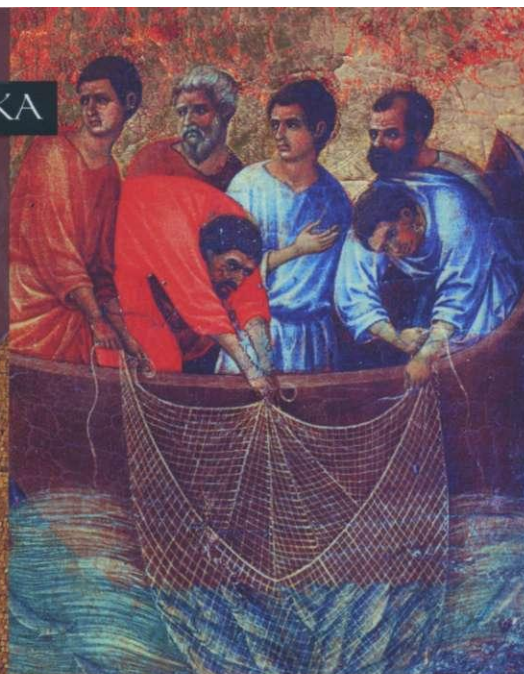


СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Более **100** обширных статей
самого высокого научного уровня,
написанных ведущими современными
библеистами; в одном томе сосредоточены
лучшие достижения библейской науки
в области исследования текстов
и мира Нового Завета.



Мир Нового Завета

СЛОВАРЬ
НОВОГО ЗАВЕТА
• ТОМ 2 •

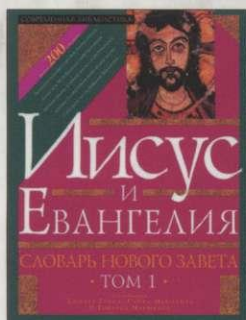
под редакцией
РАЛЬФА МАРТИНА, ДАНИЭЛЯ РЕЙДА
и КРЕЙГА ЭВАНСА

“Словарь Нового Завета – уникальное издание. Это незаменимое справочное пособие для людей, которые хотят лучше знать и понимать Священное Писание. Он содержит более трех сотен статей, написанных ведущими мировыми специалистами в области библейской текстологии, исагогики, экзегетики и герменевтики. Все статьи словаря представляют результаты и последние достижения новозаветной науки конца XX – начала XXI века. Авторы применяют такие методы научного исследования, которые утверждают авторитет Священного Писания, используют критический подход к нему, поддерживают диалог с современным научным мировоззрением и обращаются к задачам, встающим перед христианской Церковью».

Иларион, митрополит Волоколамский,
председатель ОБЦС

“Этот Словарь дает русскоязычному читателю редкостную возможность познакомиться с последними достижениями современной науки о Новом Завете. Словарь не претендует на исчерпанность тем и материала, в ином случае он должен был бы разрастись до многих томов. Но и тот материал, который он представляет, очень ценен для студентов-богословов и просто культурной аудитории, которая любит Слово Божие, внимает ему и изучает его с несомненной пользой для своего образования и для своей веры.

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев),
профессор Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии



Библейско-Богословский
Институт
св. апостола Андрея

ISBN 978-5-89647-225-4



9 785896 472254 >

Мир Нового Завета СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА ТОМ 2

Второй том «Словаря Нового Завета» объединяет под своей обложкой самые интересные материалы, опубликованные в нескольких лучших словарях издательства IVP. Он содержит энциклопедические статьи по текстам Нового Завета (кроме Евангелий) и миру того времени, сотни перекрестных ссылок, подробную библиографию к каждой статье, указатель ссылок на новозаветные источники, тематический указатель. Многие темы словаря не затронуты даже в многотомных библейских энциклопедиях.

Содержание тома можно условно разделить на три группы статей.

Во-первых, это статьи, посвященные собственно **миру Нового Завета**. Невозможно правильно понять новозаветные тексты, не имея достаточных знаний о языке той эпохи, о культурных и религиозных реалиях. Эти статьи в свою очередь делятся на две группы. Одни вводят нас в иудаизм. Иисус был иудеем и проповедовал иудеям осуществление их древних чаяний. Апостолы и все первые христиане также были иудеями. Евангелия, Послания и Апокалипсис пронизаны аллюзиями на иудейские тексты, а также полемикой с теми или иными течениями иудаизма Второго Храма. Поэтому огромную пользу читателю принесет, например, статья «Богословия и секты иудейские»: она вводит в плюралистический калейдоскоп иудаизма, позволяя соотнести весть Иисуса с взглядами фарисеев, саддукеев и других богословских течений. Статья «Святые в иудаизме» показывает важные параллели к евангельской мистике. Уже спустя несколько десятилетий после распятия Иисуса христианство распространилось на просторы языческого мира: от Египта и Испании на Западе до Малой Азии на Востоке. Адресатами посланий Павла были язычники. Языческий образ мысли и языческие обычаи неоднократно обыгрываются в текстах «апостола язычников»: некоторые из них органично впадают в ткань христианства, с другими идет непримиримая полемика. Этому посвящена вторая группа статей. Ценную общую информацию читатель может почерпнуть в статьях «Религия греко-римская», «Герметизм», «Гностицизм». Интересны и другие статьи. В частности, с учетом усилившегося ныне внимания к положению женщины в обществе и ее роли в церкви, стоит обратиться к статье «Женщины в греко-римском мире и иудаизме».

Во-вторых, значительную часть словаря занимают сведения **по посланиям апостола Павла**. Значение Павла трудно переоценить. Он не только стал первым христианским богословом, то есть первым, кто сумел разработать богословскую базу под верованиями,

и мысль его питала целые плеяды последующих философов и богословов от Оригена и Августина до Лютера и Бердяева, но и создал «языкохристианство». Именно благодаря его усилиям и его принципиальности христианство развивалось не просто как одно из направлений внутри иудаизма (каким оно было поначалу), но как самостоятельная религия. И если иудеохристианство (первоначальное направление христианства) впоследствии либо исчезло, либо оказалось загнано в глубокое подполье, то языкохристианские церкви распространили весть об Иисусе из Назарета по всему миру. Таково и христианство, каким его знаем мы, а Павла часто называют вторым основателем христианства. Современные ученые, однако, полемизируют: в какой мере Павел правильно понял Иисуса? А также в какой мере его учения обязаны иудаизму, иудейскому воспитанию, а в какой – языческим влияниям? Обсуждение этих и ряда других вопросов читатель найдет в соответствующих статьях словаря. С одной стороны словарь включает подробные статьи по каждому из конкретных посланий Павла: к Римлянам, Коринфянам, Филиппийцам и т.д. С другой стороны, можно найти и статьи, посвященные проблемным вопросам: «Иисус и Павел», «Павел и его интерпретаторы», «Адам и Христос» и т.д.

В-третьих, словарь содержит множество статей, посвященных **более поздним новозаветным текстам** и вообще особенностям раннего христианства. Сколь бы ни был важен апостол Павел, он не единственный голос в каноне, существовали и другие голоса. Один из них – Иаков, брат Иисуса и знаменитый руководитель иерусалимской общины. Ряд статей в словаре касаются и его самого («Послание Иакова», «Иаков и Павел»), и литературы, жизни первоначального иудеохристианства («Послание Иуды», «Иудействующие», «Деяния Апостолов» и т.д.). Следует также отметить статьи, посвященные важным богословским вопросам, как они затрагиваются в самых разных текстах Нового Завета («Христология», «Сын Божий», «Богослужение» и т.д.).

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА»

Мир Нового Завета

словарь
Нового Завета

• ТОМ 2 •

под редакцией

Ральфа Мартина, Даниэля Рейда и Крейга Эванса



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

М О С К В А

ББК 86.37

УДК 225

Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета. Под редакцией Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда. Серия «Современная библеистика». — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. — xxvi + 960 с.

Словарь «Мир Нового Завета» посвящен как культурному ареалу, в котором возникло христианство, так и текстам Нового Завета, включая Евангелия, которые рассматривались в первом томе двухтомного Словаря Нового Завета. Второй том содержит более сотни статей из четырех авторитетнейших словарей, подготовленных ведущими специалистами и изданных в США и Великобритании. Словарь поднимает проблемы текстологии, исагогики, экзегетики и герменевтики Нового Завета и предлагает современные решения. Он рекомендован студентам, преподавателям, священнослужителям и полезен всем, кто хочет глубже познакомиться с происхождением христианства и новозаветной наукой.

Научные редакторы: Ирина Гусева, Павел Лебедев, Глеб Ястребов

Корректор: Галина Шевченко

Оформление обложки: Антон Бизяев

Оригинал-макет: Светлана Опарина

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельца авторских прав.

Издание осуществлено при поддержке организаций
Kerk in Actie и *Haella Stichting* (Утрехт, Нидерланды).

Adapted from *The IVP Dictionary of the New Testament*, edited by Daniel G. Reid.
Translated and printed by permission of InterVarsity Press.

ISBN 978-5-89647-225-4

© InterVarsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA, 2004

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010

ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия

standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово	vi
Предисловие ко второму тому	viii
Сокращение названий библейских книг	x
Список сокращений	xi
Транслитерация	xv
Периодические и реферативные издания	xvi
Авторы статей	xxiii
Словарные статьи	1
Таблицы	925
Указатель ссылок на Новый Завет	931
Тематический указатель	951
Список статей, их авторов и переводчиков	958

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Словарь Нового Завета – уникальное издание. Это незаменимое справочное пособие для людей, которые хотят лучше знать и понимать Священное Писание. Он содержит более трех сотен статей, написанных ведущими мировыми специалистами в области библейской текстологии, исагогики, экзегетики и герменевтики. Все статьи Словаря представляют результаты и последние достижения новозаветной науки конца XX – начала XXI века. Авторы применяют такие методы научного исследования, которые утверждают авторитет Священного Писания, используют критический подход к нему, поддерживают диалог с современным научным мировоззрением и обращаются к задачам, встающим перед христианской Церковью.

Существует мнение, будто православный христианин должен отвергать библейскую критику как продукт преимущественно протестантской науки. Это мнение представляется ошибочным, во-первых, потому, что единого общепринятого текста Библии в православной традиции нет (достаточно указать на различие между славянской и русской Библией), а во-вторых, потому, что благоговейное отношение к Библии отнюдь не исключает научного подхода к ее тексту. Сличение древних рукописей, установление разночтений между ними и выявление наиболее авторитетного текста вовсе не противоречит православному пониманию Священного Писания. Это касается не только Ветхого, но и Нового Завета, текст которого в рукописной традиции подвергался разнообразным изменениям. «Православному сознанию нет оснований бояться библейской критики или смущаться пред нею, – писал протоиерей Сергей Булгаков, – потому что чрез нее лишь конкретнее становятся постижимы пути Божии и действие Духа Божия, многократно и многообразно действовавшего в Церкви»¹. К тому же всестороннее изучение Священного Писания является наставлением Самого Господа нашего Иисуса Христа, Который сказал: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин 5:39).

Однако люди смотрят на Библию, а значит и на Новый Завет, двояко. Одни принимают ее как Откровение Божие, другие – как один из видов древней литературы. По мысли преподобного Максима Исповедника, Священное Писание обладает как «преходящей явленностью буквы», так и «содержит сокрытый в ней дух, бытие которого непреходяще и который составляет истинный предмет созерцания»². И потому Писание являет себя людям в двух видах: первом – «простом и общедоступном, видеть который могут многие»; втором – «более сокрытом и доступном лишь для немногих»³. В свете этого становятся понятными слова священномученика Игнатия Богоносца: «Тот, кто истинно обладает словом Христа, может слышать даже Его молчание»⁴. Однако надо помнить, что все сказанное в Писании необходимо применять к собственной жизни: тогда станет понятным и сокрытый смысл Писания. «По-настоящему нам не следовало бы иметь нужды в помощи Писаний, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом»⁵, – указывает нам святитель Иоанн

¹ *Булгаков Сергей, протоиерей.* Православие: Очерки учения Православной Церкви / Изд. 3-е. Париж, 1989. С. 60.

² *Максим Исповедник.* Мистагогия 6 // PG 91, 288–353.

³ *Максим Исповедник.* Главы о богословии и домостроительстве 1, 97 // PG 90, 1083–1176.

⁴ *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам 15:2 // SC 10. 1969.

Златоуст. Опыт причастия Христу в Святом Духе выше любого словесного выражения этого опыта, будь то Священное Писание или какой-либо другой авторитетный письменный источник. Христианство — это религия встречи с Богом, а не книжного знания. «Очевидно, книги Священного Писания не составляют сущности христианства, — отмечает священномученик Иларион Троицкий, — потому что самое христианство не есть учение, а есть именно новая жизнь, создаваемая в человечестве Духом Святым на основе воплощения Сына Божия. А потому не будет дерзостью сказать, что не Священным Писанием, как книгой, спасается человек, а благодатью Духа Святого, живущего в Церкви»⁵.

Надеюсь, что огромный труд, проделанный авторами английских изданий, а также российскими переводчиками и редакторами, послужит лучшему пониманию Нового Завета и христианского канона, а также поможет внимательному читателю сделать первый шаг к попытке услышать «молчание Христа», постигнуть ту сокровенную тайну, которая открывается лишь немногим.

*Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН
Председатель ОВЦС
Москва, январь 2010 года*

⁵ Иоанн Златоуст. Толкование на Мф 1:1 // *Его же. Творения* / Изд. 2-е. Т. 7. Ч. 1. С. 5.

⁶ Иларион (Троицкий). Священное Писание и Церковь // *Его же. Творения*. М., 2004. Т. 2. С. 150–153.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ТОМУ

Книга, которую читатель держит в руках, является продолжением проекта, начатого словарем «Иисус и Евангелия» (М.: ББИ, 2003). Она объединяет под своей обложкой лучшие статьи, опубликованные в нескольких лучших зарубежных словарях: *Dictionary of New Testament Background* («Мир Нового Завета»), *Dictionary of Paul and His Letters* («Апостол Павел и его послания»), а также *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments* («Поздние тексты Нового Завета») и *The IVP Dictionary of The New Testament* («Словарь Нового Завета»). Они снискали высокую репутацию в ряде стран, став незаменимым справочным пособием в руках священников и пастырей, начинающих библиистов и богословов да и просто людей, которые хотят лучше знать и понимать Священное Писание.

Содержание словаря можно условно разделить на три группы. Во-первых, это статьи, посвященные собственно *миру Нового Завета*. Невозможно правильно понять новозаветные тексты, не имея достаточных знаний о языке той эпохи, который они используют, а также о культурных и религиозных реалиях, которые они отражают. Соответствующие статьи словаря делятся на две группы. С одной стороны, одни вводят нас в иудаизм. Иисус был иудеем и проповедовал иудеям осуществление древних иудейских чаяний. Апостолы и все первые христиане также были иудеями. Евангелия, Послания и Апокалипсис пронизаны аллюзиями на иудейские тексты, а также полемикой с теми или иными течениями иудаизма Второго Храма. Поэтому огромную пользу читателю принесет, например, статья «Богословия и секты иудейские»: она вводит в плюралистический калейдоскоп иудаизма, позволяя соотнести весть Иисуса со взглядами фарисеев, саддукеев и других богословских течений. Статья «Святые в иудаизме» показывает важные параллели к евангельской мистике. С другой стороны, уже спустя несколько десятилетий после распытия христианство распространилось на просторы языческого мира: от Египта и Испании на Западе до Малой Азии на Востоке. Адресатами посланий Павла были язычники. Языческий образ мысли и языческие обычаи неоднократно обыгрываются в текстах «апостола язычников»: некоторые из них органично вливаются в ткань христианства, с другими идет непримиримая полемика. Ценную общую информацию читатель может почерпнуть в статьях «Религия греко-римская», «Герметизм», «Гностицизм». Интересны и другие статьи. В частности, с учетом усилившегося ныне внимания к положению женщины в обществе и ее роли в церкви, стоит обратиться к статье «Женщины в греко-римском мире и иудаизме».

Во-вторых, значительную часть словаря занимают сведения по *Посланиям апостола Павла*. Значение Павла трудно переоценить. Он не только стал первым христианским богословом, то есть первым, кто сумел разработать богословскую базу под верованиями, – и мысль его питала целые плеяды последующих философов и богословов от Оригена и Августина до Лютера и Бердяева, – но и создал языкохристианство. Именно благодаря его усилиям и его принципиальности христианство возникло не просто как одно из направлений внутри иудаизма (каким оно было поначалу), но как самостоятельная религия. И если иудеохристианство (первоначальное направление христианства) впоследствии либо исчезло, либо оказалось загнано в глубокое подполье, то языкохристианские церкви распространили весть об Иисусе из Назарета по всему миру. Таково и христианство, каким его знаем мы, а Павла часто называют вторым основателем христианства. Современные ученые, однако, полемизируют: в какой мере Павел правильно понял Иисуса? А также в какой мере его учения обязаны иудаизму,

иудейскому воспитанию, а в какой – языческим влияниям? Обсуждение этих и ряда других вопросов читатель найдет в соответствующих статьях словаря. С одной стороны, словарь включает подробные статьи по каждому из конкретных посланий Павла: к Римлянам, Коринфянам, Филиппийцам и т. д. С другой стороны, можно найти и статьи, посвященные проблемным вопросам: «Иисус и Павел», «Павел и его интерпретаторы», «Адам и Христос» и т. д.

В-третьих, словарь содержит множество статей, посвященных *более поздним новозаветным текстам* и вообще особенностям раннего христианства. Сколь бы ни был важен апостол Павел, он не единственный голос в каноне, существовали и другие голоса. Один из них – Иаков, брат Иисуса и знаменитый руководитель иерусалимской общины. Ряд статей в словаре касаются и его самого («Послание Иакова», «Иаков и Павел»), и литературы, жизни первоначального иудеохристианства («Послание Иуды», «Иудействующие», «Деяния Апостолов» и т. д.). Следует также отметить статьи, посвященные важным богословским вопросам, как они затрагиваются в самых разных текстах Нового Завета («Христология», «Сын Божий», «Богослужение» и т. д.).

Напоследок остается лишь поблагодарить европейских и американских авторов и составителей словаря, а также российских переводчиков и редакторов, проделавших поистине огромный труд.

Глеб Ястрбев
Библейско-богословский институт
св. апостола Андрея
Москва, сентябрь 2009 года

СОКРАЩЕНИЕ НАЗВАНИЙ БИБЛЕЙСКИХ КНИГ

1.1. ВЕТХИЙ ЗАВЕТ:

Авв	Аввакум
Авд	Авдий
Агг	Аггей
Ам	Амос
Быт	Бытие
Вар*	Варух
Втор	Второзаконие
Дан	Даниил
1 Езд	Первая книга Ездры
2 Езд*	Вторая книга Ездры
3 Езд*	Третья книга Ездры
Екк	Екклесиаст
Есф	Книга Есфирь
Зах	Захария
Иез	Иезекиль
Иер	Иеремия
Иов	Книга Иов
Иоиц	Иоиль
Иои	Иона
Ис	Исаия
Ис Нав	Книга Иисуса Навина
Исх	Исход
Иф*	Книга Иудифь
Лев	Левит
1 Макк*	Первая книга Маккавейская
2 Макк*	Вторая книга Маккавейская
3 Макк*	Третья книга Маккавейская
Мал	Малахия
Мих	Михей
М. Ман*	Молитва Манасии
Наум	Наум
Неем	Книга Неемии
Ос	Осия
1 Пар	Первая книга Паралипоменон
2 Пар	Вторая книга Паралипоменон
Песн	Песнь Песней
Плач*	Книга Плач Иеремии
По. Иер*	Послание Иеремии
Прем*	Книга Премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей
Пс	Псалтирь
Руф	Книга Руфь

Сир*	Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Софония
Суд	Книга Судей
Тов*	Книга Товита
1 Цар	Первая книга Царств
2 Цар	Вторая книга Царств
3 Цар	Третья книга Царств
4 Цар	Четвертая книга Царств
Числ	Числа
Сл.	Следующие стихи
и пар.	и параллельные места

1.2. НОВЫЙ ЗАВЕТ:

Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния Апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефессянам
Иак	Послание Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна
1 Ин	Первое Послание Иоанна
2 Ин	Второе послание Иоанна
3 Ин	Третье Послание Иоанна
Иуд	Послание Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1 Кор	Первое Послание к Коринфянам
2 Кор	Второе Послание к Коринфянам
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение Иоанна
1 Петр	Первое Послание Петра
2 Петр	Второе Послание Петра
Рим	Послание к Римлянам
1 Тим	Первое Послание к Тимофею
2 Тим	Второе Послание к Тимофею
Тит	Послание к Титу
1 Фес	Первое Послание к Фессалоникийцам
2 Фес	Второе Послание к Фессалоникийцам
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам

* Второканонические книги.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ОБЩИЕ СОКРАЩЕНИЯ

A	Александрийский кодекс
B	Ватиканский кодекс
C	Кодекс Ефрема Сирина
D	Кодекс Безы
Ⲱ	Синайский кодекс
ET	английский перевод
EVV	английские переводы Библии
Gk, греч.	греческий
Heb, евр.	еврейский
LXX	Септуагинта
MS, MSS	манускрипт или манускрипты
MT	масоретский текст
NT	Новый Завет
OT	Ветхий Завет
T	Testament, Завет
vol.	том

ПЕРЕВОДЫ БИБЛИИ

AV (Authorized Version) или KJV	Санкционированный перевод
JB (Jerusalem Bible)	Иерусалимская Библия
KJV (King James Version) или AV	Библия короля Якова
NASB (New American Standard Bible)	Новый американский стандартный перевод
NEB (New English Bible)	Новая английская Библия
NIV (New International Version)	Новый международный перевод
NRSV (New Revised Standard Version)	Новый пересмотренный стандартный перевод
СП	Синодальный перевод

СЕПТУАГИНТА

4 Макк	Четвертая книга Маккавейская
Вил	Вил и дракон
Доб. Есф	Добавление к Есфири
М. Азар.	Молитва Азарии
М. Ман.	Молитва Манассии
Сус	Сусанна

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ АПОКРИФЫ И ПСЕВДОЭПИГРАФЫ

Адам и Ева	Житие Адама и Евы
Ахик.	Ахикар
Апок. Авр	Апокалипсис Авраама
2-3 Апок. Вар	(сирийский, греческий) Апокалипсис Варуха
Апок. Ил	Апокалипсис Или
Апок. Моис.	Апокалипсис Моисея

Апок. Соф

Библ. древн.

Возн. Ис, Asc. Isa.

Возн. Моис

Гр. Ездра

1 Ен

2 Ен

3 Ен

Жит. Проп

Зав. Авр

Зав. 12 Патр

Зав. Ас

Зав. Вен

Зав. Гад

Зав. Дан

Зав. Завул

Зав. Иос

Зав. Исс

Зав. Иуд

Зав. Лев

Зав. Нефф

Зав. Рув

Зав. Сим

Зав. Иов

Зав. Моис

Иос и Ас

Муч. Ис

Оды Сол

Ор. Сив

Посл. Арист.

Ер. Arist.

Пс Сол

Пс.-Фок.

Юб

Sent. Syr. Men

Апокалипсис Софии

Псевдо-Филон «Библейские древности»

Вознесение Исаии, Ascension of Isaiah

Вознесение Моисея (или Завет Моисея)

Греч. Ездра

Первая книга Еноха

Вторая книга Еноха

Третья книга Еноха

Жития Пророков

Завет Авраама

Заветы Двенадцати

Патриархов

Завет Асира

Завет Вениамина

Завет Гада

Завет Дана

Завет Завулона

Завет Иосифа

Завет Иссахара

Завет Иуды

Завет Левия

Завет Неффалима

Завет Рувима

Завет Симеона

Завет Иова

Завет Моисея

Иосиф и Асенефа

Мученичество Исаии

Оды Соломона

Оракулы Сивиллы

Послание Аристея

Псалмы Соломона

Псевдо-Фокид

Книга Юбилеев

Sentences of the Syriac Menander

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Августин

Гом.

Град. Бож.

Исп.

De cons.

De Trin.

Quaest. Evang.

Serm.

Гомилии

Град Божий

Исповедь

De consensu evangelistarum, О согласии Евангелистов

De Trinitate

Quaestiones Evangeliorum

Sermones

Варн.	Варнава	Ориг.	Ориген
Дид., Did.	Дидахе	Комм. Ин	Толкование на Иоанна
Диогн.	Послание к Диогнету	Комм. Мф.	Толкование на Матфея
Евангелия:		ПЦ	Против Цельса
Ев. Варфоломея	Евангелие Варфоломея	Поляк.	Поликарп Смирнский
Ев. египт.	Евангелие египтян	Флп	Послание к Филиппийцам
Ев. евреев	Евангелие евреев	Татиан	
Ев. наасенов	Евангелие наасенов	Ог. Graec.	Oratio ad Graecos
Ев. Петра	Евангелие Петра	Терт.	Тертуллиан
Ев. Фомы	Евангелие Фомы	Марк.	Против Маркиона
Ев. эбион.	Евангелие эбионитов	Пл. Христ.	О плоти Христовой
Евс.	Евсевий Памфил	Прескр.	О предписаниях против еретиков
Комм. Пс	Толкование на Псалмы	Ad. Nat.	Ad Nationes
ЦИ	Церковная история	Apol.	Apologeticus
Dem. Ev.	Demonstratio Evangelica	De An.	De Anima
Ргаер. Ev.	Raeparatio Evangelica	De Cor	De Corona, О венках
Епиф.	Епифаний	De Cult. Fem.	De Cultu Feminarum, О женском убранстве
Наст.	Haereres	De Resur	De Resurrectione Carnis
Ерм.	Пастырь Ермы	Феофил Антиохийский	
Игн. Ант.	Игнатий Антиохийский	Autol.	Ad Autolycum
Еф	Послание к Ефесиям	КЛАССИЧЕСКИЕ И ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ АВТОРЫ И ИСТОЧНИКИ	
Магн	Послание к Магнезийцам	Augustus Res Gest.	Res Gestae Divi Augusti
Пол	Послание к Поликарпу	Авл Геллий	
Рим	Послание к Римлянам	Noc. At	Noctes Atticae, Аттические ночи
Смирн	Послание к Смирнителям	Апулей	
Тралл	Послание к Траллийцам	Met.	Metamorphoses, Метаморфозы
Филад	Послание к Филадельфийцам	Афиней	
Иерон.	Иероним	Deipn.	Deipnophistae
Посл., Ер.	Послания, Epistulae	Аполлоний Родосский	
О знаменитых мужах, Vir.	О знаменитых мужах, De Viris Illustribus	Arg., Arg.	Argonautica
Иппол.	Ипполит Римский	Аппиан	
Apos. Trad.	Апостольское предание	Civ. W.	Civil Wars
Omn. Haer.	Refutation of All Heresies, Обличение всех ересей (Опровержение ересей) или Philosophumena, Философумена	Rom. Hist.	Roman History, История Рима
Ref. Refut. или Philos.	Ириней Лионский	Арриан	
Ирин.	Против ересей	Ind.	Indike, Индия
ПЕ	Иустин Философ и Мученик	Anab.	Anabasis
Иуст.	Первая Апология	Артемидор	
1 Ап	Вторая Апология	Oneit.	Oneirocriticon, Онейрокритика, Сонник
2 Ап	Диалог с Трифоном иудеем	Ахилл Таций	
Диал.	Киприан	Leuc.	Leucippe and Cleitophon, Левкиппа и Клейтофонт
Кипр.	Послания	Grk. Anth. Grk.	Anth. Greek Anthology
Посл.	Кирилл Иерусалимский	Демосфен	
Кир. Иер.	Catechesis	De Cor.	De Corona
Sat.	Климент Александрийский	Филострат	
Клим. Алекс.	Педагог	Vit. Ap.	Vita Apollonii, Жизнь Аполлония Тианского
Пед.	Строматы	Гай	
Стром.	Климент Римский	Inst.	Institutiones, Институты
Клим. Рим.	Первое Послание	Вергилий	
1 Клим	Второе Послание	Aen.	Aeneid, Энеида
2 Клим	Мученичеству Поликарпа	Ecl.	Eclogues
Муч. Полик., Mart. Pol.		Колумелла	
		Rust.	De Re Rustica

Геродиан Hist.	Historiae	Reg. Imp. Apophth.	Apophth. Regum et Imperatorum
Юраций Ep.	Epistulae	Nic.	Nicias, Никий
Диодор Сицилийский Bib. Hist.	Bibliotheca Historica, Историческая библиотека	Lib. Educ.	De Liberis Educandis, О воспитании детей
Дион Кассий Hist., Ист.	Roman History, Римская история	Quaest. Gracc. Rom.	Quaestiones Graccae Romulu
Дион Хризостом Or.	Orationes, Речи	Проперций Eleg.	Elegia, Элегии
Дионисий Галикарнасский Ant. Rom.	Antiquitates Romanae, Римские древности	Псевдо-Цицерон Rhet. ad Heren	Rhetorica ad Herennium
Диоген Лаэртский Vit.	Vitae	Петроний Sat.	Satyricon, Сатирикон
Еврипид Androm.	Andromache, Андромаха	Секст Эмпирик Pyrr.	Pyrrhoniae Hypotyposes
El.	Electra, Электра	Сенека De Clem	De Clementia
Phoen.	Phoenissae	Dial.	Dialogi
Alc.	Alcestis	Ep. Lucil.	Epistles to Lucilius, Нравственные письма к Луцилию
Cycl.	Cyclops	Ep. Mor. Ben.	Epistulae Morales De beneficiis, О благодеяниях или О добрых делах
Исократ Soph.	In Sophistas	Софокл Oed. Col.	Oedipus Coloneus, Эдип в Колоне
Paneg.	Panegyricus	Trach.	Trachiniae, Трахинянки
Квинтилиан Inst. Orat., Наст. оратор.	Institutio oratoria, Воспитание оратора, Наставление оратору	Теренций And.	Andria
Ливий Hist.	History of Rome, История Рима	Филон Cher.	De Cherubim
Татий Лонг Daphn. Chl	Daphnis and Chloe, Дафнис и Хлоя	Leg. Gai	Legatio ad Caium, Посольство к Гаю
Лукан Civ. W.	Civil War (or Pharsalia), О гражданской войне	Omn. Prob. Lib. Op. Mund	Quod Omnis Probus Liber Sit De Opificio Mundi
Марк Аврелий Med.	Meditations	Praem. poen.	De Praemiis et Poenis
Марциал Epigr.	Epigrams, Эпиграммы	Ret. div. her.	Quis Rerum Divinarum Heres Sit.
Овидий Met.	Metamorphoses, Метаморфозы	Spec. Leg.	De Specialibus Legibus, О частных законах, Об особых законах, О специальных законах
Орозий Ист. Hist.	Historiarum Adversus Paganos Libri VII	Vit. Mos.	De Vita Mosis, Жизнь Моисея
Павсаний Descr.	Description of Greece, Описание Эллады	Флавий Война	Иудейская война
Парфений Amat. Nar.	Narrationum Amatoriarum Libellus	Древн Ag. Ap.	Иудейские древности
L. R.	Love Romantic	De Leg.	Against Apion, Против Апиона
Плутарх Pl.	Плутарх	Phil.	De Legibus, О законах
Vitae Parallelae	Сравнительные жизнеописания	Rab. Perd. Vita	Orationes Philippicae Rabirio Perduellionis
Тес. и Ром.	Тесей и Ромул	Харитон Chae.	Автобиография, Жизнь Chaereas and Callirhoe
		Эпиктет Disc.	Discourses
		Юстиниан Cod.	Codex, Кодекс
		Dig.	Digesta, or Pandectae, Дигесты
		Dig. Just.	Digest of Justinian

ПАПИРУСЫ

P.Eleph.	Elephantine Papyri
P.Oxy.	The Oxyrhynchus Papyri, B. P. Grenfell, A. S. Hunt, et al. (London, 1898-)
P.Ryl.	Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library at Manchester
P.Tebt.	The Tebtunis Papyri (1902-1976)

РУКОПИСИ МЕРТВОГО МОРЯ

CD	Дамасский документ
P	«Пешер» (комментарий)
Q	Кумран
1Q22	Слова Моисея
1Q32/2Q24/4Q554-555/5Q15/11Q18	Описание Нового Иерусалима
1QapGen	Апокриф Книги Бытия
1QDM = 1Q22	Речения Моисея
1QH	Благодарственные гимны
1QIsa ^{a,b}	1-й и 2-й экземпляры Книги Исаии
1QM	Устав Войны
1QMyst=1Q27	Книга Тайн
1QpHab	Комментарий на Книгу Аввакума
1QS	Устав общины
1QSa	Текст «Двух колонок», или Устав для всего общества Израиля
1Qsb	Устав благословений
3Q15	Медный свиток
4Q169	Комментарий на Книгу Наума
4Q171	Комментарий на Псалмы
4Q371-372	Апокриф Иосифа
4Q374-377	Апокриф Моисея
4Q385, 4Q376	Псевдонезекииль
4Q400-407 = 4QShirSnab	Ангельское Богослужение
4Q400-407/11Q5-6	Песни субботнего всесождения
4Q504-506	Слова небесных светил
4Q521	Мессианский Апокалипсис
4QFlor = 4Q174	Флорилегийум
4QMess ar	Арамейский «мессианский» текст
4QMMT	«Некоторые из предписаний Торы»
4QprNab	Молитва Набоида
4QPsJos ^{a,b}	Псалмы Иисуса Навина
4QTestimonia	Testimonia
4QtgLev	Targum of Leviticus from Qumran Cave 4(4Q156)

4QtgJob = 4Q157

11QMelch	Таргум Иова
11QPs ^a	Мидраш Мелхиседека
11QT	Свиток Псалмов
11QtgJob	Храмовый свиток
	Таргум Иова

ТРАКТАТЫ НАГ-ХАММАДИ

Paraph. Shem	The Paraphrase of Shem
--------------	------------------------

МАТЕРИАЛ ТАРГУМОВ

Тарг. Онк.	Таргум Онкелоса
Тарг. Ис, Тг. Isa.	Таргум Исайи
Тг. Ps-J.	Таргум Псевдо-Ионафана

**РАЗДЕЛЫ И ТРАКТАТЫ В МИШНЕ,
ТОСЕФТЕ И ТАЛМУДЕ**

pq.	pereq
Rab.	Rabbah (напр. Gen. Rab.= Genesis Rabbah)
Tg., Targ.	Targum, Таргум
'Abod. Zar.	'Aboda Zara
'Arak.	'Arakin
Ber.	Berakot
Menah.	Menahot
Ned.	Nedarim
Sanh.	Sanhedrin, Санхедрин
Yebam.	Yebamot
Ber.	Berakot
Dem.	Demai
Neg.	Nega'im
Soṭa	Soṭa
Sipra	Sipra
Sipre	Sipre
T. Abr.	Завет Авраама
T. Jos.	Завет Иосифа
t. Pe'a	Pe'a
T. Reu	Завет Рувима
Sem	Semahot
Hor.	Horayot
Ketu	Ketubbot
Ned.	Nedarim
Qidd.	Qidduṣin
Ta'an.	Ta'anit
Йома	Yoma (= Kippurim)
Тарг. Мих	Таргум Михен
Тарг. Ос	Таргум Осни

РАВВИНИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ

B.T., b	Вавилонский Талмуд
I.T., y	Иерусалимский Талмуд
M., m	Мишна
T., t	Тосефта
'Abot R. Nat	'Abot de Rabbi Nathan
Pesiq. Ra Kah.	Pesiqta de Rab Kahana

ТРАНСЛИТЕРАЦИЯ

ДР. ЕВР.

Согласные

א = '
 ב = b
 כ = k
 ג = g
 ד = d
 ה = h
 ו = w
 ז = z
 ח = h
 ט = t

י = y
 כּ = k
 ל = l
 מ = m
 נ = n
 ס = s
 פ = p
 צ = c
 ק = q
 ר = r
 שׁ = š

שׂ = š

ת = t

תּ = t

Долгие гласные

(תּ) = â

יִ = ê

יְ = î

יֹ = ô

יּ = û

יֻ = ā

יִי = ē

יֵי = ô

Краткие гласные

א = a

ב = e

ג = i

ד = o

ה = u

ו = a

ז = e

ח = e

ט = o

ГРЕЧ.

Α = A
 α = a
 Β = B
 β = b
 Γ = G
 γ = g
 Δ = D
 δ = d
 Ε = E
 ε = e
 Ζ = Z
 ζ = z
 Η = Ē
 η = ē

Θ = Th
 θ = th
 Ι = I
 ι = i
 Κ = K
 κ = k
 Λ = L
 λ = l
 Μ = M
 μ = m
 Ν = N
 ν = n
 Ξ = X
 ξ = x
 Ο = O

ο = o

Π = P

π = p

Ρ = R

ρ = r

Σ = S

σ/ς = s

Τ = T

τ = t

Υ = Y

υ = y

Φ = Ph

φ = ph

Χ = Ch

χ = ch

Ψ = Ps

ψ = ps

Ω = Ō

ω = ō

Ρ, ρ = rh

ρ = h

γξ = nx

γγ = ng

αυ = au

ευ = eu

ου = ou

υι = ui

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ И РЕФЕРАТИВНЫЕ ИЗДАНИЯ

AAA	American Anthropological Association	ARWAW	Abhandlungen der Rheinisch Westfälischen Akademie der Wissenschaften
AARAS	American Academy of Religion Academy Series	AS	Ancient Society
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion	ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
AB	Anchor Bible	ASTHL	Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistics
ABQ	American Baptist Quarterly	ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
ABR	Australian Biblical Review	ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ABRev	American Benedictine Review	ATLABibS	ATLA Bibliography Series
ABRL	Anchor Bible Reference Library	ATR	Anglican Theological Review
AbrN	Abr-Nahrain	AusBR	Australian Biblical Review
ACS	American Classical Studies	AUSS	Andrews University Seminary Studies
ACW	Ancient Christian Writers	AW	Ancient World
AE	Anée épigraphique published in Revue Archéologique and separately (1888-)	BA	Biblical Archaeologist
AER	American Ecclesiastical Review	BAFCS	The Book of Acts in Its First Century Setting
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums	BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich and F. W. Danker, Greek-English Lexicon of the New Testament
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums	BAR	Biblical Archaeology Review
AHR	American Historical Review	BARSup	British Archaeological Reports Supplements
AJA	American Journal of Archaeology	BASOR	Bulletin of the American School of Oriental Research
AJAH	American Journal of Ancient History	BASPSup	Bulletin of the American Society of Papyrologists: Supplement
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute	BBB	Bonner biblische Beiträge
AJP	American Journal of Philology	BBR	Bulletin for Biblical Research
AJT	American Journal of Theology	BCJ	Brown Classics in Judaica
AK	Arbeiten zur Kirchengeschichte	BCP	Bristol Classical Paperbacks
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums	BDB	Brown, Driver and Briggs, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society	BDF	F. Blass, A. Debrunner and R. W. Funk, A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature
AnBib	Analecta Biblica	BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
AnBoll	Analecta Bollandiana	BEFAR	Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. J. B. Pritchard (3d ed.; Princeton, 1969)	BET	Beiträge zur evangelischen Theologie
ANF	Ante-Nicene Fathers, ed. A. Roberts and J. Donaldson (10 vols.; 1951 [c. 1890])	BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, ed. H. Temporini and W. Haase (Berlin, 1972-)	BF	Beiträge zur Forschung
ANYAS	Annals of the New York Academy of Sciences	BG	Berlin Gnostic Codex
AOS	American Oriental Series	BGU	Ägyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin: Griech. Urkunden (15 vols., 1895-1983)
APAT	Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, trans. and ed. E. Kautzsch (2 vols., 1900)	BHT	Beiträge zur historischen Theologie
APB	Archiv für Papyrusforschung Beiheft	BJ	Biblical Interpretation
APOT	The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, ed. R. H. Charles (2 vols., 1913)	Bib	Biblica
ArBib	The Aramaic Bible		
Arch	Archaeology		

BibO	Biblica et Orientica	CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum I-IV, ed. A. Boeckh (4 vols.; Berlin, 1828-1877)
BibRes	Biblical Research	CIJ	Corpus Inscriptionum Judaicarum I-II, ed. B. Frey ((2 vols.; Rome, 1936-1952)
BibS(F)	Biblische Studien (Freiburg, 1895-)	CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
BibS(N)	Biblische Studien (Neukirchen, 1951-)	CJ	Classical Journal
BibTh	Biblical Theology	CJA	Christianity and Judaism in Antiquity
BIOSCS	Bulletin for International Organization for Septuagint and Cognate Studies	CJT	Canadian Journal of Theology
BIS	Biblical Interpretation Series	CJZC	Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika, ed. G. Lüderitz (Wiesbaden, 1983)
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester	CNS	Cristianesimo nella storia
BJS	Brown Judaic Studies	CNT	Commentaire du Nouveau Testament
BMI	The Bible and its Modern Interpreters	CNTC	Calvin's New Testament Commentaries
BP	Bibliothèque de la Pléiade	COHP	Contributions to Oriental History and Philology
BR	Biblical Research	ConB	Coniectanea biblica
BRRev	Bible Review	ConBNT	Coniectanea biblica Neotestamentica
BS	Bollingen Series	ConJ	Concordia Journal
BSac	Bibliotheca Sacra	ConNT	Coniectanea neotestamentica
BSBA	Baker Studies in Biblical Archaeology	COQG	Christian Origins and the Question of God
Bsem	The Biblical Seminar	CovQ	Covenant Quarterly
BSh	Beth Seharim, vol. 2: The Greek Inscriptions, ed. M. Schwabe and B. Lifshitz (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1974)	CP	Classical Philology
BSJS	Brill Series in Jewish Studies	CPG	Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard, 5 vols. (Turnhout, 1974-1987)
BT	The Bible Translator	CPJ	Corpus Papyrorum Judaicarum, ed. V. Tcherikover, A. Fuks and M. Stern (3 vols.; Cambridge, MA (1957-1964)
BTB	Biblical Theology Bulletin	CPSSV	Cambridge Philological Society, Supplementary Volume
BTS	BiblischTheologische Studien	CQ	Classical Quarterly
BTZ	Berliner Theologische Zeitschrift	CQR	Church Quarterly Review
BU	Biblische Untersuchungen	CRB	Cahiers de la Revue Biblique
BUS	Brown University Studies	CRHPR	Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament	CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad novum testamentum
BZ	Biblische Zeitschrift	CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft	CSCT	Columbia Series in the Classical Tradition
BZ/NW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft	CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CAH	Cambridge Ancient History	CSHJ	Chicago Studies in the History of Judaism
CALP	The Comprehensive Aramaic Lexicon Project	CTJ	Calvin Theological Journal
CB	Classical Bulletin	CTM	Concordia Theological Monthly
CBC	Cambridge Bible Commentary	CTR	Criswell Theological Review
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology	CurR	Currents in Research
CBQ	Catholic Biblical Quarterly	CV	Communio Viatorum
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series	DAWB	Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin
CCSA	Corpus Christianorum: Series Apocryphorum	DBAT	Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche
CCWJCW	Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 B.C. to A.D. 200	DCB	Dictionary of Christian Biography, ed. W. Smith and H. Wace
CD	Church Dogmatics, Karl Barth	DGRA	A Dictionary of Greek and Roman Antiquities, ed. W. Smith, W. Wayte and G. E. Marindin
CEB	Commentaire Evangélique de la Bible	DHL	Dissertationes humanarum litterarum
CEL	Collection d'Études Latines	DJBP	Dictionary of Judaism in the Biblical Period: 450 B.C.E.-600 C.E., ed. J. Neusner and W. S. Green
CERGR	Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines	DJD	Discoveries in the Judaean Desert
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary	DJG	Dictionary of Jesus and the Gospels, ed. J. B. Green, S. McKnight and I. Howard Marshall
CH	Church History		

DLNTD	Dictionary of the Later New Testament and Its Developments, ed. R. P. Martin and P. H. Davids	FN	Filologia Neotestamentaria
DMAHA	Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology	FRLANT	Forschungen zur Religion und Literature des Alten und Neuen Testaments
DNTB	Dictionary of New Testament Background, ed. C. A. Evans and S. E. Porter	GAP	Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha
DPL	Dictionary of Paul and His Letters, ed. R. P. Martin, G. F. Hawthorne and D. G. Reid	GBL	Das Große Bibellexikon
DRev	Downside Review	GBS	Guides to Biblical Scholarship
DSB	Daily Study Bible	GG	Grammatici Graeci
DSD	Dead Sea Discoveries	GLS	Grove Liturgical Studies
DSSE	The Dead Sea Scrolls in English, G. Vermes	GNS	Good News Studies
DTT	Dansk teologisk tidsskrift	GNTE	Guides to New Testament Exegesis
DUJ	Durham University Journal	GR	Greece and Rome
EB	Études bibliques	GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
EBC	The Expositor's Bible Commentary	GRBSMS	Greek, Roman, and Byzantine Studies Monograph Series
EBT	Encyclopedia of Biblical Theology, ed. J. B. Bauer	GTJ	Grace Theological Journal
EC	Epworth Commentaries	HBC	Harper's Bible Commentary
EDNT	Exegetical Dictionary of the New Testament, ed. H. Balz and G. Schneider	HBD	Harper's Bible Dictionary
EGT	Expositor's Greek Testament	HBT	Horizons in Biblical Theology
EH	Europäische Hochschulschriften	HCS	Hellenistic Culture and Society
EJL	Early Judaism and Its Literature	HDB	A Dictionary of the Bible, ed. J. Hastings
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament	HDR	Harvard Dissertations in Religion
ELS	Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia	Herm	Hermeneia
EncJud	Encyclopaedia Judaica	HeyJ	The Heythrop Journal
EP	Études de papyrologie	HNT	Handbuch zum Neuen Testament
EPROER	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain	HNTC	Harper's New Testament Commentaries
ER	The Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade	HO	Handbuch der Orientalistik
Erev	Ecumenical Review	HOS	Handbook of Oriental Studies
Erls	Eretz-Israel	HR	History of Religions
ESH	Exeter Studies in History	HSMM	Harvard Semitic Museum Monographs
ESW	Ecumenical Studies in Worship	HSMS	Harvard Semitic Monograph Series
ETS	Erfurter Theologische Schriften/ Erfurter theologische Studien	HSS	Harvard Semitic Studies
EvJ	Evangelical Journal	HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
EvQ	Evangelical Quarterly	HTR	Harvard Theological Review
EvT	Evangelische Theologie	HTS	Harvard Theological Studies
Exp	Expositor	HUCA	Hebrew Union College Annual
ExpT	Expository Times	HUCAS	Hebrew Union College Annual Supplement
FAT	Forschungen zum Alten Testament	HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
FB	Facet Books	HZ	Historische Zeitschrift
FBBS	Facet Books, Biblical Series	IBC	Irish Biblical Studies
FCCGRW	First-Century Christians in the GrecoRoman World	IBD	Illustrated Bible Dictionary
FF	Foundations and Facet	IBS	Irish Biblical Studies
FHG	Fragmenta Historicorum Graecorum, C. Müller (Paris, 1841-1970)	ICA	Initiations au Christianisme ancien
FIOTL	Formation and Interpretation of Old Testament Literature	ICC	International Critical Commentary
FIRA	Fontes Iuris Romani Antejustiniani	IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible
FJ	The Foundation of Judaism	IDBSup	Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume
FKD	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte	IE	Die Inschriften von Ephesos, ed. H. Wankel (8 vols.)
		IEJ	Israel Exploration Journal
		IG	Inscriptiones Graecae, Editio minor (Berlin, 1924-)
		IGRR	Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes (1906-)
		ILS	Inscriptiones Latinae Selectae, ed. H. Dessau (Berlin, 1892-1916)
		INJ	Israel Numismatic Journal

Inscr.	Cos The Inscriptions of Cos, ed. W. R. Paton and E. L. Hicks (1891)	JSPSup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha and Related Literature Supplement Series
Int	Interpretation	JSS	Journal of Semitic Studies
IntC	Interpretation Commentaries	JSSSup	Journal of Semitic Studies Supplement Series
IR:GR	Iconography of Religions: Greece and Rome	JTC	Journal for Theology and the Church
IRT	Issues in Religion and Theology	JTS	Journal of Theological Studies
ISBE	International Standard Bible Encyclopedia (rev. ed.)	JTS (n.s.)	Journal of Theological Studies (new series)
IVPNTC	InterVarsity Press New Testament Commentary	JTSA	Journal of Theology for Southern Africa
JAAR	Journal of the American Academy of Religion	KAV	Kommentar zu den Apostolischen Vätern
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum	KNT	Kommentar zum Neuen Testament
JAL	Jewish Apocryphal Literature Series	KP	Der Kleine Pauly, ed. K. Ziegler
JAOS	Journal of the American Oriental Society	KTAH	Key Themes in Ancient History
JBL	Journal of Biblical Literature	LAE	Light from the Ancient East, A. Deissmann
JBLMS	Journal of Biblical Literature Monograph Series	LB	Linguistica Biblica
JBR	Journal of Bible and Religion	LBS	Library of Biblical Studies
JCBRF	Journal of the Christian Brethren Research Fellowship	LCC	Library of Christian Classics
JCSR	Journal of Comparative Sociology and Religion	LCL	Loeb Classical Library
JE	Jewish Encyclopedia, ed. I. Singer (12 vols., 1925)	LD	Lectio divina
JECs	Journal of Early Christian Studies	LDSS	The Literature of the Dead Sea Scrolls
JEH	Journal of Ecclesiastical History	LEC	Library of Early Christianity
JES	Journal of Ecumenical Studies	Louw-Nida	Greek-English Lexicon, ed. J. P. Louw and E. A. Nida
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society	LR	The Library of Religion
JFSR	Journal of Feminist Studies in Religion	LSJ	Liddell-Scott-Jones, Greek-English Lexicon
JGRCJ	Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism	LTJ	Lutheran Theological Journal
JHS	Journal of Hellenic Studies	UTK3	Lexicon für Theologie und Kirche (3d ed., 1999)
JIGRE	Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt, ed. W. Horbury and D. Noy (Cambridge 1992)	LW	Luther's Works, ed. J. Pelikan and H. T. Lehmann
JWE	Jewish Inscriptions of Western Europe, ed. D. Noy (2 vols.; Cambridge, 1993, 1995)	MAPS	Memoirs of the American Philosophical Society
JJS	Journal of Jewish Studies	MAMA	Monumenta Asiae minoris antiqua
JLA	Judaism in Late Antiquity	MBCB	Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava
JNES	Journal of Near Eastern Studies	MBPAR	Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages	MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie
JPOS	Journal of Palestine Oriental Society	MCL	Martin Classical Lectures
JPT	Journal of Pentecostal Theology	MeyerK	Meyer Kommentar
JPTSup	Journal of Pentecostal Theology Supplement Series	MFC	Message of the Fathers of the Church
JQR	Jewish Quarterly Review	MHUS	Monographs of Hebrew Union College
JR	Journal of Religion	MM	J. H. Moulton and G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources (1930)
JRE	Journal of Religious Ethics	MNTC	Moffatt New Testament Commentary
JRH	Journal of Religious History	MNTS	McMaster New Testament Studies
JRS	Journal of Roman Studies	MPAT	A Manual of Palestinian Aramaic Texts
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit	MPER	Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, ed. J. Karabacek (Vienna)
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period	MPI	Monographs of the Peshitta Institute
JSNT	Journal for the Study of the New Testament	MSB	Monographic Series of Benedictina
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series	MTh	Melita Theologica
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament	MTS	Münchener theologische Studien
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series	Mus	Le Muséon
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha and Related Literature	NA ²⁶	Nestle-Aland Novum Testamentum Graece (26th ed.)
		NABPRSS	National Association of Baptist Professors of Religion Special Studies
		NAC	The New American Commentary

NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen	PG	Patrologiae Graeca, ed. J.-P. Migne (162 vols.)
NCB	New Century Bible	PGL	Patristic Greek Lexicon, ed. G. W. H. Lampe
NCIB	New Clarendon Bible	PHP	Papyrology and Historical Perspectives
NedTTs	Nederlands theologisch tijdschrift	PL	Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne (217 vols.)
Neot	Neotestamentica	PNTC	Pillar New Testament Commentary
NewDocs	New Documents Illustrating Early Christianity, ed. G. H. R. Horsley	PQ	Philological Quarterly
NGS	New Gospel Studies	PRS	Perspectives in Religious Studies
NHC	Nag Hammadi Codices	PSB	Princeton Seminary Bulletin
NHS	Nag Hammadi Studies	PSBFMI	Publications of the Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor
NIB	New Interpreter's Bible	PsVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
NIBC	The New Interpreter's Bible Commentary	PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
NICNT	The New International Commentary on the New Testament	PTSDSS	Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project QD Quaestiones Disputatae
NIDNTT	New International Dictionary of New Testament Theology	RA	Revealing Antiquity
NIGTC	New International Greek Testament Commentary	RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
NIVAC	New International Version Application Commentary	RAr	Revue archéologique
NLC	New London Commentary	RB	Revue biblique
NOHM	The New Oxford History of Music	RCSS	The Records of Civilization: Sources and Studies
NovT	Novum Testamentum	RE	Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, ed. Pauly-Wissowa
NovTSup	Supplement to Novum Testamentum	RechBib	Recherches bibliques
NRT	La nouvelle revue théologique	RelSRev	Religious Studies Review
NSBT	New Studies in Biblical Theology	RevExp	Review and Expositor
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen	RevQ	Revue de Qumran
NTC	TPI New Testament Commentaries	RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
NTCom	New Testament Commentary (Baker)	RGRW	Religions in the Graeco-Roman World
NTD	Das Neue Testament Deutsch	RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
NTG	New Testament Guides	RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
NTL	New Testament Library	RHR	Revue de l'histoire des religions
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus	RICP	Revue de l'Institut Catholique de Paris
NTP	New Testament Profiles	RILP	Roehampton Institute London Papers
NTR	New Theology Review	RLC	Roman Literature and Its Contexts
NTS	New Testament Studies	RMP	Rheinisches Museum für Philologie
NTT	New Testament Theology	RQ	Restoration Quarterly
NTTS	New Testament Tools and Studies	RSB	Religious Studies Bulletin
NumSup	Numen Supplements	RSR	Recherches des science religieuse
NVBS	New Voices in Biblical Studies	RST	Regensburger Studien zur Theologie
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis	RTL	Revue théologique de Louvain
OBT	Overtures to Biblical Theology	RTR	Reformed Theological Review
OCA	Orientalia Christiana analecta	SA	Studia Antiqua
OCd	Oxford Classical Dictionary	SAAA	Studies in the Apocryphal Acts of the Apostles
OCM	Oxford Classical Monographs	SAC	Studies in Antiquity and Christianity
OGIS	Orientalis graeci inscriptiones selectae, ed. W. Dittenberger	SacP	Sacra Pagina
OPTAT	Occasional Papers in Translation and Textlinguistics	SAJ	Studies in Ancient Judaism
OTM	Old Testament Message	SAM	Studies in Ancient Medicine
OTP	The Old Testament Pseudepigrapha, ed. J. H. Charlesworth	SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
OtSt	Oudtestamentische Studiën	SASI	Slavery and Abolition Special Issue
PAM	Palestine Archaeological Museum	SB	Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, ed. F. Preisigke et al. (1915-)
PB	Papyrological Bruxellensia	SB	Sources bibliques
PBSR	Papers of the British School at Rome	SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
PC	Proclamation Commentaries	SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity
PEQ	Palestine Exploration Quarterly	SBFLA	Studii biblici franciscani liber annuus
		SBI	Studies in Biblical Literature
		SBLASP	Society of Biblical Literature Abstracts and Seminar Papers

SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series	SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SBLEJL	Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature	SNTSU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series	SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SBLRBS	SBL Resources for Biblical Studies	SNTW	Studies in the New Testament and Its World
SBLBS	Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study	SO	Symbolae osloenses
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies	SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SBLSP	SBL Seminar Papers	SP	Studia Patristica
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers	SPB	Studia Post-Biblica
SBLSS	SBL Supplement Series	SPP	Studien zur Palaeographie und Papyruskunde
SBLSymS	SBL Symposium Series	SR	Studies in Religion
SBLTT	Society of Biblical Literature Texts and Translations	SS	Symposium Series
SBS	Stuttgart Bibelstudien	SSEJC	Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity
SBT	Studies in Biblical Theology	SSLL	Studies in Semitic Languages and Linguistics
SC	Sources chrétiennes	SSRH	Sociological Studies in Roman History
SCBO	Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxonienis	ST	Studia theologica
Schürer E.	Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.- A.D. 135), rev. and ed. G. Vermes et al. (3 vols.; Edinburgh, 1973-1987)	STBT	Studia Biblica et Theologica
SCJ	Studies in Christianity and Judaism	STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SCL	Sather Classical Lectures	STL	Studia theologica Lundensia
ScrHier	Scripta hierosolymitana	STR	Sewanee Theological Review
SCS	Septuagint and Cognate Studies	Str-B	Strack and Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament
SD	Studies and Documents	StudLit	Studia Liturgica
SDSSRL	Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature	StudNeot	Studia Neotestamentica
SE	Studia Evangelica	SubBi	Subsidia biblica
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok	SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SecCent	Second Century	SUNYSCS	SUNY Series in Classical Studies
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum (Leiden, 1923-)	SupJSJ	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
Sem	Semítica	SV	Stoicorum veterum fragmenta (4 vols.; Leipzig, 1903-1924)
SESJ	Suomen Eksegettisen Seuran Julkaisuja	SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
SFSHJ	South Florida Studies in the History of Judaism	SWJT	Southwestern Journal of Theology
SFSMD	Studia Francisci Scholten memoriae dicata	Sylog.	Sylloge Inscriptionum Graecorum, ed. W. Dittenberger (1915-1924)
SH	Studia Hellenistica	TAPA	Transactions of the American Philological Association
SHC	Studies in Hellenistic Civilization	TAVO	Tübinger Atlas des Vorderen Orients
SHJ	Studying the Historical Jesus	TB	Theologische Bücherei
SHL	Studies in the History of Linguistics	TBC	Torch Bible Commentaries
SHLS	Studies in the History of the Language Sciences	TBI	Theologische Blätter
SHR	Studies in the History of Religions	TBT	The Bible Today
SHT	Studies in Historical Theology	TC	Theological Collections
SIG ³	Sylloge Inscriptionum Graecarum (3d ed.; Leipzig, 1915-1924)	TD	Theology Digest
SJ	Studia Judaica	TDGR	Translated Documents of Greece and Rome, ed. R. K. Sherck
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity	TDNT	Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich
SJSJ	Supplements to the Journal for the Study of Judaism	TECC	Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»
SJT	Scottish Journal of Theology	TEH	Theologische Existenz heute, new series TextusThem Themelios
SJTOP	Scottish Journal of Theology Occasional Papers	TheolRev	Theological Review (Beirut)
SKKNT	Stuttgarter kleiner Kommentar, Neues Testament	THKNT	Theologische Handkommentar zum Neuen Testament
SL	Studia Liturgica	TI	Theological Inquiries
SM	Sacramentum Mundi	TJ (n.s.)	Trinity Journal (new series)

TLZ	Theologische Literaturzeitung	VTSup	Vetus Testamentum Supplements
TNTC	Tyndale New Testament Commentary	WA	Weimar Ausgabe
TOP	Theology Occasional Papers	WBC	Word Biblical Cominentary
TPG	The Presence of God	WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
TPINTC	Trinity Press International New Testament Commentaries	WF	Wege der Forschung
TQ	Theologische Quartalschrift	WTJ	Wesleyan Theological Journal
TRE	Theologische Realenzyklopädie	WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
TRu	Theologische Rundschau	WS	Women's Studies
TS	Texts and Studies	WTJ	Westminster Theological Journal
TS	Theological Studies	WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
TSAJ	Texte und Studium zum antiken Judentum	YCS	Yale Classical Studies
TSFBul	TSF Bulletin	ZBNT	Züricher Bibelkommentare: Neues Testament
TToday	Theology Today	ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
TU	Texte und Untersuchungen	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
TWOT	Theological Wordbook of the Old Testament	ZLTK	Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche
TynB	Tyndale Bulletin	ZMW	Zeitschrift für die Musikologie Wissenschaft
TZ	Theologische Zeitschrift	ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
UBSGNT	United Bible Societies Greek New Testament	ZNWB	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft Beihefte
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications	ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
UCPCS	University of California Publications in Classical Studies	ZPEB	Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible, ed. M. C. Tenney
UNDSPR	University of Notre Dame Studies in Philosophy of Religion	ZRG	Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte
USFSHJ	University of South Florida Studies in the History of Judaism	ZS:NT	Zacchaeus Studies: New Testament
USQR	Union Seminary Quarterly Review	ZSTh	Zeitschrift für Systematische Theologie
UT	Ugaritic Textbook, C. H. Gordon (1965)	ZT	Zeitschrift für Theologie und Kirche
VC	Vigiliae christianae	ZWT	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie
VCSup	Supplements to Vigiliae Christianae		
VoxEv	Vox Evangelica		
VT	Vetus Testamentum		

АВТОРЫ СТАТЕЙ

- Alexander, Loveday C. A. Доктор философии. Преподаватель Нового Завета на факультете библистики Шеффилдского университета (г. Шеффилд, Англия).
- Arnold Clinton E. Доктор философии. Профессор новозаветного языка и литературы в Тэлботской школе богословия, (г. Ла Мирада, штат Калифорния, США).
- Aune, David E. Доктор философии. Профессор Нового Завета и христианских истоков в Нотр-Дамском университете (г. Нотр-Дам, штат Индиана, США).
- Barclay, John M. G. Доктор философии. Профессор Нового Завета и христианских истоков в Университете Глазго (г. Глазго, Шотландия).
- Barnett, Paul W. Доктор философии. Отставной епископ Северного Сиднея, Англиканская церковь, Сиднейский диоцез (г. Сидней, штат Новый Южный Уэльс, Австралия).
- Barton, Stephen C. Доктор философии. Старший преподаватель Нового Завета на богословском факультете Даремского университета (г. Дарем, Англия).
- Bauckham, Richard J. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Университете св. Андрея (г. Сент-Эндрюс, Великобритания).
- Beale, Gregory K. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Уитон колледже (г. Уитон, штат Иллинойс, США).
- Beasley-Murray, George R. Доктор философии. Старший профессор интерпретации Нового Завета в Южной Баптистской богословской семинарии (г. Луисвилл, штат Кентукки, США).
- Bock Dargel L. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Даласской богословской семинарии (г. Даллас, штат Техас, США).
- Bowers, W. Paul. Доктор философии. Заместитель руководителя Аккредитационного совета по богословскому образованию в Африке (г. Найроби, Кения).
- Brauch, Manfred T. Доктор философии. Президент Восточной баптистской богословской семинарии (Винневуд, штат Пенсильвания, США).
- Bruce, F. F. Доктор богословия. Профессор библейской критики и экзегетики в Манчестерском университете (г. Манчестер, Великобритания).
- Burge, Gary M. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Уитон колледже (г. Уитон, штат Иллинойс, США).
- Campbell Williams S. Доктор философии. Заведующий отделом религиозных и богословских исследований в Уэстхилл колледже, Бирмингемский университет (г. Бирмингем, Великобритания).
- Carson, D. A. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Евангелической богословской школе Троицы (г. Дирфилд, штат Иллинойс, США).
- Charles, J. Daryl. Доктор философии. Адъюнкт-профессор религии, философии и этики в Университете Тейлора (г. Аппленд, штат Индиана, США).
- Chilton, Bruce. Доктор философии. Профессор религиоведения в Бард колледже (г. Аннандейл-на-Гудзоне, штат Нью-Йорк, США).
- Collins, John J. Доктор философии. Профессор Ветхого Завета в Йельском университете (г. Нью-Хейвен, штат Коннектикут, США).
- Cousland, J. R. C. Доктор философии. Старший преподаватель религиоведения в Университете Британской Колумбии (г. Ванкувер, провинция Британская Колумбия, Канада).
- Davidson, Peter H. Доктор философии. Научный сотрудник общины «Виноградник» (г. Стэффорд, штат Техас, США).
- DeSilva, David A. Доктор философии. Профессор Нового Завета и греческого языка в Эшлендской богословской семинарии (г. Эшленд, штат Огайо, США).
- Dillon, John M. Доктор философии. Профессор греческого языка в колледже Троицы (г. Дублин, Ирландия).
- Dockery, David. Доктор философии. Президент и профессор Центра христианских исследований в Университете Унион (г. Джексон, штат Теннесси, США).
- Draane, John W. Доктор богословия. Директор Центра по изучению христианства и современного общества в Университете Стирлинга (г. Стирлинг, Великобритания).
- Dunn, James D. G. Профессор богословия в Даремском университете (г. Дарем, Великобритания).
- Ellis, E. Ear. Доктор философии. Профессор богословия в Юго-западной баптистской богословской семинарии (г. Форт-Уорт, штат Техас, США).
- Evans, Craig A. Доктор философии. Профессор богословского колледжа Акадеия (г. Уолфвилл, провинция Новая Шотландия, Канада).
- Everts, Janet Meyer. Доктор философии. Старший преподаватель религии в Университете Надежды (г. Холланд, штат Мичиган, США).
- Fee, Gordon D. Профессор Нового Завета в Риджент-колледже (г. Ванкувер, провинция Британская Колумбия, Канада).
- Ferguson, Everett E. Доктор философии. Отставной профессор Абиленского христианского университета (г. Абилен, штат Техас, США).
- Fung, Ronald Y. K. Доктор философии. Отставной научный сотрудник и преподаватель Китайской школы богословия (Гонконг).
- Geddert, Timothy J. Доктор философии. Адъюнкт-профессор Нового Завета, Библейская семинария братьев меннонитов (Фресно, Калифорния, США).

- Giles, Kevin N. Доктор богословия. Настоятель церкви св. Михаила в Норт-Карлтоне (Австралия).
- Green, Joel B. Доктор философии. Профессор новозаветной интерпретации в Богословской семинарии Эсбери (г. Уилмор, штат Кентукки, США).
- Guthrie, Donald. Доктор философии. Преподаватель Нового Завета и заместитель ректора Лондонского библейского колледжа (г. Нортвуд, Англия); умер в 1992 г.
- Hafemann, Scott J. Доктор богословия. Профессор Нового Завета в Богословской семинарии Гордона-Конуэлла (Саут-Хэмптон, Массачусетс, США).
- Hagner, Donald A. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Богословской семинарии Фуллера (г. Пасадена, штат Калифорния, США).
- Hansen, Walter, G. Доктор богословия. Директор Института глобальных исследований, старший преподаватель Нового Завета в Богословской семинарии Фуллера (г. Пасадена, штат Калифорния, США).
- Hawthorne, Gerald F. Доктор философии. Отставной профессор греческого языка и экзегетики Нового Завета в Уитон колледже (г. Уитон, штат Иллинойс, США).
- Hurtado, Larry W. Доктор философии. Профессор языка, литературы и богословия Нового Завета в Эдинбургском университете (г. Эдинбург, Великобритания).
- Keener, Craig S. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Восточной баптистской богословской семинарии (Винневод, штат Пенсильвания, США).
- Kim, Seouon. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Богословской семинарии Фуллера (г. Пасадена, штат Калифорния, США).
- Kreitzer, Larry J. Доктор философии. Преподаватель Нового Завета в Колледже Риджентс Парк, Оксфордский университет (г. Оксфорд, Великобритания).
- Kroeger, Catherine C. Доктор философии. Аджункт-профессор исследований в области христианского служения в Богословской семинарии Гордона-Конуэлла (г. Саут-Хэмптон, штат Массачусетс, США).
- Kruse, C. G. Доктор философии. Координатор аспирантских исследований в Библейском колледже Виктории (г. Лилидейл, штат Виктория, Австралия).
- Laansma John C. Доктор философии. Старший преподаватель Библии в Библейском институте Мооди (г. Чикаго, штат Иллинойс, США).
- Lane, William L. Доктор богословия. Профессор библеистики в Сиэтлском Тихоокеанском университете (г. Сиэтл, штат Вашингтон, США).
- Levison, John R. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Сиэтлском Тихоокеанском университете (г. Сиэтл, штат Вашингтон, США).
- Lincoln Andrew T. Доктор богословия. Старший преподаватель Нового Завета в Уиклифф колледже в Торонто (Онтарио, Канада).
- Luter A. Boyd, Jr. Доктор богословия. Аджункт-профессор Библии в Кедарвилльском колледже (штат Огайо, США).
- Marshall, I. Howard. Доктор философии. Профессор новозаветной экзегетики в Абердинском университете (г. Абердин, Шотландия, Великобритания).
- Martin, Ralph P. Доктор философии. Почетный научный сотрудник Богословской семинарии Фуллера (г. Пасадена, штат Калифорния, США).
- Mason, Steve. Доктор философии. Профессор гуманитарных наук в Йоркском университете (г. Торонто, провинция Онтарио, Канада).
- McGrath, Alistair E. Доктор философии. Ректор Уиклифф-холла, профессор исторического богословия в Оксфордском университете (г. Оксфорд, Великобритания).
- McKnight, Scot. Доктор философии. Профессор религиоведения в Норт-Паркском университете (г. Чикаго, штат Иллинойс, США).
- Michaels, J. Ramsey. Доктор богословия. Профессор религиоведения в Юго-западном университете штата Миссури (г. Спрингфилд, штат Миссури, США).
- Morris, Leon. Доктор философии. Заслуженный отставной директор Ридли колледжа в Мельбурне (г. Мельбурн, штат Виктория, Австралия).
- Mott, Stephen C. Доктор философии. Пастор Кочесеттской объединенной методистской церкви (г. Уэст Бриджуотер, штат Массачусетс, США).
- Motyer, S. Доктор философии. Преподаватель Лондонского библейского колледжа (Лондон, Великобритания).
- Newman, Carey C. Доктор философии. Директор издательства Университета Бейлора (г. Вако, штат Техас, США).
- Noz, David. Доктор философии. Преподаватель на филологическом факультете Уэльского университета (г. Лампетер, Великобритания).
- O'Brien, Peter T. Доктор философии. Старший научный сотрудник Богословского колледжа Мура (г. Ньютаун, штат Новый Южный Уэльс, Австралия).
- Oakman, Douglas E. Доктор философии. Аджункт-профессор религии в Тихоокеанском лютеранском университете (г. Такома, штат Вашингтон, США).
- Onesti, Karen L. Аспирант, пастор Объединенной методистской церкви в Ранкокас-Мейсонвилле (штат Нью-Джерси, США).
- Paige, Terence P. Доктор философии. Аджункт-профессор Нового Завета в Хоутонском колледже (г. Хоутон, штат Нью-Йорк, США).
- Patzia, Arthur G. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Богословской семинарии Фуллера (Северная Калифорния, Менло парк, штат Калифорния, США).
- Pearson, Sharon Clark. Доктор философии. Аджункт-профессор Нового Завета в Азузском Тихоокеанском университете (г. Азуза, штат Калифорния, США).
- Porter, Stanley E. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Суррейском университете (Лондон, Великобритания).
- Scott, James M. Профессор религиоведения в Западном университете

- те Троицы (г. Лэнгли, провинция Британская Колумбия, Канада).
- Schreiner, Thomas R. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Южной баптистской богословской семинарии (г. Луисвилль, штат Кентукки, США).
- Seifrid, Mark A. Доктор философии. Адъюнкт-профессор Нового Завета в Южной баптистской богословской семинарии (г. Луисвилль, штат Кентукки, США).
- Silva, Moisés. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Вестминстерской богословской семинарии (г. Филадельфия, штат Пенсильвания, США).
- Simpson, John W. Jr. Доктор философии. Редактор издательства «William B. Eerdmans» (г. Гранд Рапидс, штат Мичиган, США).
- Stamps, Dennis L. Доктор философии. Руководитель курса по подготовке пасторов, Ассоциация Квинс по экуменическому богословскому образованию (г. Бирмингем, Великобритания).
- Stanton, Graham N. Доктор философии. Профессор богословия в Кембриджском университете (г. Кембридж, Великобритания); умер в 2009 г.
- Stegner, W. Richard. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Евангелической богословской семинарии Гаррета (г. Эванстон, штат Иллинойс, США).
- Strange, James F. Доктор философии. Профессор религиоведения в Университете Южной Флориды (г. Тампа, штат Флорида, США).
- Sumney, Jerry L. Доктор философии. Адъюнкт-профессор Библии в Лексингтонской богословской семинарии (г. Лексингтон, штат Кентукки, США).
- Thielman, Frank S. Доктор философии. Пресвитерианский профессор богословия в Богословской школе Бисона (г. Бирмингем, штат Алабама, США).
- Tidball, Derek J. Доктор философии. Руководитель миссионерского отдела в Баптистском союзе Великобритании (г. Дидкот, Оксфордшир, Англия).
- Travis, Stephen H. Доктор философии. Заместитель ректора в колледже св. Иоанна (г. Ноттингем, Великобритания).
- Trebilco, Paul R. Доктор философии. Адъюнкт-профессор и декан факультета богословия и религиоведения в Отагском университете (г. Данедин, Новая Зеландия).
- Verhey, Allen D. Доктор философии. Профессор религии в Университете Надежды (г. Холланд, штат Мичиган, США).
- Wagner, J. R. Доктор философии. Старший преподаватель Нового Завета в Принстонской богословской семинарии (г. Принстон, штат Нью-Джерси, США).
- Wall, Robert W. Доктор богословия. Профессор христианских Писаний в Сиэтлском Тихоокеанском университете (г. Сиэтл, штат Вашингтон, США).
- Watson, Duane F. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Малоун колледже (г. Кантон, штат Огайо, США).
- Webb, Robert L. Доктор философии. Адъюнкт-профессор Нового Завета в Богословском колледже Макмастера (г. Гамильтон, провинция Онтарио, Канада).
- Wilcox, Max. Доктор философии. Адъюнкт-профессор античной истории в Университете Макуайри (г. Сидней, штат Новый Южный Уэльс, Австралия).
- Wilson, Walter T. Доктор философии, старший преподаватель Нового Завета богословского факультета университета Эмори (Атланта, Джорджия, США).
- Wainwright, Geoffrey. Доктор богословия. Профессор христианского богословия в Университете Дьюка (г. Дарем, штат Северная Каролина, США).
- Witherington, Ben, III. Доктор философии. Профессор Нового Завета в Богословской семинарии Эсбери (г. Уилмор, штат Кентукки, США).
- Yamauchi, Edwin M. Доктор философии. Профессор истории в Университете Майами (г. Оксфорд, штат Огайо, США).

А

АДАМ И ХРИСТОС (В ПОСЛАНИЯХ ПАВЛА)

Хотя в посланиях Павла ссылки на ветхозаветный образ Адама отнюдь не являются исчерпывающими, они имеют очень большое значение, так как образ этот служит для передачи глубочайших богословских истин, связанных с браком, грехом, смертью, человеческой природой и эсхатологической надеждой. Еще важнее то, что «Адам» выступает в качестве богословского коррелята в христологии Павла, где Адам и Христос показаны как две стороны аналогии, детально изложенной как в Рим 5, так и в 1 Кор 15.

Эта аналогия представляет Адама и Христа как телесных «возглавителей» двух противоположных порядков существования и может рассматриваться как один из самых обличительных приемов, с помощью которых апостол выражает свое богословие: Адам воплощает падшее человечество, а Христос воплощает человечество искупленное. В этих двух сюжетах мы видим пересечение нескольких ключевых линий богословия, а именно: антропологии, христологии, сотериологии и экклезиологии. Вследствие того факта, что аналогия «Адам-Христос» объединяет такое множество ведущих тем Павла, можно сказать, что она касается самой сокровенной сути его мышления. Именно из-за своего центрального значения эта аналогия долгое время оставалась в фокусе новозаветных исследований.

1. Адам: родовый смысл имени.
2. Адам: историческая фигура.
3. Адам: типологический образ.
4. Адам и образ Бога.
5. Адам и Тело Христа.

1. Адам: родовый смысл имени

Имя Адам встречается в паулинистском корпусе только семь раз (Рим 5:14 [дважды]; 1 Кор 15:22, 45 [дважды]; 1 Тим 2:13, 14), хотя отдельные ученые склонны полагать, что некоторые более общие рассуждения о «человеке» (*anthropos*) также относятся к теме Адама, составляющей как бы фон мышления Павла. Причина этого в том, что еврейское слово *ādām* может означать не только «Адама» как индивидуума, но и «человеческий род» в целом.

Вполне верно было бы рассматривать использование Павлом образа Адама и имени «Адам» в тесной связи с некоторыми другими антропологическими образами и выражениями, которые он применяет для передачи христианского опыта, новой жизни, обретаемой в Иисусе Христе. Среди них — «ветхий (старый) человек/новый человек» (Рим 6:6; Кол 3:9-10; Еф 2:15; 4:22-24); «внешний человек/внутренний человек» (2 Кор 4:16; Рим 7:22; Еф 3:15); «телесный человек/духовный человек» (2 Кор 2:14-16). С этим широким — антропологическим — значением слова «Адам» связаны те пассажи, где Павел использует местоимение «Я» таким образом, словно подразумевает адамово человечество, или человечество вне того нового опыта, который верующие обрели во Христе (см. Во Христе). Хороший пример тому мы находим в Рим 7:7-25, где апостол, похоже, использует слово «Я» в телесном смысле, отчасти совпадающим с родовым смыслом более конкретной темы Адама.

Почти определенно можно сказать, что рассказ в Быт 2-3 лежит в основе использования Павлом образа Адама в своих посланиях и составляет их фон. Тот же интерес к фигуре Адама можно обнаружить и во многих других иудейских и христианских документах первого века, включая сюда 4 Езд., 2 Вав и Апокалипсис Моисея, как справедливо заметил Дж. Р. Левисон. Размышления на тему Адама хорошо засвидетельствованы также в кумранских материалах и в писаниях Филона Александрийского, современника Павла. В свете того факта, что образ Адама постоянно фигурирует в гностических текстах, таких как тексты из Наг-Хаммади, некоторые ученые попытались найти связь между темой Адама и гностическими идеями «второго человека». Большинство ученых эта попытка одобрена не была, поскольку очевидность говорит, возможно, об обратном влиянии (более вероятно, что библейская тема была подхвачена более поздними гностическими писателями; см. Гностицизм).

Все эти немаловажные «фоновые» документы помогают нам понять тот интерес, который предание об Адаме, первом сотворенном человеческом существе, вызывало у античных писателей, а также и то, что именно побуждало их полагаться на это предание и

как они представляли его в своих текстах. Если мы это учитываем, то обсуждение у Павла данной темы кажется вполне согласующимся с другими документами его эпохи, хотя специфическая связь ее истолкования Павлом с христологией отличает его трактовку от остальных. Видимо, Павел был первым, кто описал Иисуса Христа как «последнего (второго) Адама» (1 Кор 15:45-47), и такое описание недвусмысленно указывает на эсхатологический характер мысли апостола.

2. Адам: историческая фигура

Очевидно, многие люди первого века считали Адама первым историческим лицом; этим объясняется, почему Иуд 14 (цитируя 1 Ен 1:9) описывает Еноха как принадлежащего к «седьмому поколению от Адама». Подобную же идею предлагает Лука, когда включает Адама в родословную Иисуса (Лк 3:38). Похоже, апостол Павел считал историчность Адама как первого сотворенного человека чем-то само собой разумеющимся, хотя эта историчность не является пунктом первой важности в двух главных текстах Павла, обсуждающих тему «Адам/Христос».

2.1. Адам (и Ева) как этические примеры. Однако в корпусе посланий Павла историчность Адама (и Евы), видимо, подразумевается в учении об отношениях между мужчиной и женщиной, а — в более широком смысле — о той связи, которая существует между Христом и Церковью. Сходным образом фигуры Адама и Евы скупо используются в посланиях Павла, когда он рассматривает первенство в божественном порядке творения. В обоих случаях Адам и Ева играют особо выдающуюся роль как этические примеры, хотя историчность первого мужчины и первой женщины допускается, видимо, в интересах этической аргументации. Использование Адама (и Евы) как этических моделей предвещает в еще большей степени типологическое применение образа Адама в рамках аналогии «Адам/Христос» в Рим 5 и в 1 Кор 15.

2.1.1. Адам (и Ева): брак и супружеские роли. В 1 Кор 6:16 Павел ссылается на рассказ об Адаме и Еве, цитируя Быт 2:24. Хотя имена первой супружеской пары здесь не упоминаются, ясно, что она выступает в качестве основной этической модели, показывающей, какими должны быть в жизни Церкви взаимоотношения между супругами. Павел подчеркивает здесь важность и святость супружеского союза мужчины и женщины, увещая христиан Коринфа вести более достойный образ жизни и убеждая их в том, что они — часть Тела Христова (см. Тело Христово). Рассказ об Адаме и Еве также подразумевается в Еф 5:22-33, где Павел дает советы, касающиеся супружеских отношений. Этот фрагмент снова строится на ВЗ-ных образах Адама и Евы и на осмыслении их единства с той «тайной», которая существует между Христом и Церковью (см. особенно Еф 5:32).

2.1.2. Адам (и Ева): грех и порядок творения. В 1 Тим 2:13-14 также демонстрирует явное доверие апостола к рассказу об Адаме и Еве в Быт 2-3. В части, посвященной этическому наставлению (1 Тим 2:9-15), он

обращается к истории Адама и Евы в Книге Бытия, ища поддержки со стороны Писания в своем осмыслении того порядка первенства в творении, который установлен между мужчиной и женщиной. Подчеркивается, что Адам был сотворен первым (1 Тим 2:13) и что Ева в райском саду первая поддалась искушению (1 Тим 2:14). Адам и Ева призваны послужить нормой взаимоотношений мужчины и женщины, а также иллюстрацией того, что может быть, если последующие люди станут придерживаться надлежащего порядка первенства. Словом, 1 Тим представляет Адама и Еву особым образом — как средство регулирования поведения в церковной жизни, в частности в церковных практиках богочитания. Адам и Ева взяты из прошлого в качестве этических примеров для следования (как в случае должного подчинения Евы Адаму на основании ее зависимости от него в порядке творения), а также — в качестве таких моделей поведения, которых следует избегать (как в случае с соблазнением Евы и с последствиями ононого). И опять историчность рассказа в Книге Бытия в этой его этической экспликации, похоже, принимается на веру.

3. Адам: типологический образ

Если мы обратимся к уместным здесь фрагментам Рим 5 и 1 Кор 15, то увидим, что в них Павел дает намного более широкий и сложный образ Адама. Здесь акцент перемещается с Адама как всего лишь исторической фигуры на Адама как на персонаж типологический и прообразовательный в отношении Иисуса Христа (в Рим 5:14 об Адаме говорится как об «образе», греч. *typos*, «тип»). Комментируя значение фигуры Адама для мысли апостола, Ч. К. Барретт отмечает, что «в понимании Павла история концентрируется в узловых точках и кристаллизуется в выдающихся личностях — в людях, замечательных самих по себе, но в еще большей степени — как символические образы» (Barrett, 5). Так, мы видим, что в Рим 5 и в 1 Кор 15 Павел сопоставляет Адама и Христа и использует некоторые характерные особенности ветхозаветного фона для передачи христологических истин об Иисусе Христе, который объемлет в себе все человечество. Мы даже можем сделать вывод, что Павел понимал христианское искушение как переход от бытия «в Адаме» к бытию «во Христе» — как спасительное движение из одной сферы существования, из одного плана жизни в другой. Учитывая, что богословие Павла есть результат определенной эсхатологической настроенности (см. Эсхатология) и что оно делает акцент на новом творении, вытесняющем старое (см. Творение), следует рассматривать тему «Адам/Христос» как выражение учения Павла о том, что Р. Скроггс называет «эсхатологическим человечеством».

3.1. Адам и эсхатологическое человечество. 1 Кор 15 — это завершенное в самом себе рассуждение о воскресении из мертвых, основная задача которого — не столько доказать ту истину, что Иисус воскрес (так как это уже подразумевается само собой), сколько разъяснить ее смысл верующим. Следовательно, эта глава посвящена

реальности Христова воскресения и ее значению в жизни христиан. В рамках этого рассуждения аналогия «Адам/Христос» эксплицитно применяется в двух местах: в 1 Кор 15:20-22 и в 1 Кор 15:44-49. Воскресение Христа — это событие, которое знаменует и образует Его бытие как «начатка усопших» (1 Кор 15:20, 33); аналогия «Адам/Христос» изначально приводится в связь именно с этой идеей. М. Тралл предположил, что христологическая дискуссия, развернувшаяся в Коринфе, возникла вследствие введения Павлом мотива Адама и неверного понимания его коринфской церковью. Это предположение далеко от реальности, так как допускает колебания в мысли Павла, намного более уверенной в себе, чем думает Тралл.

3.1.1. *Христос как последний Адам: «начаток».* Впервые аналогия «Адам/Христос» вводится утверждением (1 Кор 15:20), основанным на сообщении о воскресении Христа в 1 Кор 15:3-5. Во второй половине стиха 1 Кор 15:20 смысл воскресения Христа расширяется — Христос есть также и «начаток усопших». Тем самым в рассуждение о воскресении Христа вводится новый момент, а именно — единство воскресшего Господа с теми, кто верует в Него. Тела воскресения у искупленных (важно отметить, что вся дискуссия сфокусирована на этом «соматическом» моменте) должны соответствовать воскресшему Телу Христову (и происходить от него) точно так же, как урожай соответствует первым плодам, начаткам (и собирается из них).

Еще более расширяется и разъясняется связь между Христом и Его верными с помощью используемой Павлом аналогии «Адам/Христос». Типология Адама/Христа становится показателем достоверности воскресения общины верных и, по словам Й. Ламбрехта, устанавливает «временную, а также и причинную» связь между Господом и верующими в Него. В 1 Кор 15:21-22 Павел вводит двойной параллелизм, показывающий эту связь:

- 21а Ибо, поскольку чрез человека — смерть,
- 21б чрез Человека и воскресение мертвых.
- 22а Ибо, как в Адаме все умирают,
- 22б так и во Христе все будут оживотворены.

Два стиха следует воспринимать вместе, так как во втором объясняется смысл первого. Заложенная в аналогии эсхатологическая перспектива демонстрируется с помощью глагола в пассивной форме в 1 Кор 15:22б.

Вызывает определенные споры всеобщее спасение, как бы подразумеваемое в 1 Кор 15:22. Насколько однозначно следует понимать слово «все», дважды употребленное в 1 Кор 15:22? Имеет ли Павел в виду окончательное спасение всего человечества во Христе так же, как он утверждает смерть человечества в Адаме? Большинство комментаторов согласны в том, что подобная идея несовместима с остальными идеями Павла; на протяжении всего послания Павел говорит о погибающих (1 Кор 1:18; 3:17; 5:13; 6:9; 9:27). В свете этого факта мы, кажется, вынуждены ограничить по смыслу обе (во всяком случае, вторую) предикации «все» в 1 Кор 15:22 и понять их лишь как

определения к сочетаниям «в Адаме» и «во Христе». Тогда мы сможем истолковать данный стих следующим образом: «все, кто в Адаме, умирают, а все, кто во Христе, будут оживотворены».

3.1.2. *Христос как последний Адам: Дух животворящий.* 1 Кор 15:45-49 — это цитата из мидраша на Быт 2:7. Данный раздел строится на утверждении Павла, сделанном в 1 Кор 15:44б: «Если есть тело душевное, есть и духовное». Этим утверждением, в свою очередь, резюмируется предшествующий фрагмент 1 Кор 15:35, в котором обсуждается природа тела воскресения. Павел говорит здесь о *sōma psychikon* («душевном теле») и о *sōma pneumatikon* («духовном теле»), деятельно оспаривая своих коринфских оппонентов (Dunn 1973). Точная идентификация этих оппонентов оставалась долгое время предметом крупной научной дискуссии. Однако Б. Пирсон установил, что именно понимание этими оппонентами терминов *pneumatikos/psychikos* было одним из пунктов разногласия между ними и Павлом. В 1 Кор 15:45-49, как раз пытаясь объяснить связь между этими двумя *sōmata* («телами») — *pneumatikos* и *psychikos*, Павел и прибегает еще раз к аналогии «Адам/Христос».

Павел цитирует Быт 2:7 по LXX, добавляя слова «первый» и «Адам» к ВЗ-ному тексту, чтобы — в 1 Кор 15:45б — установить типологический контраст между Адамом и Христом: «последний Адам [стал] духом животворящим». Устанавливая этот контраст, Павел обращается к вопросу о «телах» физического и духовного существования, что нетрудно увидеть по использованию определенных артиклей среднего рода в 1 Кор 15:46 (перед словом «тело») вместо артиклей мужского рода (которые указывали бы на «человека»). Дело в том, что Адам, имея «физическое тело», стал также и «душою живою»; Христос же, став «духовным телом», стал также и «духом животворящим». Павел здесь не просто делает антропологическое утверждение о Христе как «последнем Адаме»; он идет намного дальше. Он также делает христологическое утверждение о воскресшем Господе, который явил себя в Церкви как возрождающий Дух. В подкрепление этой мысли взят пассаж из Книги Бытия, но, как замечает Н. Т. Райт, связь этого христологического пункта с первоначальным рассуждением о «духовном теле» не прямо очевидна.

Поэтому использование Павлом аналогии «Адам/Христос» в каком-то смысле не вполне последовательно. Называя Христа «духом животворящим», Павел подразумевает действие Христа в Церкви, что не имеет никакой параллели в той части аналогии, которая относится к Адаму. Фактором, побудившим Павла применить данную аналогию, было его желание показать, что существует связь между Адамом и остальным человечеством. Но чудо, совершенное Богом для человечества через Христа, столь велико, что аналогия «Адам/Христос» потерпела неудачу. Апостол использовал ее в той мере, в какой она была ему полезна, с целью показать солидарность обоих Адамов с теми, кто последует за каждым из них, но, когда она не

смогла больше сообщать и вносить в себя ту энергию Христовой вести, что преображает жизнь верующих, апостол от нее отказался.

Очень важно то, что за обеими ссылками на аналогию «Адам/Христос» в 1 Кор (1 Кор 15:21 и 1 Кор 15:45) следуют пассажи, в которых говорится об Иисусе Христе в возвышенных тонах и в которых иногда выражается понимание Павлом предсуществования. Так, в 1 Кор 15:25-28 для христологических целей используются Пс 8:7 и Пс 109:1, а в 1 Кор 15:47-49 имеются ссылки на «небесного человека». В таком случае возникает вопрос: есть ли какая-то связь между тем, что Павел называет Иисуса Христа «последним Адамом», и возвышенным описанием небесного человека в 1 Кор 15:25-28 и в 1 Кор 15:47-49? Если такая связь есть, то можно было бы понять, как соотносятся друг с другом адамическое богословие Павла и его же вера в предсуществование Христа — или даже смутным образом «Сына человеческого». Многие (например, Дани) видят здесь чистое умозрение, вытесняющее очевидность; тут следует продвигаться вперед с осторожностью. В любом случае мы не должны позволить соблазнительному вопросу о связи между идеями о предсуществовании и возвышенным описанием небесного человека отвлекать нас от сущностно эсхатологического характера аналогии «Адам/Христос», как она присутствует в послании.

3.2. Адам и происхождение греха. Как в иудаизме, так и в христианстве образ Адама был одним из главных пунктов рассуждений о человеческой греховности большей частью из-за повествования в Быт 3. Среди Павловых посланий Рим 5:12-21 содержит наиболее полную трактовку этой темы. Этот фрагмент оказывал огромное влияние на христианское богословие в течение веков, и многие интерпретаторы пытались измерить глубины учения апостола о грехе. Ясно, что Павел связывает вхождение греха и смерти в мир с преступлением Адама. Хотя в Рим 5 он (по-видимому) мыслит Грехопадение исторически, вполне очевидно, что он подразумевал нечто намного большее, нежели историческую оценку Адама и его бунта. В самом деле, в Рим 5:12-21 Павел использует и акцентирует образ Адама протологически (обращая вспять, к началу). Адам служит средством описать вхождение греха и смерти в мир и (в широком смысле) то состояние, в котором оказалось человечество после этого первого преступления. В Рим 5 происходит смещение акцента с Адама и Христа как воплощенных личностей на их действия.

Это не означает, что вся перспектива Рим 5 просто обращена вспять, ведь в то же время тут есть некий реальный смысл, в котором все, что произошло в Адаме, превзойдено тем, что произошло в последнем Адаме — Иисусе Христе. Как Павел говорит в Рим 5:14, Адам есть «прообраз Имеющего придти». Акту Адамова непослушания противопоставляется акт Христова послушания, несущий с собой обетование будущей жизни в новом творении. Действительно, в Рим 5:15-21, основательно выстраивая свою аргументацию, Павел решительно

старается сделать очевидным, что Иисус Христос полностью устранил негативные последствия Адамова преступления: преступлению Он противопоставил послушание, осуждению — оправдание, смерти — жизнь. Всяду используется аргументация *a minori ad maius* («от меньшего к большему»), и акцентируется та важнейшая истина, что грех и его последствия преодолены благодатью Божьей во Христе. Однако протологическое измерение аналогии «Адам/Христос» выступает здесь иным образом, нежели в 1 Кор 15.

Тот факт, что Рим 5:12 в греческом тексте представляет собой незаконченное высказывание, приводил к самым разным попыткам истолковать направление, в котором движется аргументация Павла. Как отметил Ф. В. Данкер, часть этой дилеммы связана с трудностью решить, что именно предшествует относительному местоимению *hō* («он; этот» (греч.). — *Прим. пер.*) в датальном падеже: грех, смерть, Адам или ничто из этого; но предлог *epi* [*epi*] придает фразе смысл «по этой причине», «потому что» (имеется в виду оборот «в котором все согрешили» — *epi hō pantes hēmarton*; можно понять его и как «из-за которого, из-за чего все согрешили» (Рим 5:12). — *Прим. пер.*). Вдобавок, августиновская передача Рим 5:12 как «в ком (котором) все согрешили» (лат. *in quo omnes peccaverunt*) много веков — хорошо или плохо — управляла церковно-богословской интерпретацией, виденной именно в Адаме субъекта грехопадения. К. И. Б. Крэнфилд перечисляет всего шесть возможных истолкований Рим 5:12d и замечает, что в церковной истории можно найти основание для каждого из них. Г. Боннер выражает сожаление, что Августин «сосредоточился не на богатом и глубоком смысле противопоставления между двумя Адамами, а на мрачной теории об участии еще не родившегося человечества в первом грехе Адама» (Bonner, 247).

Важно отметить, что Павел не говорит об Адаме как о том, через кого грех вошел в мир, но и не сообщает нам о том, каким образом грех передается от одного поколения к другому. Эта механика остается необъясненной, заявляется лишь, что «все человечество согрешило» (таково более верное прочтение Рим 5:12). Об ответственности Адама за вхождение греха в мир Павел говорит параллельно с утверждением, что каждый индивидуум (он или она) ответственен за присутствие греха в своей жизни. Согласно Павлу, действуют оба момента: как личная вина и ответственность, так и всеобщая вина и всеобщее согрешение в Адаме. Этот парадокс выявляется по мере того, как мысль Павла свободно движется от подчеркнутого личностного утверждения в Рим 5:12 («потому что все люди согрешили») к более детерминистскому утверждению в Рим 5:19 («через непослушание одного человека грешными стали многие»). В учении Павла слышится эхо 2 Вар 54:15, 19: «Ибо хотя Адам согрешил первым и навлек смерть на всех тех, кого еще не было в его время, все же каждый, кто был рожден от него, уготовал себе грядущую муку (...) Адам, следовательно, виноват только по отношению к себе самому, но каждый из нас стал сам себе Адамом».

4. Адам и образ Бога

Адамитское богословие играет важную роль и в некоторых других пассажах посланий Павла; среди них следует отметить гимнические фрагменты Флп 2:6-11 и Кол 1:15-20, а также 2 Кор 4:4, где об Иисусе Христе говорится как об «образе Божьем». Тут подоплека из ВЗ: Адам — это тот, кто сотворен «по образу Божьему» («образ» передан словом *morphē* в Флп 2:6 и словом *eikōn* в Кол 1:15 и 2 Кор 4:4). В этом пункте рассуждений появляется также описание «славы Божьей (или человеческой)». Это слияние образности с описанием не так давно привело некоторых ученых к мысли, что обнаруживаемое повсюду в посланиях Павла преобладание терминологии «образа Божьего» есть еще одно выражение адамитского богословия. Дж. Д. Г. Дани, например, в 1980 году настаивает именно на таком понимании гимна в Флп 2:6; М. Д. Хукер считает, что адамитский мотив лежит в основе Рим 1:18-32, где апостол описывает тяжелое положение человечества в терминах грехопадения Адама. А. Дж. М. Уэддерберн предлагает некоторые уточнения к предположению Хукера. Кроме того, можно как-то оправдать точку зрения, согласно которой падение Адама лежит и в основе заявления Павла в Рим 3:23.

4.1. Образ Божий: природа и существование в Рим 5. С этой темой вплотную связано рассмотрение того, как сотворенность «по образу Божьему» характеризует человеческую природу и существование. Эта тема довольно долго занимала внимание комментаторов, многие из которых, подобно Ж. Кальвину (как отмечает Р. Принс), пристально изучали освещение данного вопроса в посланиях Павла. Интересно отметить, что вся глава Рим 5, особенно аналогия «Адам/Христос» в Рим 5:12-21, является в этом отношении решающей.

В этом пункте полезно сопоставить интерпретации Рим 5, предпринимаемые К. Бартом и Р. Бульмманом, сосредоточенные соответственно на христологической и антропологической составляющих указанной аналогии. Так, Барт акцентирует в ней христологический элемент и рассматривает весь пассаж как сущностное описание существования человечества. Коротко говоря, все дело в том, как мы понимаем эту сотворенность человечества (Адама) «по образу Божьему». В Адаме или же во Христе мы действительно видим «образ Божий»? Начинаем ли мы с Христа и движемся ли к истолкованию человечества как образа Христа (позиция Барта)? Или мы начинаем с человечества и движемся к истолкованию Христа как истинного выражения того, в чем заключается смысл Божьего образа (позиция Бульмана)?

Эти два подхода в какой-то мере зависят от понимания того, каким способом «прилажены» друг к другу две половины Рим 5 (Рим 5:1-11 и Рим 5:12-21). Так, Барт эффективно помещает Рим 12-21, где содержится описание человечества в Адаме, в пределы Рим 1-11, где говорится о реальном состоянии человечества во Христе. Бульман понимает Рим 5:12-21 как описание образа жизни, мотивируемого

тем образцом веры, который запечатлен во Христе, и подчеркивает, что Рим 5:1-11 касается парадоксального существования верующих в надежде. Другими словами, Рим 5:12-21 воспринимается как более полное выражение этой жизни верующих, и лишь в этот момент христологическая компонента, так сказать, вводится в схему.

4.2. Образ Божий: стадии истории спасения. Другой способ выразить это сущностное отличие истолкования человечества (будь то человечество в Адаме или же во Христе) как творимого «по образу Бога» — через демонстрацию последовательных стадий истории спасения. Эсхатологическая система отсчета, лежащая в основе мышления Павла, подразумевает, что, в свете Христова воскресения, старая эра уступает новой, как показывает такой фрагмент, как 2 Кор 5:17.

Дж. А. Цислер выражает эту последовательность в виде трехчленной схемы: «изначальное состояние — грехопадение — восстановленное состояние». Такая схема явно тяготеет к интерпретации, предложенной Бульмманом. Однако, как затем показывает Цислер, взгляд Павла на человечество столь сильно устремлен к эсхатологическому видению Последнего Адама, что подобная трехчленная схема оказывается неприменимой к каким-либо рассуждениям Павла. Он отмечает, что Павел нигде не говорит об Адаме в терминах его бытия «в образе Божьем», и на этом основании предполагает, что к центральному учению Павла более применима двухчленная схема. Она позволяет проследить историю спасения как более простое движение (падение — восстановление) и тяготеет, скорее, к интерпретации, предложенной Бартом.

Оправдан ли такой разрыв между Адамом и Христом как образом Бога? Идеи Цислера нуждаются в некотором корректировании с помощью более строгого рассмотрения 1 Кор 11:3-9, где Павел использует рассказ о творении из Книги Бытия для установления подобающего поведения мужчин и женщин, в частности, говоря, что женщины должны во время богослужения покрывать голову. Ключевой стих 1 Кор 11:7 — это: «И как муж не должен покрывать себе голову, будучи образом и славой Бога, — так и жена есть слава мужа». Павел тут проявляет некоторую гибкость в использовании понятия «образ Божий», с уверенностью приспособивая его, когда нужно, к своим целям, даже не обязательно, как отмечает Цислер, в сотериологическом контексте. Тем не менее, мы не должны упустить в этом стихе скрытого адамитского мотива — Павел хочет сказать, что человек, то есть каждое человеческое существо, так же несет в себе образ и славу Бога, как и первый Адам.

Это не означает отрицания того, что, согласно Павлу, есть некий точный смысл, в котором слава человечества как образ Бога обретает свое исполнение во Христе. В Флп 3:20-21 мы находим это ясно выраженным в терминах преображения верующих из «тела уничижения» в «тело Его (Христа) славы», а в Рим 8:29 верующий описывается как тот, кто «подобен образу Сына Божьего».

4.3. Образ Божий: христофания. Возможно ли определить истоки понимания Павлом Иисуса Христа в терминах Последнего Адама и его соотношения с мотивом «образа Божьего»? Кажется, есть тесная взаимосвязь между образной христофанией и описаниями воскресшего Господа Иисуса Христа, основанная на ВЗ-ной традиции богоявления (теофании) и описываемая собственно как христофания. Это означает, что пассажи, в которых Павел описывает или намекает на свой опыт обращения и на явление ему Христа, можно воспринимать как дополнение к адамической христологии; по этой причине такие пассажи, как 1 Кор 9:1, 15:8-10, 2 Кор 3:4-6, Гал 1:13-17 и Флп 3:4-11 вводятся в обсуждение и побуждают думать, что в их основе лежит тема Адама. С. Ким доказывает, что тем самым сводятся воедино две различных основы христологической мысли Павла — христология Премудрости и христология Образа, и обе они соединяются в личности Иисуса Христа, Второго Адама в понимании Павла.

5. Адам и Тело Христа

Поскольку Павел рассматривает человечество как воплощенное и в Адаме, и во Христе — соответственно неискупленное и искупленное, — он обнаруживает концептуальное совпадение (или способствует таковому) между адамическим богословием и представлением о Телесном Христе (см. Тело Христово). Иными словами, это Тело Христа состоит из верующих, совокупность которых образует единое человечество, человечество последнего Адама. Хотя в обсуждаемых здесь ключевых текстах нет явной ссылки на Адама, ясно, что падшее Адамово человечество духовно восстанавливается (Еф 1:10) во Христе таким образом, что адамическая терминология и образность Тела Христова сливаются друг с другом. Мы видим, как этот момент особо акцентируется в разных местах Павловых посланий, включая Кол 3:12-17 и Еф 2:13-18.

В нашу эпоху У. Д. Дэвис первым начал исследование этого вопроса и указал на раввинистическую подоплеку подобного понимания Адама и значимости его образа для изучения теории Павла о телесно-совокупном Христе. Существо этой проблемы состоит в признании, что рассуждения об Адаме у Павла касаются в основном не человечества как такового, а, скорее, израильского народа, рассматриваемого в эсхатологической перспективе, как показывает Н. Т. Райт. Нельзя недооценивать вклада, внесенного пониманием телесности в анализ Павловых посланий — будь то телесность адамического человечества или Тела Христова. Такое переосмысление ветхозаветных обетований народу Израиля в терминах нового творения во Христе, кажется, подразумевается в Гал 6:15-16 и становится уже недвусмысленным в писаниях ранних христианских лидеров, таких как Иустин Мученик, который заявлял, что христианская Церковь есть «истинный духовный Израиль» (Иуст. Диал. 11.5). Однако на протяжении всех посланий Павла трудно понять, кто именно составляет этот «Израиль», и не так-то просто доказать однозначную взаимозаменяемость понятий

«народ» и «Церковь», особенно если учитывать такие трудные для понимания стихи, как Рим 11:26.

См. также Христология; Эсхатология.

Библиография. С. К. Barren, *From First Adam to Last* (London: A. & C. Black, 1962); K. Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5* (SJTOP 5; Edinburgh: Oliver & Boyd, 1956); G. Bonner, «Augustine on Romans 5,12», in *Studia Evangelica* V, ed. F. L. Cross (Berlin: Akademie Verlag, 1968) 242-47; R. Bultmann, «Adam and Christ According to Romans 5», in *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of O. A. Piper*, ed. W. Klassen and G. F. Snyder (London: SCM, 1962) 143-65; C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (2 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1975); F. W. Danker, «Romans 5:12: Sin Under Law», *NTS* 14 (1967-68) 424-39; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); J. D. G. Dunn, «1 Corinthians 15.45 Last Adam, life-giving Spirit», in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*, ed. B. Unders and S. Smalley (Cambridge: University Press, 1973) 12741; idem, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980) xviii-xix, 98-128; M. D. Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge: University Press, 1990); S. Kirn, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); L. J. Kreitzer, «Christ as Second Adam in Paul», *CVS* 2 (1989) 55-101; J. Lambrecht, «Paul's Christological Use of Scripture in 1 Corinthians 15.20-28», *NTS* 28 (1982) 502-27; J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism* (JSPSup 1; Sheffield: Academic Press, 1988); B. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (Missoula, MT: Scholars, 1973); R. Prins, «The Image of God in Adam and the Restoration of Man in Jesus Christ», *SJT* 25 (1972) 32-44; R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford: Basil Blackwell, 1966); M. Thrall, «Christ Crucified or Second Adam? A Christological Debate Between Paul and the Corinthians», in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*, ed. B. Unders and S. Smalley (Cambridge: University Press, 1973) 143-56; A. J. M. Wedderburn, «Adam in Paul's Letter to the Romans», in *Studia Biblica* 1978: III. *Papers on Paul and Other New Testament Authors*, ed. E. A. Livingstone (JSNTSup 3; Sheffield: Academic Press, 1980) 413-30; N. T. Wright, «Adam, Israel and the Messiah», in *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1991) 18-40; J. A. Ziesler, «Anthropology of Hope», *ExpT* 90 (1978-79) 104-9.

L. J. Kreitzer

АПОКАЛИПТИКА В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Термин «апокалиптика» представляет собой транслитерированную форму греческого слова *apokalypsis*, что значит «открытие» или «откровение». Автор повествовательного Апокалипсиса, или Откровения Иоанна, был первым еврейским или христианским автором, употребившим термин *apokalypsis* при описании содержания

своей книги, в которой повествуется о ряде видений, связанных с неизбежным концом существующего мира: «Откровение [*apokalypsis*] Иоанна, которое дал ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре» (Откр 1:1). Термин *апокалипсис* (заимствованный из Откр 1:1) был введен в научный оборот в начале XIX в. исследователем НЗ Ф. Луке (1791–1854) в качестве общего обозначения для описания документов, по содержанию и структуре сходных с Откровением Иоанна.

1. Определение апокалиптики.
2. Истоки апокалиптики.
3. Характерные черты апокалиптики.
4. Иисус и апокалиптика.
5. Павел и апокалиптика.
6. Поздние новозаветные Писания и апокалиптика.

1. Определение апокалиптики

Термин *апокалиптика* является современным обозначением, широко применяемым для описания мировоззрения, определившего некоторые составляющие раннего иудаизма в период между III в. до н.э. и III в. н.э. Это мировоззрение было сосредоточено на ожидании неизбежного и решительного вмешательства Бога в человеческую историю с целью спасения своего народа и наказания его врагов посредством разрушения падшего земного мироздания и восстановления, или воссоздания, космоса в его изначальном, неиспорченном совершенстве. Тайны вселенной (один из вкладов традиции литературы Премудрости в апокалиптику) и неизбежность эсхатологических планов Бога открывались визионерам через сны и видения, а написанные ими апокалипсисы представляли собой в основном повествования о видениях, которые они получили и которые были истолкованы им ангелом. Принято считать, что все сохранившиеся до наших дней еврейские апокалипсисы написаны под псевдонимами, т.е. их авторство приписывается знаменитым древним израильским или иудейским героям, таким как Адам, Енох, Моисей, Даниил, Ездра и Варух. Только самые первые христианские апокалипсисы, Откр и *Пастырь Ерма*, были написаны под именами реально существовавших авторов. Наиболее вероятная причина феномена псевдоэпиграфичности апокалипсисов состоит в том, что этот прием был способом снискать доверие и обеспечить признание подобного рода произведений в тот период истории Израиля, когда статус пророков был невысок. Таким образом, *апокалиптика* — это термин, предназначенный для описания особого типа эсхатологических ожиданий, характерного для ранних еврейских и христианских апокалипсисов. К еврейским религиозным сочинениям, которые обычно определяют как апокалипсисы, относятся Дан 7–12 (единственный апокалипсис в ВЗ), пять произведений, составляющих *1 Ен* (1–36 — Книга стражей; 37–71 — Книга образов [подобий]; 72–82 — Книга движений небесных светил; 83–90 — Апокалипсис животных; 92–104 — Послание Еноха), *2 Ен*, *4 Езд*, *2 Вар*, *3 Вар* и *Апок. Асф.* (названия частей *1 Ен* даются по изданию:

И. Р. Тантилевский *Книги Еноха*. М.: Мосты культуры, 2000. — *Прим. ред.*). К ранним христианским апокалипсисам относятся Откр (единственный новозаветный апокалипсис) и *Пастырь Ерма*.

Следует различать четыре аспекта апокалиптики:

1. *Апокалиптическая эсхатология* — это тип эсхатологии, встречающийся в апокалипсисах или сходный с эсхатологией апокалипсисов и характеризующийся тенденцией рассматривать реальность с точки зрения грядущего Царства Божьего (сюда относятся эсхатологии кумранской общины, Иисуса и Павла);

2. *Апокалиптика*, или *милленаризм*, как форма коллективного поведения, основанная на описанных выше эсхатологических взглядах (например, движение, возглавляемое Иоанном Крестителем, мятежи, поднятые Февдой, о чем сообщают Деян 5:36 и Флавий (*Древн* 20.5.1 §§97–98) и безымянным Египтянином в Деян 21:38; Флавий *Древн* 20.8.6 §§169–172; *Война* 2.13.5 §§261–263);

3. *Апокалипсис* как тип литературы, в которой эсхатологические взгляды отражаются в своей наиболее полной и основной форме и которая сосредоточена на откровении о тайнах вселенной и конце времен;

4. *Апокалиптическая образность* — различные темы и мотивы апокалиптической эсхатологии, по-разному используемые в ранней еврейской и раннехристианской литературе.

Данная статья будет посвящена в основном еврейской апокалиптической эсхатологии и тому, как Иисус и новозаветные авторы использовали некоторые фундаментальные темы и конструкции апокалиптической эсхатологии в своем богословии.

2. Истоки апокалиптики

Существует ряд предположений относительно истоков апокалиптики, и эти предположения зачастую отражают либо позитивное, либо негативное отношение ученых к этому феномену. Многие ученые середины XIX в., следуя примеру Ф. Луке, рассматривали апокалиптику преимущественно как развитие ветхозаветной пророческой традиции, возникшую, возможно, в результате разочарования последнего периода, сопровождавшегося зависимостью Израиля от других народов и напряженной обстановкой внутри еврейского общества. Другие ученые, проводившие четкое различие между ветхозаветной пророческой традицией и поздней апокалиптикой, считали, что многие фундаментальные черты апокалиптики происходят из Древнего Ирана и проникли в еврейскую мысль во время эллинистического периода (ок. 400–200 гг. до н.э.) или из более глобальных синкретических влияний эллинистического периода, когда имело место смешение религиозных идей Запада и Востока.

2.1. *Фон возникновения апокалиптики*. Тот факт, что большинство апокалипсисов написано под псевдонимом, создает трудности для реконструкции социальной обстановки, в которой они были написаны и которую они отражали. Тем не менее многими учеными единодушно признается, что еврейские апокалипсисы создавались или перерабатывались в

периоды социальных или политических кризисов, хотя между кризисами, реально имевшими место и отраженными в произведении, могла быть огромная разница. О. Плогер, сосредоточивший свое внимание на периоде с 400 до 200 г. до н.э., полагал, что в еврейском обществе послевоенного периода существовало четкое разделение на две группы: теократическая партия (правлящий класс священнической аристократии), толковавшая пророческую эсхатологическую традицию в контексте еврейского государства, и эсхатологическая партия (предшественники апокалиптических визионеров), ожидавшая исполнения эсхатологических предсказаний пророков. Недавно П. Д. Хансон показал, что апокалиптика являлась естественным следствием израильской пророческой традиции, берущей начало в междоусобной борьбе между пророками-визионерами и теократическим классом священников (садукеев), происходившей в период с VI по IV в. до н.э.

2.2. Эсхатология и апокалиптика. Как правило, между понятиями «эсхатология» и «апокалиптика» проводится различие. Термин *эсхатология* вошел в употребление в XIX в. как обозначение раздела систематического богословия, занимающегося темами будущего отдельного индивида (смерть, воскресение, суд, вечная жизнь, рай и ад) и темами, связанными с коллективной и национальной эсхатологией, т.е., с будущим христианской Церкви или еврейского народа (например, приход Мессии, великие бедствия, воскресение, суд, второе пришествие Христа, временное царство Мессии, создание новой вселенной). Также различие часто проводится между пророческой и апокалиптической эсхатологией, что способствует выявлению в израильско-иудейской традиции эсхатологических ожиданий как элементов непрерывности, так и изменений, произошедших в ней. Согласно этой модели, пророческая эсхатология представляла собой оптимистическую точку зрения, когда ожидалось, что Бог, действуя в истории, в итоге восстановит первоначальные идеальные и не испорченные грехом условия бытия мира. Израильский пророк возглашал царю и народу планы Бога в отношении Израиля, используя понятия, связанные с реальными историческими и политическими событиями и процессами. В понимании пророческой традиции будущее вытекает непосредственно из настоящего, тогда как с точки зрения апокалиптической эсхатологии будущее внезапно вмешивается в настоящее. Таким образом, первая традиция, по сути, оптимистична, вторая — пессимистична.

2.3. Пророческая традиция и апокалиптика. Проблема взаимосвязей между пророческой традицией и апокалиптикой является одной из составляющей вопроса о том, какова степень преемственности между политическими и религиозными традициями Древнего Израиля и еврейской апокалиптикой. Необходимо понять, что в пророческой традиции и в апокалиптике присутствуют элементы как преемственности, так и отсутствия последовательности. Часто возникающее представление о резких контрастах между пророче-

ской традицией и апокалиптикой в некоторой степени сглаживается осознанием того, что пророческая традиция претерпела многие изменения и что существует множество удивительных совпадений между поздней пророческой традицией и ранней апокалиптикой (Hanson)). К поздним пророческим книгам, в которых просматриваются тенденции, позднее проявившиеся более отчетливо в еврейской апокалиптической литературе, относятся видения Захарии (Зах 1–6), где присутствует ангел-толкователь (Ис 24–27; 56–66, Иоиш и Зах 9–14).

2.4. Премудрость и апокалиптика. Многие ученые стремятся показать, что между пророческой традицией и апокалиптикой существует принципиальная разница. Г. фон Рад, например, отвергает ту точку зрения, что важнейшие элементы апокалиптики коренятся в израильской пророческой традиции. Фон Рад называл неотъемлемыми чертами апокалиптики ярко выраженный дуализм, крайнюю трансцендентность, эзотеризм и гностицизм. Он предположил, что апокалиптика развилась из литературы Премудрости ВЗ. Общими, указывающими на связь между двумя типами литературы — литературы премудрости и апокалиптической литературы, — являются следующие мотивы: 1) и мудрецы, и визионеры определялись как «мудрые» и сохраняли свое учение в письменной форме, часто подчеркивая свою особую причастность «знанию» и древность этого знания; 2) в указанных типах литературы прослеживаются как индивидуалистические, так и универсалистские тенденции; 3) в обоих типах литературы земные тайны рассматриваются в «небесной» перспективе; 4) обоим присущ детерминистический взгляд на историю.

Данное предположение о том, что традиция израильской литературы Премудрости, а не израильская пророческая традиция послужила источником для еврейской апокалиптики в том виде, в котором оно было сформулировано фон Радом, имело незначительную поддержку в научных кругах. Однако нет сомнения в том, что между литературой Премудрости и апокалиптикой — двумя этими типами литературы, которые фиксировались письменно, — существуют связи (Прем 7:27, Сир 24:33). Традиция литературы Премудрости в Израиле, несомненно, оказала большое влияние на развитие еврейской апокалиптики. Тем не менее следует различать два типа литературы Премудрости: притчи и прорицания. Последний жанр, в котором центральное место отведено «мудрецу», получающему откровение во сне или видении, нашел отражение в библейской традиции, восходящей к снам Иосифа и Даниила. Оба героя обладают способностью толкования неоднозначных видений благодаря божественной мудрости (Быт 40:8; 41:25, 39, Дан 2:19–23, 30, 45; 5:11–12). Образ *angelus interpretis* («ангела-толкователя») часто встречается в еврейских апокалипсисах, где он играет роль посланного свыше проводника откровения, объясняющего сокровенный смысл снов и видений, получаемых визионером (Дан 7–12, Зах 1–6, 4 Езд).

2.5. Учение фарисеев и апокалиптика. Фундаментальная трехтомная монография по иудаизму Дж. Ф. Мура была основана на предположении, что «традиционный» иудаизм первых веков н.э., иудаизм «эпохи Танаев», не включал в себя еврейскую апокалиптику. А. Швейцер также проводил четкое различие между учением последователей апокалиптической традиции (и, следовательно, учением Иисуса) и учением раввинов. Однако характерные для учения фарисеев акценты на воскресении мертвых, жизни в будущем веке и ожидании Мессии затрудняют проведение четкого различия между этим учением и религиозными и политическими взглядами последователей апокалиптической традиции, хотя фарисеи были разочарованы во многих аспектах апокалиптической традиции после катастрофических последствий первого восстания против римлян (66–73 гг. н.э.). В. Дэвис показал, что между апокалиптикой и учением фарисеев существует ряд связей: 1) обе традиции объединяет общий благочестивый настрой и отношение к Торе; 2) обе традиции имеют схожие взгляды на такие аспекты эсхатологии, как страдания, предшествующие приходу Мессии, собиравание изгнанников, время Мессии, Новый Иерусалим, суд и геенна; 3) обеим традициям присущи и популистские и схоластические тенденции.

3. Характерные черты апокалиптики

3.1. Основные аспекты апокалиптики. Можно выделить ряд характерных черт апокалиптической эсхатологии, в отношении которых существует научный консенсус:

- 1) временное разделение двух эр — настоящей и грядущей;
- 2) ярко выраженное несоответствие между этим «веком» и веком грядущим, что обусловлено пессимизмом по отношению к существующему мировому порядку и надеждами, связанными с иным миром и будущим новым мироустройством;
- 3) деление истории на определенное число периодов (четыре, семь, двенадцать), что говорит о предопределенности развития мировой истории;
- 4) ожидание неизбежного наступления Царства Божьего как непосредственного Божественного акта и разрушения существующего миропорядка;
- 5) вселенская перспектива, в контексте которой положение отдельного индивида не будет ограничено рамками этнической общности, например, Израилем, или народом Божиим, а неминуемый кризис носит не локальный, но вселенский характер;
- 6) следствием Божественного вмешательства будет спасение праведных, мыслимое как восстановление условий жизни человека в раю;
- 7) привнесение ангельских и демонических сил для толкования исторических и эсхатологических событий;
- 8) появление нового посредника, обладающего царскими полномочиями.

Эти характеристики не являются исчерпывающими, но они помогают сосредоточиться на некоторых отличительных чертах апокалиптического мировоззрения.

3.2. Апокалиптические сценарии. Поскольку нарративы, описывающие события, касающиеся конца существующей и наступления будущей эры, по сути своей являются разновидностью фольклора, существует множество отличающихся друг от друга и мало согласующихся между собой описаний ожидаемых событий будущего. Однако при попытке синтеза разнообразнейших апокалиптических сценариев в апокалиптической литературе следует сосредоточить внимание на наиболее типичных чертах этих описаний. В основе апокалиптики или апокалиптической эсхатологии лежит вера в то, что существующий миропорядок, который исполнен зла и жестокости, находится под временной властью сатаны и его земных приспешников. Этот миропорядок должен быть вскоре разрушен Богом, и на смену ему придет новое и идеальное мироустройство, соответствующее раю. В продолжении существующей земной эпохи народ Божий представляет собой гонимое меньшинство, ревностно ожидающее пришествия Бога или его избранного посланника, Мессии. Переход от прежнего мира к новой эре, конец старого мира и начало нового будут сопровождаться завершающими историю битвами между народом Божиим и приспешниками сатаны. Тем не менее нет никакого сомнения в исходе битвы, поскольку враги Бога обречены на поражение и уничтожение. Наступление новой эры ознаменуется пришествием Бога или его посланника, который будет судить грешников и вознаграждать праведных, и завершится воссозданием или полным изменением вселенной.

3.3. Ограниченный дуализм. Одной из характерных черт апокалиптики является уверенность в том, что космос разделен двумя противоборствующими сверхъестественными силами — Богом и сатаной, олицетворяющими нравственные признаки добра и зла (космологический дуализм). Тем не менее убежденность иудеев в абсолютном всевластии Бога подразумевала и то, что он является создателем также и зла и что равнодействующий дуализм добра и зла не вечен и не абсолютен (что свойственно также дуализму религии Древнего Ирана), а ограничен. Этот ограниченный космический дуализм находил отражение в различных, но связанных между собой типах дуалистического мышления в ранней еврейской апокалиптике:

- 1) *Хронологический, или эсхатологический, дуализм* проводит четкое различие между настоящим веком и веком грядущим;
- 2) *Этический дуализм* основан на нравственном различии добра и зла и рассматривает человечество как разделенное на две группы — праведников и грешников, — которые соответствуют добрым и злым сверхъестественным силам;
- 3) *Психологический, или микрокосмический, дуализм* представляет собой просцирование концепции двух эр на внутренний мир человека; в этом случае добро и зло рассматриваются как силы, борющиеся за превосходство внутри каждой личности.

3.3.1. Хронологический, или эсхатологический, дуализм. Представления о двух сменяющих друг друга эрах, или

мирах, возникли в иудаизме не сразу и развивались постепенно. Самое раннее упоминание в раввинистической литературе выражения «грядущий мир» встречается в 1 Ен 71:15 (ок. 200 г. до н.э.). Учение о двух эрах сформировалось полностью около 90 г. н.э., поскольку, согласно 4 Езд 7:50, «Всевышний сотворил не один Век, но два» (см. 4 Езд 8:1). Судный день рассматривается как рубеж, разделяющий две эры (4 Езд 7:113): «день Суда будет концом века сего и началом бесконечного века будущего».

3.3.2. Этический дуализм. В Дан 12:10 проводится различие между «нечестивыми» и «мудрыми»; *Книга Юбилеев* отличает израильтян, являющихся «народом праведных» (Юб 24:29), «праведным родом» (Юб 25:3), от язычников, которые суть грешники (Юб 23:24; 24:28). Подобным образом кумранский *Устав Войны* различает народ Божий и народ Киттим (1QM 1:6; 18:2-3), а *Зав. Ас* противопоставляет «хороших и искренних людей» (4:1) «двуличным людям» (3:1).

3.3.3. Психологический, или микрокосмический, дуализм. В этом типе дуализма противоборствующие сверхъестественные космические силы, представленные в нравственных категориях добра и зла, соответствуют представлениям об аналогичной борьбе между добром и злом, которая происходит в людях. Для некоторых направлений еврейской апокалиптики, особенно для апокалиптики Кумранской общины и для кругов, в которых были созданы *Зав. 12 Патр*, характерна идея того, что Бог создал два духа — дух правды и дух кривды (т. е. злого духа по имени Белиал, — 1QS 1:18-24, *Зав. Нуд* 20:1-5, см. Ин 14:17; 15:26; 16:13, 1 Ин 4:6) — и что люди могут жить в согласии либо с одним, либо с другим. Князь Света управляет жизнью сынов праведности, тогда как Ангел Тьмы властвует над детьми лжи (1QS 3:17-4:1; 4:2-11, 1QM 13:9-12). Тем не менее грехи сынов праведности совершаются по паущению «духа кривды», поскольку оба духа борются за обладание сердцем каждого человека (1QS 4:23-26, *Зав. Ас* 1:3-5). Однако власть «духа кривды» ограничена временными рамками, потому что Бог в будущем полностью уничтожит ее (1QS 4:18-19). Учение о том, что «дух правды» и «дух кривды» ведут борьбу за власть внутри сердца каждого человека, имеет сходство с раввинистическим учением о благих и греховных побуждениях.

3.4. Ожидание Мессии. Мессианизм не был устойчивой чертой всех эсхатологических систем, существовавших в еврейской апокалиптике. В период Второго Храма в еврейском мессианизме существовало два основных направления — мессианизм восстановления и утопический мессианизм. Мессианизм восстановления жил ожиданиями реставрации монархии Давида, одной из его главных черт была надежда на исправление и усовершенствование настоящего мира посредством естественного развития (*Пс Сал* 17); он основывался на идеализации определенного исторического периода, когда память о прошлом проецировалась на будущее. Для утопического мессианизма были характерны ожидания будущей эры, превосходящей все, что было известно раньше. Для сврейского мессианизма был

типичен акцент не на восстановлении какой-либо династии, но на единственном царе-мессии, посланном Богом для того, чтобы вернуть благополучие Израиля. Тем не менее теократический образ Мессии необязателен, поскольку Мессия не является неизменной частью всех еврейских эсхатологических ожиданий. Например, подобный образ отсутствует в эсхатологических сценариях: Иоил, Ис 24-27, Дан, Сир, Юб, *Зав. Моис*, Тов, 1, 2 Макк, Прем, 1 Ен 1-36 (Книга стражей), 90-104 (*Послание Еноха*) и 2 Ен.

3.5. Временное царство Мессии. Представления различных направлений еврейской апокалиптики относительно прихода Царства Божьего часто несогласованы. Согласно одним концепциям, будущее Царство будет вечным, согласно другим, сначала будет временное царство Мессии, которому на смену придет Царство вечное (см. 1 Кор 15:24). Идея временного царства Мессии, которое будет представлять собой своеобразный переходный период между настоящим веком зла и будущим веком, между монархией и теократией, решала проблему того, как должен мыслиться переход от Мессии к вечному Царству Бога (там, где такая идея присутствует). В сврейской апокалиптике в целом Царство Божье занимает более важное место, чем образ Мессии. Таким образом, «промежуточное» царство Мессии служит предвосхищением совершенного вечного теократического государства, которое обретет существование, когда первоизданные условия бытия мира будут восстановлены навечно. Это «промежуточное» царство считалось переходным в связи с тем, что оно совмещало в себе как некоторые признаки века сего, так и признаки века грядущего. В христианской апокалиптике ожидание временного царства Мессии нашло ясное отражение в Откр 20:4-6 и, согласно мнению некоторых ученых, зафиксировано также в 1 Кор 15:20-28. Ожидание будущего временного царства Мессии встречается только в трех ранних еврейских апокалипсисах: в *Апокалипсисе недель*, или 1 Ен 91:12-17; 93:1-10 (написано между 175 и 167 гг. до н.э.), 4 Езд 7:26-44; 12:31-34 (написано около 90 г. н.э.) и 2 Ваф 29:3-30:1; 40:1-4; 72:2-74:3 (написано около 110 г. н.э.). Хотя некоторые ученые полагают, что идея временного царства Мессии присутствует и в 2 Ен 32:2-33:1 и в Юб 1:27-29; 23:26-31, доказательства этой гипотезы не столь убедительны.

3.5.1. Апокалипсис недель. В 1 Ен 91:12-17 и 93:1-10, древнем апокалипсисе, вставленном в *Послание Еноха* (1 Ен 91-104), история поделена на десять недель (т. е. десять веков, или периодов времени) с временным царством немессианского типа в восьмую неделю и вечным Царством, наступающим в десятую неделю (1 Ен 91:12-17).

3.5.2. Четвертая книга Ездры. Согласно 4 Езд 7:26-30, Мессия придет в последние дни и будет жить с праведниками четыреста лет. Затем Мессия вместе со всеми другими людьми на земле умрет, и на семь дней мир вернется к первоизданной тишине. После этого произойдет воскресение (7:32), и Всевышний займет свое место на троне Суда и будет судить все народы

(7:36-43). С другой стороны, в 4 Езд 12:31-34 Мессия, из рода Давида, займет место Судии и, приговорив безбожников и нечестивых, затем уничтожит их (12:32). Этот суд, осуществляемый Мессией, предварит последний Суд, который будет совершать Бог после наступления конца (12:34). Однако нигде в 4 Езд Мессия не играет роли в вечном теократическом Царстве, которое начнется с момента воскресения.

3.5.3. Вторая книга Варуха. После двенадцати периодов бедствий (2 Вар 27:1-5) царство Мессии описывается как время необычайного изобилия, появившегося благодаря пришествию Мессии (2 Вар 29:3), и завершится оно его возвращением в славу (30:1). Избранные, жившие во время царствования Мессии, присоединятся затем к воскресшим праведникам, а души грешников будут со страхом ожидать суда (30:1-5). Автор произведения делает недвусмысленные заявления о том, что люди, жившие в царстве Мессии, перейдут в бытие, равное состоянию воскресения, подобно воскресшим праведникам. В 2 Вар 39-40 предсказанное падение четвертого царства (Рима) последует за явлением Мессии (39:7), который уничтожит армии последнего нечестивого правителя, и того приведут пленным в Сион, где его будет судить и затем казнить Мессия (40:1-2). Царство Мессии будет длиться «вечно», т.е. до тех пор, пока не закончится тленный мир греха, а это означает, что это царство временно, но его длительность точно не установлена. Наконец, в 2 Вар 72:2-74:3 воин Мессии соберет все народы воедино, вступив в спор с одними и покарвав других (72:2-6). Вслед за этим периодом суда наступит эра, когда состояние райского блаженства будет восстановлено на земле (73:1-7). Так же, как и в 4 Езд, Мессия здесь не играет никакой роли в вечном Царстве, которое начинается после того, как он возвращается на небо.

3.6. Эсхатологический противник. В еврейской апокалиптической литературе существуют две традиции изображения эсхатологического персонажа, воплощающего зло, который действует как слуга сатаны, или Велиара, и вводит в заблуждение, подавляет и преследует народ Божий. Обе традиции отражают историческую рецепцию древнего мифа о сражении. В одной из традиций центральное место занимает образ безбожного и тиранического правителя, который родится в последнем поколении людей, чтобы стать главным противником Бога или Мессии. Этот слуга сатаны должен будет предводительствовать силами зла в последней битве между силами зла и народом Божиим (IQM 18:1, IQS 4:18, *Зав. Дан* 5:10-11, *Зав. Моис* 8).

Примеры историзации мифа о сражении встречаются уже в ВЗ, где чудовища хаоса Рахав и Левнафан иногда используются для символического обозначения чужеземных притеснителей Израиля, например, Египта (Пс 74:14; 87:4, Ис 30:7, Иез 29:3; 32:2-4). Некоторые ветхозаветные традиции легли в основу более поздней апокалиптической концепции эсхатологического врага, включая образ Гога, правителя Магога в пророчестве о Гоге и Магоге в Иез 38-39 (см. также Откр 20:7, 3 Ен 45:5), неясные упоминания о некоем «враге с севера»,

обнаруживаемые в нескольких ветхозаветных пророчествах (Иез 38:6, 15; 39:2, Иер 1:13-15, 3:18; 4:6; 6:1, 22), а также изображение Антиоха IV Епифана, названного «небольшим рогом» в Дан 7-8, как притеснителя народа Божьего. Греко-сирийский царь Антиох IV Епифан (175-164 до н.э.), чьи действия против еврейского народа описаны в 1 Макк 1:20-61 и 2 Макк 5:11-6:11, представлен как мифологизированный апокалиптический образ в Дан 11:36-39, где он провозглашает себя Богом или же равным Богу (Дан 11:36-37, *Ор. Сив* 5:33-34, *Возн. Ис* 4:6, 2 Ен 29:4).

Позднее образ эсхатологического врага был дополнен и обогащен традициями, связанными с римскими императорами Калигулой и Нероном, которые оба претендовали на божественный статус, что казалось вульгарным их современникам и возмущало и оскорбляло иудеев. Еще одна традиция была связана с образом лжепророка, творившего знамения и чудеса для подтверждения своего ложного учения (см. Втор 13:2-6). Иногда имело место отождествление сатаны и эсхатологического врага, как в *Ор. Сив* 3:63-74 и *Возн. Ис* 7:1-7, где Нерон (т.е. эсхатологический враг) называется воплощением Велиара (т.е. сатаны).

3.7. Сотворение заново или изменение вселенной. В Ис 65:17; 66:22 предсказывается сотворение нового неба и новой земли. Мотив сотворения заново или обновления всего творения рассматривался в апокалиптической литературе как последнее эсхатологическое событие. Надежда на новое или обновленное творение, по сути, представляет собой практическую реализацию теорий двух эр, где прежнее творение отождествляется с существующим веком или миром, лежащим во зле, а новое или обновленное творение — с грядущим веком или миром. Несмотря на то, что в еврейской апокалиптической литературе содержится много упоминаний о новом творении, не всегда ясно, будет ли существующий миропорядок уничтожен и низведен в хаос прежде, чем мир будет сотворен заново (1 Ен 72:1; 91:16, *Ор. Сив* 5:212, *Юб* 1:29; 4:26, *Библи. древн.* 3:10, *Апок. Ил* 5:38, 2 Петр 3:13, Откр 21:1, 5, см. также 2 Кор 5:17, Гал 6:15), или же предполагается обновление / изменение существующего мира (1 Ен 45:4-5, 2 Вар 32:6; 44:12; 49:3; 57:2, *Библи. древн.* 32:17, 4 Езд 7:30-31, 75, см. также Рим 8:21). В большинстве этих мест модель нового или измененного творения основывается на состоянии райского блаженства, которое, как считалось, существовало на земле до грехопадения Адама и Евы.

4. Иисус и апокалиптика

На протяжении XIX столетия ученые-библеисты пытались защитить Иисуса от обвинений в том, что он был апокалиптическим визионером, неверно предсказавшим ранний и катастрофический конец существующего миропорядка. Некоторые записали Иисуса, утверждая, что у него не было намерения предсказывать будущее мира буквально, но он говорил иносказательно, имея в виду духовную составляющую. Все апокалиптические предсказания, говорили ученые, исполнились в духовном плане.

Другие защищали Иисуса, обвиняя раннюю Церковь и авторов Евангелия в ошибках. Согласно одной точке зрения, утверждалось, что такие главы, как, например, Мк 13, не могут восходить к каким-либо реальным словам Иисуса; наоборот, авторы Евангелия использовали один из древних еврейских апокалипсисов и ошибочно приписали его Иисусу. Эта теория «малого апокалипсиса», впервые предложенная Т. Колани, имеет сторонников среди значительного числа ученых вплоть до настоящего времени.

Многие ученые XIX в. представляли себе Иисуса как мягкосердечного учителя, проповедовавшего близость Бога. К несчастью, жаловались они, Иисус был неверно изображен в Евангелиях как фанатичный проповедник будущего суда.

В конце столетия Й. Вайс и А. Швейцер разрушили данную единодушную убежденность посредством реконструкции исторического Иисуса, который в сравнении с теми, кто старался сохранить предание о нем в Евангельской традиции, был гораздо более апокалиптической фигурой. Согласно этой новой точке зрения, Иисус считал, что ожидаемое пришествие Бога, одновременно с которым начнется новая эра, произойдет в какой-то момент его земного служения. Он разочаровывался в своих ожиданиях не один раз, пока наконец не пошел на смерть, полагая, что, сделав так, он, безусловно, побудит Бога к действию. Перед древней Церковью была поставлена нелегкая задача придать Иисусу образ, заслуживающий большего уважения, скрыть его заблуждения и представить его учение в таком свете, который бы служил пужаком общины, сознававшей, что предсказанный конец (и Царство Божье) не наступил, но верившей, что он скоро придет.

Данная точка зрения, обычно известная как «последовательная эсхатология» (*consistent eschatology*), в различных вариантах преобладала на протяжении XX в. Некоторых ученых, например, Р. Бульмана, не интересовали защита апокалиптических взглядов Иисуса и даже попытки реконструкции образа исторического Иисуса. В своей знаменитой программе по демифологизации НЗ Бульман не пытался освободить образ Иисуса от его мифологических атрибутов (как это делали многие ученые XIX в.), но он интерпретировал заново эти мифологические элементы в свете их реального, экзистенциального значения. Рассматриваемая в такой перспективе, мифология, присущая апокалиптическому учению Иисуса, являлась средством обращения людей к необходимости быть готовыми к будущему, уготованному Богом, — будущему, которое находится рядом с каждым человеком. Другие ученые, такие как Р. Хирс, не видели затруднения в том, чтобы рассматривать Иисуса как человека, обманывающегося в своих ожиданиях и делающего неточные предсказания.

Не все интерпретаторы XX в. были уверены, что Иисус был апокалиптическим проповедником, предсказывавшим неизбежный конец мира. Ч. Дод и другие исследователи настаивали на теории «реализованной эсхатологии», указывая на исполнение Иисусом ветхозаветных пророчеств и проповедь им царства, которое

осуществлялось в его собственном служении. Те места Писания, в которых указывается на исполнение пророчеств в будущем, следует либо понимать в ключе данной теории, либо предположить, что они были созданы ранней Церковью.

Обе концепции — и «последовательной», и «реализованной» эсхатологии — представляются проблематичными. Многие ученые консервативного направления, такие как Г. Лэдд, Э. Эллис и И. Марингалл, выдвинули компромиссную теорию, впервые предложенную В. Кюммелем. Царство Божье парадоксальным образом уже присутствует на земле и вместе с тем «еще грядет». Миссией Иисуса являлось дать начало Царству, но он учил, что его завершение осуществится в будущем.

Авторы Евангелия с верой сохранили эту парадоксальную точку зрения. Они использовали апокалиптические образы для передачи и толкования событий земной жизни Иисуса (например, Мф 27:51-53; 28:2-4), но они употребляли подобные образы, рассказывая о предсказаниях событий будущего (Последний суд Божий и спасение праведников в время пришествия Сына Человеческого, см. Мф 25:31-46, Мк 13:24-27).

Этот амбивалентный подход к пророчествам (будущее еще не/уже совершилось) открыт для обвинения в том, что он очень удобен (непогрешим и, следовательно, недоказуем, скажут некоторые), но до тех пор, пока подобные парадоксальные толкования будут приниматься, адекватное понимание взглядов Иисуса и точки зрения авторов Евангелия невозможно.

5. Павел и апокалиптика

5.1. Источники и проблематика. Научная критика принимает семь общепризнанных посланий Павла в качестве твердого основания для анализа его богословия. К этим посланиям относятся Рим, 1, 2 Кор, Гал, Флп, 1 Фес и Флм. Послания, аутентичность которых ставится под сомнение (2 Фес, Кол) или же чья принадлежность Павлу отвергается (Еф, 1, 2 Тим, Тит), используются только для дополнения данных, содержащихся в основном корпусе из семи посланий. Деян являются другим важным источником наших представлений о жизни Павла, однако это произведение должно также служить лишь дополнительным материалом для корпуса подлинных посланий.

Одна из главных проблем в изучении жизни и богословия Павла состоит в том, чтобы определить, в какой мере к нему может быть применен эпитет «апокалиптический». Большинство ученых единодушно в том, что Павел находился под влиянием апокалиптической эсхатологии, однако центральным остается вопрос о том, в какой степени апокалиптика Павла была изменена в свете его веры в Христа. Й. Баумгартен полагает, что Павел демифологизировал апокалиптические традиции, последовательно применяя их к реальной жизни общины.

Другая проблема заключается в определении происхождения апокалиптики Павла. Баумгартен (Baumgarten, 43-53) предположил, что апокалиптические традиции были восприняты Павлом от эллинов Антиохии.

5.2. Центральная идея богословия Павла или его структура. Сложность богословской мысли Павла усугубляется тем фактом, что основные свидетельства о его воззрениях содержатся в посланиях, написанных по определенному случаю, в разнообразных контекстах, с целью решения отдельных проблем и вопросов, и являющихся исторически обусловленными примерами пастырского общения. Более того, фундаментальный корпус семи посланий едва ли следует рассматривать как классический образец Павлова богословия. Однако, несмотря на трудности, было предпринято много попыток понять последовательность мысли Павла и на этой основе выделить ядро или центр его богословия. Некоторые ученые подвергали сомнению как саму идею того, что Павел вообще задумывался о «ядре» своего богословия, так и утверждение о том, что семь посланий, написанных по случаю, являются достаточным материалом для подобного анализа. Центральными моментами богословия Павла являются: (1) благовестие, (2) христология, (3) смерть и воскресение Иисуса, (4) мотив «во Христе» (общие категории), (5) экклезиология, (6) оправдание верой (традиционная лютеранская точка зрения) и (7) антропология (Ф. Баур, Р. Бульман). Однако очевидно, что большинство этих тем тесно связаны друг с другом, поэтому выделение «ядра» Павлова богословия зависит от выбора исследователя. Не вызывает сомнений, например, то, что учение Павла об оправдании верой, вызвавшее много споров, есть один из аспектов его христологии и что темы антропологии и экклезиологии представляют собой два разных взгляда на христиан как индивидуалистов, каждый из которых — отдельная личность, но в то же время часть народа Божьего.

Другая группа ученых полагала, что важнее определить структуру богословия Павла. Выделяют две наиболее значительные составляющие:

1) история спасения: Бог, являющийся главным действующим лицом в истории, имел план спасения человечества с самого начала, и этот план изначально реализовывался в отношении Израиля и в конечном счете распространяется на всех верующих в Христа; эта структура с очевидностью просматривается в Рим 9-11;

2) апокалиптическая эсхатология.

Однако историю спасения и апокалиптическую эсхатологию не следует рассматривать в противопоставлении друг другу, поскольку последняя представляет собой более специфическую форму первой. Более того, продолжаются споры о том, можно ли считать, что эти мотивы определяют границы или же стержень Павлова богословия.

5.3. Павел как визионер и мистик. Хотя авторы апокалипсисов обычно скрывали свое истинное имя и черты под псевдонимом, они получали откровения свыше через видения, и по этой причине они записывали свои апокалипсисы в форме нарратива, повествовательного о реальных или воображаемых видениях. Существовала тесная связь между еврейским мистицизмом *merkabah* (видение Божественной колесницы. — Прим. ред.),

основанном на Иез 1, и апокалиптикой (Gruenwald), хотя для первого более характерны видения в условиях выхода из тела, а в апокалиптической литературе чаще описываются случаи вознесения визионера на небеса в теле. Несмотря на отсутствие свидетельств о том, что Павел был автором апокалипсиса, он утверждает, что у него был опыт откровения и экстатический опыт (Гал 1:11-17, 1 Кор 9:1; 15:8, см. также Деян 9:1-9; 16:9; 18:9-10; 22:6-11, 17-21; 26:12-18; 27:23-24). В Гал 1:12 Павел говорит о видении, случившемся с ним по дороге в Дамаск, как об *апокалипсисе* (откровении) от Иисуса Христа, а в 2 Кор 12:1 он упоминает о «видениях и откровениях Господних», которые, предположительно, являлись описанием его собственного опыта. Вероятно, Павел был тем самым человеком, о котором он рассказывает, что тот был восхищен «до третьего неба», где слышал «неизреченные слова» (2 Кор 12:1-10).

5.4. Апокалиптические сюжеты. В посланиях Павла можно найти четыре относительно пространных апокалиптических сюжета, три из которых главным образом посвящены второму пришествию Иисуса (1 Фес 4:13-18, 2 Фес 1:5-12, 1 Кор 15:51-57), а в четвертом, так называемом Павловом апокалипсисе, главное внимание уделяется образу апокалиптического врата (2 Фес 2:1-12). В посланиях Павла также содержится несколько более кратких, но стереотипных по характеру сюжетов, поэтому они либо возникли до Павла, либо их происхождение не связано с Павлом (1 Фес 1:9-10; 3:13; 5:23).

5.5. Хронологический дуализм. Взгляды Павла относительно всевластия Бога (Рим 9-11) свидетельствуют о том, что он разделял фундаментальные дуалистические воззрения еврейского апокалиптизма периода Второго Храма.

5.5.1. Хронологический, или эсхатологический, дуализм. Продолжая традицию хронологического дуализма еврейской апокалиптики, Павел также противопоставляет настоящий «лукавый» век и грядущий век спасения (Гал 1:4, Рим 8:18, 1 Кор 1:26, см. также Еф 5:16) и полагает, что он живет в конце времен (1 Кор 10:11). Однако Павел значительно видоизменил четкое разделение между двумя эрами, как правило, присутствовавшее в апокалиптике. Павел считает смерть и воскресение Иисуса эсхатологическими событиями всемирного масштаба, отделившими «век сей» (Рим 12:2, 1 Кор 1:20; 2:6), или «сей лукавый век» (Гал 1:4), от «будущего века». В «веке сей» властвуют земные правители и сатанинские силы, обреченные исчезнуть (1 Кор 2:6-7).

Вера Павла в воскресение Иисуса Мессии стала причиной его убежденности в том, что эсхатологические события начались уже в пределах земной истории и что воскресение Иисуса являлось частью традиционного еврейского ожидания воскресения праведников (1 Кор 15:20-23). Для Павла настоящее есть временный период между смертью и воскресением Христа и его возвращением во славу, в котором верующие в Евангелие станут участниками спасительных благ будущего века (Гал 1:4, 2 Кор 5:17). Этот временный период характеризуется эсхатологическим даром Духа Божьего, который по-

стоянно присутствует как внутри христианского сообщества в целом, так и в душе каждого верующего, являющегося членом христианского сообщества (Рим 8:9-11, 1 Кор 6:19; 12:4-11, 1 Фес 4:8). Несмотря на то, что Павел не употребляет эксплицитно оборот «будущий век» в 2 Кор 5:17 и Гал 6:15, он использует фразу «новая тварь», имеющую апокалиптический оттенок значения (ср. Ис 65:17; 66:22, Откр 21:1). Хотя окончательное завершение нового века принадлежит будущему, для христиан он уже наступил, поскольку Мессия уже пришел.

Основы концепции истории спасения у Павла включают в себя апокалиптическое понятие двух следующих один за другим веков. Об этом свидетельствует Рим 5:12-21, где Павел представляет схематизированный образ истории в виде двух «царств» Адама и Христа, оба они составляют часть опыта настоящего мира. Таким образом, Павел проводит различие между «уже/еще не совершилось», на что указывает использование им индикатива и императива в таких местах, как Гал 5:25: «Если мы живем Духом (индикатив), то по Духу и поступать должны (императив)». Хотя плоть была распята с Христом (Гал 2:20; 3:24; 6:14, Рим 6:2, 6-7, 22; 8:13), желания плоти и плотские страсти все еще составляют предмет искушения для христиан (Гал 5:16-18, Рим 6:12-14; 8:5-8). Повседневное послушание христианина является непрерывным и необходимым подтверждением подлинного акта веры в Христа до тех пор, пока будущее искупление творения и освобождение детей Божьих не станут реальностью (Рим 8:19-20).

5.5.2. Пространственный дуализм. В древней космологии Израиля вселенная мыслилась как состоящая из трех уровней: небеса, земля и Шеол. Такая же концепция вселенной была воспринята ранним иудаизмом, хотя акцент на трансцендентность Бога, свойственный иудаизму конца периода Второго Храма, предполагал более резкое различие между небесным и земным миром. Этот пространственный дуализм (небо как место обитания Бога и ангелов, земля как место обитания человечества) совпадал с хронологическим или эсхатологическим дуализмом в том, что Царство Божье или будущий век являлись небесной реальностью, которая в конце концов сменит земную реальность настоящего «лукавого» века. Для Павла «видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор 4:18, см. также Флп 3:20, 2 Кор 5:1-5). Таким образом, существует три космических царства: небеса, земля и область под землей (Флп 2:10), хотя обычно у Павла речь идет о двух основных областях вселенной: небесах и земле (1 Кор 8:5; 15:47-50, см. также Кол 1:16, 20, Еф 1:10; 3:15). Небеса есть место обитания Бога и ангельских сил (Рим 1:18; 10:6, Гал 1:8, см. также Еф 6:9) и также место, где ныне восседает Христос по правую руку от Отца, — традиция, основывающаяся на допавловой христианской интерпретации Пс 110:1 (Рим 8:34; Кол 3:1). Небеса — также место, откуда Иисус вернется в ближайшем будущем как Спаситель и Судья (1 Фес 1:10; 4:16, Флп 3:20, см. также 2 Фес 1:7).

5.5.3. Этический дуализм. Для Павла двумя противоборствующими космическими силами были Бог и сатана, олицетворяющие нравственные качества добра и зла. Бог есть наивысший источник любви (Рим 5:5; 8:39, 2 Кор 13:14). Бог проявил любовь к человечеству, послав своего Сына на искупительную смерть за всех людей (Рим 5:8). Воздействие Духа Божьего, т.е. активное присутствие Бога в мире, проявляется в таких добродетелях, как любовь, терпение, доброта и воздержание (Гал 5:22-23). Обнаруживается существенное сходство между перечнем добродетелей и пороков в 1QS 4:2-6, 9-11, где эти добродетели вдохновляются «духом правды» и противопоставляются порокам, внушаемым «духом кривды», и подобным перечнем в Гал 5:16-24, где пороки суть плоды плоти, а добродетели — плоды Духа. Сатана часто упоминается у Павла как сверхъестественный противник Бога и христиан и как источник зла в мире (Рим 16:20, 1 Кор 7:5, 2 Кор 2:11; 11-14; 12:7, 1 Фес 2:18).

5.5.4. Психологический, или микрокосмический, дуализм. Поскольку структура богословия Павла отчасти представляет собой результат адаптации им системы еврейской апокалиптики как основы для понимания значения смерти и воскресения Иисуса-Мессии, подобные апокалиптические представления оказали значительное влияние и на то, как Павел понимает воздействие спасения на каждого отдельного христианина. В основе еврейской апокалиптики лежит хронологический, или эсхатологический, дуализм: два века — существующая эра (период угнетения со стороны грешников), на смену которой придет новая эра блаженства. В то время как еврейская апокалиптика была в значительной степени ориентирована на будущее, знание Павла о том, что Иисус был Мессией — личностью, принадлежащей как прошлому, так и настоящему и будущему, — стало причиной некоторых значительных изменений. Наиболее заметное изменение выражалось в смягчении различия между этим веком и веком будущим с акцентом на невидимое присутствие будущего века в веке настоящем.

В богословии Павла заметна тенденция осмысливать природу и бытие человека как микрокосмический вариант христианизированной формы апокалиптической эсхатологии. Другим словами, апокалиптический строй истории считался необходимым для понимания природы человека. Христианин находится в центре истории в том смысле, что в нем вступают в борьбу противостоящие друг другу силы космоса. Подобно тому, как христианский вариант апокалиптики Павла характеризуется историческим, или эсхатологическим, дуализмом, включающим в себя взаимопроницающие прежний и новый века, его взглядом на природу человека свойственна соответствующая дуалистическая структура. Такой дуализм с очевидностью обнаруживается в 2 Кор 5:17: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь, древнее прошло, теперь все новое!» В данном случае Павел использует основное апокалиптическое чаяние обновления вселенной (т.е. наступления новой, грядущей эры), которое последует за разрушением существующего «лукавого века», в качестве примера

для изменения отдельного христианина, перешедшего от неверия к вере. Таким образом, апокалиптическое ожидание неизбежного изменения вселенной от существующего миропорядка к грядущей эре спасения становится примером для изменения каждого отдельного верующего.

Так как это апокалиптическое изменение действует только на тех, кто «во Христе», то внешний мир и его жители остаются под властью прежнего века. Таким образом, новый век скрыт в прежнем веке. Фраза «новая тварь» относится к обновлению или созданию заново небес и земли, что последует после разрушения прежней вселенной (Ис 65:17; 66:22, 1 Ен 91:16; 72:1, 2 Вар 32:6; 44:12; 49:3; 57:2, *Библия древн.* 3:10, 2 Петр 3:11-13, Откр 21:1). Экзистенциалистская трактовка Бульгманом антропологии Павла (человек как свободная личность несет ответственность за свои решения) и апокалиптическая, или космологическая, трактовка Э. Кеземана (человек оказывается жертвой сверхъестественных космических сил) не являются взаимоисключающими. Павел также размышляет о борьбе, идущей внутри каждого христианина, как о борьбе между Духом и плотью, например, в Гал 5:16: «Поступайте по Духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти».

5.6. Иисус как Мессия. Одним из самых значительных обстоятельств, препятствовавших вере иудеев в то, что Иисус был Мессией, соответствовавшим их ожиданиям, был факт распятия (1 Кор 1:18-25, Гал 5:11, *см. также* Евр 12:2). Один из нерешенных вопросов в исследовании раннего христианства — это причина, по которой первые христиане признали мессианский статус Иисуса вопреки тому факту, что он не исполнил ни одну из тех главных функций, осуществления которых еврейский народ ожидал от Мессии из рода Давидова, включая роль эсхатологического первосвященника, милостивого и всемогущего царя, судьи и истребителя грешников, а также освободителя народа Божьего (*Пс Сал* 17, 4 Езд 12, 2 Вар 40).

В семи посланиях, бесспорно принадлежащих Павлу, слово *Christos*, обозначающее «Помазанник», «Христос» или «Мессия», встречается 266 раз, обычно как часть собственного имени Иисуса («Иисус Христос») часто с некоторым остаточным оттенком титула (очевидным в формуле «Иисус Христос»), и время от времени как именование конкретного Мессии, Иисуса (Рим 9:5), но никогда как общее название для эсхатологического издателя, характерного для иудаизма. В семи основных посланиях Павла слово *Christos* ни разу не употреблено в качестве предиката (например, «Иисус есть Христос»), оно ни разу не встречается с определенным артиклем, следующим после слова «Иисус», ни разу не сопровождается существительным в генетиве (например, «Христос от Бога»). В связи с этим можно с уверенностью заключить, что мессианский статус Иисуса не был предметом спора или беспокойства для Павла. Павел принимает мессианское достоинство Иисуса, но не ставит своей задачей это доказать.

5.7. Парусия и Суд. Поздние ветхозаветные пророки часто называли днем Божиим день, когда Бог

будет судить мир (Ам 5:18-20, Зах 1:14-16, Иона 2:2). В еврейской апокалиптической литературе наступление последних времен совпадает с пришествием Бога или его посланника, Мессии, для осуществления спасения и суда. Хотя Павел может говорить о «дне Господнем» (1 Фес 5:2) и о Боге как об эсхатологическом Судье (Рим 3:6), центр его эсхатологических ожиданий сместился от Бога к Христу, так что он может говорить о «дне Господнем» (1 Фес 5:2), но заявляет, что в этот день Бог будет судить тайные дела людей через Иисуса Христа (Рим 2:16, *см. также* 2 Тим 4:1). Парусия рассматривается Павлом и как «откровение нашего Господа Иисуса Христа» (1 Кор 1:6) и, по аналогии с ветхозаветным выражением «день Господень», как «день Иисуса Христа» (1 Кор 1:8, Флп 1:6; 3:12-21, Рим 14:7-12, 17-18, 2 Кор 5:10, 1 Фес 4:13-18, 1 Кор 15:20-28, 50-58).

5.8. Воскресение. Для Павла воскресение Иисуса — это не изолированное чудесное событие, но, скорее, первый этап общего воскресения умерших праведников (1 Кор 15:20-23). Рассматривая воскресение праведных как эсхатологическое событие, Павел ожидает, что оно произойдет, когда вернется Христос (Флп 3:20, 1 Фес 4:13-18, 1 Кор 15:51-53). Те, кто воскреснут из мертвых, перейдут в новый вид бытия (1 Кор 15:51-53, Флп 3:20-21). Подобные ожидания встречаются в еврейской апокалиптической литературе (Дан 12:3, 1 Ен 39: 4-5; 62:15, 2 Ен 65:10, 2 Вар 49:3). Однако воскресение Иисуса, гарантирующее воскресение верующих, является не просто событием прошлого, имеющим последствия для будущего. Смерть Иисуса также не просто исторический факт. Для христиан крещение является реальным отождествлением с Христом в его смерти и воскресении, олицетворяя смерть для прежней жизни и воскресение в новую жизнь (Рим 6:1-14; 8:10-11, *см. также* Кол 3:1-3, Еф 2:1-10).

5.9. Образ эсхатологического врага. Христианское учение о воплощении Иисуса сделало неизбежным формирование образа дьявольского двойника Христа в раннехристианской апокалиптике. В синоотическом апокалипсисе предсказывается появление в конце времен лжемессий и лжепророков (Мк 13:21-22, Мф 24:23-24). Эта фигура получает название антихриста в писаниях круга Иоанна (1 Ин 2:18, 22; 4:3, 2 Ин 7). В Откр две основные традиции представлений об антихристе — образ безбожного, тиранического правителя и образ лжепророка-соблазителя — отделены друг от друга. Злой правитель назван Зверем, исходящим из моря (Откр 13:1-10; 16:13; 19:20), тогда как лжепророк назван Зверем, восходящим из земли, или Лжепророком (Откр 13:11-18; 16:13; 19:20). В посланиях Павла содержится только одно пространное рассуждение о пришествии эсхатологического врага (2 Фес 2:1-12), хотя странным представляется то, что аллюзии на этот образ не встречаются больше нигде в его текстах. В данном отрывке Павел объединяет две основные традиции изображения эсхатологического врага — образ безбожного, тиранического правителя и образ лжепророка-соблазителя. Эта личность названа «человеком греха» и «сыном погибели» (2 Фес 2:3, *см. также*

Дан 11:36-37, *Ор. Сив* 5:33-34, *Возн. Ис* 4:6, 2 *Ен* [Рес. J] 29:4), который, встав в храме Божьем, провозгласит себя Богом (2 Фес 2:4) и будет творить чудеса в подтверждение своих притязаний (2 Фес 2:9, *см. также* Мк 13:22, Мф 24:24, Откр 13:13-14). Этот эсхатологический враг еще не появился, потому что некто или нечто сдерживает его (2 Фес 2:7), хотя нет единого мнения, является ли этим сдерживающим фактором сатана, Римская империя, римский император или, возможно, некая сверхъестественная сила. Эсхатологический враг будет уничтожен Господом Иисусом, когда он вернется для суда (2 Фес 2:8).

5.10. Проблема временного царства Мессии. Значимость отрывка 1 Кор 15:20-28 для ранних иудейских и раннехристианских представлений о временном промежуточном царстве Мессии оспаривается, хотя, согласно общепринятому мнению, не существует ясных и убедительных свидетельств того, что Павел, подобно автору Откр (20:1-6), ожидает временного царства Мессии.

А. Швейцер суммирует апокалиптические воззрения Павла следующим образом: (1) внезапное и неожиданное возвращение Иисуса (1 Фес 5:1-4); (2) воскресение умерших верующих и переход в новое бытие живых, причем все они встретят возвращающегося «на воздухе» Иисуса (1 Фес 4:16-17); (3) суд Мессии будет возглавлять либо Христос (2 Кор 5:10), либо Бог (Рим 14:10); (4) наступление царства Мессии (оно прямо не описано Павлом, но намеки на него содержатся в 1 Кор 15:25, Гал 4:26); (5) все живое перейдет во время царствования Мессии из состояния смертности в состояние бессмертия (Рим 8:19-22); борьба ангельских сил со злом (Рим 16:20), пока смерть не будет побеждена (1 Кор 15:23-28); (6) завершение царства Мессии (Павел не упоминает о его длительности); (7) общее воскресение по завершении царствования Мессии (1 Кор 6:3); (8) суд над всем человечеством и падшими ангелами. Согласно А. Швейцеру, Павел говорит о двух воскресениях, хотя еврейская эсхатология до него знала только одно воскресение — либо в начале, либо в конце царства Мессии. Это изменение было обусловлено верой Павла в смерть и воскресение Иисуса-Мессии. Первое воскресение даст возможность как умершим, так и живущим христианам стать участниками царства Мессии и насладиться бытием в этом состоянии.

Реконструкция А. Швейцером эсхатологии Павла стала объектом критики в следующих аспектах: 1) в 1 Фес 4:13-18 или Кор 15:20-28 не содержится свидетельств о том, что Павел ожидал «промежуточного» царства Мессии (Wilcke); 2) отсутствуют свидетельства о том, что Павел ожидал общего воскресения умерших грешников и праведников.

Есть ряд причин считать более вероятным, что 1 Кор 15:20-28 указывает на то, что парусия будет сопровождаться воскресением и судом и их осуществление окончательно завершит историю (Davies 1970, 295-297): 1) Для Павла Царство Божье вечно (1 Фес 2:12, Гал 5:21, 1 Кор 6:9-10; 15:50, *см. также* 2 Фес 1:4-5, Кол 4:11); 2) словосочетание «Царство Христа» упоминается только

в одном месте (Кол 1:12-13), и в данном контексте оно понимается как реальность, как свершившийся факт; 3) Павел связывает парусию с судом над миром (1 Кор 1:7-8, 2 Кор 1:14, Флп 1:6, 10; 2:16). Возможно, что Павел поместил в исторический контекст апокалиптическую концепцию временного царства Мессии, понимая его как исторический период между распятием и воскресением Христа и его вторым пришествием.

6. Поздние новозаветные Писания и апокалиптика
В поздних новозаветных Писаниях представления о парусии обогащаются ожиданиями обновления неба и земли, а также Нового Иерусалима. В 2 Петр 3:10-14 говорится об изменении вселенной, когда «придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Петр 3:10). В Евр 12:18-24; 13:14 описывается Новый Иерусалим — тема, присутствующая в нескольких кумранских рукописях (например, 1Q32, 2Q24, 4Q554-555, 5Q15, 11Q18) и в основе своей восходящая к видениям Иезекииля. Подробное раскрытие этой темы происходит и в НЗ, а именно — в Откр 21-22. Визионер говорит: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я 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 отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр 21:1-4). В данном описании Нового Иерусалима, в котором делается акцент на число «двенадцать», еврейская апокалиптика соединяется с христианской сосредоточенностью на Иисусе, Божьем Агнце, чье возвращение напряженно ожидается христианами.

См. также Апокрифы и псевдоэпиграфы, Ветхий Завет в Новом Завете; Эсхатология.

Библиография. D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (Philadelphia: Fortress, 1985); J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalypthik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975); G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (London: Macmillan, 1954); idem, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); J. Becker, «Erwägungen zur apokalyptischen Tradition in der paulinischen Theologie», *EvT* 30 (1970) 593-609; J. C. Beker, *Paul the Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1980); idem, *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God* (Philadelphia: Fortress, 1982); H. D. Betz, «On the Problem of the Religio-Historical Understanding of Apocalypticism», *JTC* 6 (1969) 134-56; V. P. Branick, «Apocalyptic Paul?», *CBQ* 47 (1985) 664-75; J. J. Collins, ed., *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia 14; Missoula, MT: Scholars Press, 1979); idem, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London: Routledge, 1997); W. D. Davies, «Apocalyptic and Pharisaism», in *Christian Origins*

and Judaism (Philadelphia: Westminster, 1962) 19-30; idem, *Paul and Rabbinic Judaism* (3d ed.; London: SPCK, 1970); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: E. J. Brill, 1980); P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1975); R. H. Hiers, *Jesus and the Future* (Atlanta: John Knox, 1981); E. Käsemann, «On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969) 108-37; K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (SBT 2.22; Naperville, IL: Allenson, 1970); L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (Sheffield: JSOT, 1987); H. P. Mueller, «Mantische Weisheit und Apokalypstik», in *Congress Volume* (VTSup 22; Leiden: E. J. Brill, 1972) 268-93; O. Ploeger, *Theocracy and Eschatology* (Richmond: John Knox, 1959); G. von Rad, *Old Testament Theology* (2 vols.; New York: Harper & Row, 1962-65); C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982); D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1964); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (New York: Holt, 1931); M. Smith, «On the History of Apokalypso and Apokalypsis», in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983) 9-20; H.-A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus* (ATANT 51; Zürich: Zwingli, 1967).

D. E. Aune, T. J. Gedder, C. A. Evans

АПОКРИФЫ И ПСЕВДОЭПИГРАФЫ

Термин *апокрифы* применяется протестантами к книгам, включенным в ВЗ Римско-католической церковью, коптскими и восточными православными церквями и отсутствующим в иудейском и протестантском каноне. Термин *псевдоэпиграфы* отсылает к намного более обширному корпусу текстов, большая часть которых создавалась под псевдонимами, заимствованными из литературного наследия Израиля (у католических и православных авторов именно эти тексты принято называть «апокрифами»). В этих собраниях текстов сохранены важные свидетельства о мышлении, религиозности и дискуссиях в иудаизме периода Второго Храма и образуют сущностный фон для богословия, космологии, этики, истории и культуры авторов ВЗ и основателей ранней церкви, многие из которых знали и ценили традиции, сохраненные в этих текстах и черпали из них.

1. Определение терминов.
2. Содержание и ведущие идеи.
3. Значение.

1. Определение терминов

1.1. Апокрифы. Слово *апокрыфа* (греч. «скрытое») сначала служило для почетного обозначения книг, содержащих особую эзотерическую мудрость, которая представлялась «слишком священной и глубокой, чтобы раскрывать ее для кого-то, кроме посвященных»

(Charles). Отдельные ученые локализируют происхождение этого термина в 4 Езд 14:44-47 (= 2 Езд 14:44-47), где упоминаются «скрытые книги», содержащие божественную мудрость для «мудрых среди людей» и отличные от канонических текстов, чья мудрость предназначена и для людей недостойных, и для людей мудрых (Rowley; Fritsch). На волне споров и дискуссий в ранней церкви, а затем их нового отзвука в Реформации термин приобрел негативные коннотации и стал обозначать книги, которые утаивались по причине их «вторичной или сомнительной» ценности (Charles) и которые считались потенциально «ложными, поддельными либо еретическими» (Rowley; Fritsch).

В настоящее время этот термин применяется в протестантских церквях для обозначения тринадцати-восемнадцати текстов, включенных в ВЗ и включающих исторические писания (Первая и Вторая Книга Маккавеев, Первая Книга Ездры), сказочные повести (Книга Товита, Книга Юдифи, Третья Книга Маккавеев, расширенный текст Книги Есфири, дополнительные сказочные новеллы в Книге Даниила), книги мудрости (Книга Премудрости Соломона, Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова), псевдоэпиграфическая пророческая литература (Книга Варуха, Послание Иеремии), богослужебные тексты (Молитва Манассии, Псалом 151, Молитва Азарии и Песнь о трех юношах), апокалиптическая 2 Книга Ездры и философский пансгирик (Четвертая Книга Маккавеев), 4 Езд и Молитва Манассии, судя по многочисленным рукописным копиям Септуагинты, весьма ценились ранней церковью и считались частью Писания. Недавние открытия в Кумране показывают, что подобные тексты сохранялись не только в христианских кругах — Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книга Товита и Послание Иеремии были обнаружены среди свитков Мертвого моря вместе с многочисленными псевдоэпиграфами, как-то: *Первая Книга Еноха*, *Книга Юбилеев* и много других, ранее неизвестных псевдоэпиграфов (Stone).

Отсутствие единого мнения относительно того, какие именно книги являются апокрифами, свидетельствует о неоднозначном представлении о каноне ВЗ среди христианских церквей. Некоторые христианские общины признавали все эти книги каноническими. Дж. Х. Чарльзворт настаивает на более единообразных и определенных очертаниях понятия «апокриф», скорее согласующихся со множеством списков Септуагинты, чем с Вульгатой. Он бы исключил из числа апокрифов 3 и 4 Макк, Молитву Манассии и 2 Езд (2 Езд 3-14 = 4 Езд) и причислил бы их к псевдоэпиграфам. Совсем недавние исследования библистов (Meeks; Metzger и Murphy) дали им основания причислить к апокрифам все восемнадцать вышеуказанных книг. В пользу каноничности 3 и 4 Макк говорит их наличие в Септуагинте, отчего они серьезно почитаются греческой православной церковью. С. А. Эванс верно замечает, что грань между апокрифами и псевдоэпиграфами весьма нечетка и все более размывается по мере изучения связи между *Первой Книгой Еноха* и *Воз-*

исесением Моисея (Evans, 22; Russell, 1993). Возможно, мы никогда не приходим к тому единому мнению, которого требует Чарльзуорт.

Рецепция церковью книг, причисляемых к апокрифам, имела весьма темную историю, и не всем восемнадцати (или тринадцати) книгам повезло в равной мере (более полное обсуждение этой темы см. Fritsch). Павел наверняка знал и использовал Книгу Премудрости Соломона, а отзвуки Книги Иисуса, сына Сирахова, слышатся в речениях Иисуса Христа. Апостольские мужи (Поликарп, Климент, Псевдо-Варнава) либо цитируют Книгу Премудрости Соломона, Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Книгу Товита, либо ссылаются на них как на тексты, заслуживающие доверия; есть у них множество ссылок и на другие апокрифы. Некоторые церковные авторитеты, такие как Иероним и Ориген, признавали различие между ВЗ-ными книгами, используемыми церковью, и иудейским канонам, а Иероним особенно требовал отличать на практике «канонические» тексты от «церковных» (ecclesiastical) как полезные и назидательные, однако не в одинаковом плане (тут по смыслу полезные относятся к церковным, а синтаксически — к каноническим). Другие, например Климент Александрийский и Августин, гораздо большему числу книг приписывали одинаковую ценность и богодухновенность.

Так было вплоть до протестантской Реформации, которая потребовала определенного решения. Мартин Лютер без колебаний отделил книги или части книг (например, дополнение к Книгам Есфири и Даниила), не включенные в иудейский канон, как «книги, которые нельзя причислять к каноническим, но все-таки полезные для чтения» (цит. Rowley). Его практике последовали и другие протестантские реформаторы. Апокрифические книги продолжали печатать и рекомендовать как назидательные, но, в отличие от канонических, их не использовали в качестве основания для доктрины или этики. Римско-католическая церковь, созвав в 1546 году Тридентский собор, ответила на это тем, что объявила все указанные книги (включая 1 и 2 Езд, Молитву Манассии и 3 и 4 Макк) вполне каноническими.

Мнения многих протестантов по поводу апокрифов значительно изменились со времен Лютера. Акцент на «исключительности» и «достаточности Писания», столетиями поддерживавший напряженность между католической и протестантской церквями, делал апокрифы скорее чем-то подозрительным, нежели вызывающим уважение, кроме того, антипатия к ним протестантов усиливалась их недостаточным знакомством с самими текстами. Тем не менее собрание текстов, включающее апокрифы, заслуживает пристального внимания не только потому, что в них содержатся свидетельства о событиях и ходе развития иудаизма в период между Заветами, но и по причине того влияния, которое эти тексты оказывали на церковь в течение столетий ее формирования.

1.2. Псевдоэпиграфы. Слово *pseudepigrapha* (греч. букв. «ложноприписанное») выдвигает на первый план литературную характеристику множества писаний эллинисти-

ческого и греко-римского периодов, то есть показывает, что авторство в этих текстах приписывалось крупным фигурам отдаленного прошлого. Сам по себе данный термин не охватывает корпуса текстов, на которые ссылаются канонические писания, поскольку многие ученые считают, что псевдоэпиграфы (например, Книга Даниила, Песнь Песней, Второ-Исайя и множество псалмов) наличествуют в рамках канона. Однако изучение более обширного феномена псевдоэпиграфии по иудейским и греко-римским текстам соответствующего периода может помочь в понимании и канонической псевдоэпиграфии (Evans).

Этот термин, как и термин *апокрифы*, приобрел негативные коннотации. Сделанный Чарльзуортом обзор нескольких словарных статей показывает, что в общепринятом языке это слово означает «поддельные тексты», рассматривающиеся как «не канонические и не богодухновенные». Чарльзуорт верно утверждает, что эти словари увековечивают вводящее в заблуждение приравнение псевдоэпиграфов к беззаконию. Кроме того, он справедливо требует разъяснений по поводу каноничности и богодухновенности. Многие из этих книг цитируются как подлинные и авторитетные тексты. Так что нам следует остерегаться применения современных критериев к древней литературной практике.

Этот термин применяется учеными как ссылка на «остальные из числа 'исключенных книг'» (Rowley) или на «литературу, сходную с апокрифами, но ими не являющуюся» (Stone, 1984). Переход к двадцатому веку ознаменовался публикацией двух значительных собраний псевдоэпиграфов (Kautzsch и Charles), хотя в них был включен минимум — всего лишь около двенадцати текстов (Charlesworth). Чарльзуорт и его коллеги постарались расширить рамки этой литературы, включив в нее шестьдесят три текста в согласии с общим описанием, предложенным для всего корпуса. Эти тексты (1) являются почти исключительно иудейскими либо христианскими; (2) часто приписываются идеальным фигурам израильского прошлого; (3) как правило, притязают на то, что в них содержится слово или послание Бога; (4) строятся на основе повествований или идей ВЗ; (5) созданы между 200 г. до н.э. и 200 г. н.э. (а если позже, то явным образом сохраняют сущность более ранних традиций). Чарльзуорт утверждает, что именно эти критерии должны лежать в основе подбора текстов, а не те жесткие критерии, по которым теперь определяется, что относится к псевдоэпиграфам.

Корпусы текстов большей частью не классифицируются как псевдоэпиграфы. Филон и Иосиф оставили многотомные материалы, но, коль скоро их авторство — не псевдоэпиграфическое, их тексты не относятся к данной категории. Свитки Мертвого моря содержат много псевдоэпиграфических текстов, но, коль скоро «канал передачи» (Stone) так надежно установлен, они рассматриваются как отдельный корпус. Наконец, есть еще таргумы и прочие рукописные копии библейских текстов, которые имеют много общего с такими кни-

гами, как *Книга Юбилеев*, однако не причисляются к псевдоэпиграфам.

Псевдоэпиграфия — сложное явление. Р. Х. Чарльз возводил ее происхождение к временам подъема монолитной иудейской ортодоксии, основанной на замкнутом каноне Закона и Пророков и более не позволявшей новым авторам претендовать на богодухновенность. Представления о нормативном иудаизме до 70 г. н.э. в значительной мере были опровергнуты. Возможно, более прав С. Коген в своем предположении, что иудеи периода Второго Храма создавали себя живущими в постклассическую эпоху: это сознание побуждало авторов связывать свои тексты с теми или иными фигурами классического (допленного или пленного) периода. В случае апокалипсисов этот феномен, вероятно, оказывается еще более сложным: авторы, находясь в некоем экстатическом состоянии, идентифицировали себя с фигурами прошлого и наделяли древних героев новыми голосами. Выбор псевдонима может указывать на сознательную попытку связать свой собственный текст с «принятой традицией учения», соотносённой с избираемым именем (Stone). Эванс отклоняется на это мнение одобрительно, но распространяет подобную ситуацию и на период после апостольской эпохи, во время которого авторство приписывалось только представителям церкви первого поколения, так что псевдоэпиграфия стала опять обычным явлением.

Ученые отмечают ограниченность обоих терминов. Прежде всего, *апокрифы* и *псевдоэпиграфы* означают не одно и то же. Один термин происходит из дискуссий по поводу канона и его применения; происхождение другого связано со специфической литературной практикой. Термин *апокрифы* особенно проблематичен при изучении истории этих документов, поскольку установление канона имело место много позже того периода, в который эти тексты были созданы, и часто после времени, когда тот или иной текст использовался и оказывал заметное влияние, проходили столетия (ср. Charlesworth; Nickelsburg). Применяя термин *псевдоэпиграфы* к корпусу текстов, не включенных в протестантский канон и не относящихся к апокрифам, мы упускаем псевдоэпиграфический характер многих текстов в самом протестантском каноне и в корпусе апокрифов (Nickelsburg; Russell). К. Т. Фритш справедливо добавляет, что некоторые псевдоэпиграфы скорее анонимны, чем псевдонимны (скажем, 3 и 4 Макк) и что даже там, где авторская «подпись» в тексте соответствует действительности, она «чрезмерно подчеркивает отнюдь не самые важные свойства текста».

Проблемы, вызываемые этими двумя терминами, заставляют многих ученых рассматривать иудейскую литературу исходя не из этих, часто ценностно-перегруженных или анахроничных категорий, а из соображений жанра, географического происхождения и периода создания (Neusome, Nickelsburg, Schürer, Kraft и Nickelsburg, Stone). И апокрифы, и псевдоэпиграфы классифицируются по линии литературы мудрости,

исторических писаний, богослужебных текстов и т.п. Фритш и Рассел настаивают на применении термина *апокрифы* ко всему корпусу протестантских неканонических текстов, следуя обычаю современной синагоги («внешние книги»), хотя это их предложение выдает явный канонический уклон.

Несмотря на эти трудности, оба термина стоило бы сохранить (Charlesworth). Взгляд на апокрифы как на собрание текстов свидетельствует о том, что ранняя церковь присваивала некоторые иудейские писания, которые, хотя они не входили в иудейский канон, все же считались важными и богодухновенными и с самого начала существования церкви оказывали на нее значительное влияние. До тех пор пока мы признаем, что эти термины остаются так или иначе зыбкими (свидетельство тому — использование в послании Иуды *Первой Книги Еноха* и *Вознесения Моисея*, а также — включение 3 и 4 Макк во многие кодексы Септуагинты), они сохраняют свою ценность для установления приоритетов в дошедшей до нас обширной иудейской литературе.

2. Содержание и ведущие идеи

Хотя апокрифы и псевдоэпиграфы часто в значительной степени почти совпадают, в этой статье мы рассмотрим их по отдельности ради большей ясности и определенности.

2.1. Апокрифы. Две исторические книги — 1 и 2 Макк — дают важную информацию о ряде событий, формировавших иудейское сознание в течение более позднего периода Второго Храма. Принудительная программа эллинизации, проводившаяся первосвященниками Ясоном и Менелаем (175-164 гг. до н.э.), возвышение династии Хасмонеев в качестве спасителей Израиля и объединение первосвященнической и царской власти в лице этой династии привели в этот период к далекоидущим и разнообразным последствиям. Именно в это время уходят своими корнями более позднее движение zelotim, представление о воинственном Мессии и отвращение к преуменьшению важности границ между иудеями и язычниками (пример чему — сопротивление иудеев миссии Павла). В этот же период формировались главные секты в иудаизме — часто как отрицательная (например, кумранские ессеи, фарисейство) либо положительная (саддукеи) реакция на хасмонейское управление Храмом. Вторая Книга Маккавеев дает также весьма важные ранние свидетельства о вере в воскресение праведников и о развитии ангелологии.

Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, написанная в Иерусалиме ок. 180 г. до н.э., сохраняет и предписывает верность Торе как единственный путь к почету и как истинную мудрость. В ней содержится широкий диапазон назиданий, но особенно сильно повлияли на моральное наставничество в позднем иудействе и на раннюю Церковь учения этой книги о молитве, прощении, милостыне и внимании к своему здоровью. Книга Премудрости Соломона, продукт египетского иудаизма на стыке двух эпох, также опи-

сывает иудейский образ жизни, подчеркивая вечное значение вердикта, выносимого Богом жизни человека, говоря о наградах со стороны Премудрости, о ее сущности и о действиях Бога в пользу Его народа, Израиля. Автор доводит до предела персонификацию Премудрости, и впоследствии это особенно повлияет на размышления ранней Церкви о божественности и предсуществовании Иисуса. Книга Премудрости Соломона помогает иудеям сохранять преданность Торе, доказывая также безумие языческих религий, и это приведет к множеству параллелей в атаках Павла на порочность язычников и на их идолопоклонство. Здесь мы могли бы также упомянуть Послание Иеремии, в котором с новой силой подчеркивается иудейское убеждение, что идолы суть ничто, а язычники чужды истинной религии.

Четвертая Книга Маккавеев, хотя и не являясь в собственном смысле книгой мудрости, также призывает к верности иудаизму, философски доказывая читателям-иудеям, что строгое повиновение Торе развивает в человеке все основные добродетели, столь высоко ценимые в греко-римской культуре. Иудеи, наставляемые Торой, поистине превосходят всех прочих людей своей добродетельностью, что доказывается храбростью и выдержкой восхваляемых автором мучеников времен кризиса эллинизации. Доказывается, что те заповеди и законы, которые отделяют иудеев от прочих народов и вызывают презрение со стороны язычников, ведут как раз к добродетели и почету.

В апокрифах имеется также большое число назидательных повестей, позволяющих нам взглянуть на характер благочестия в описываемый период. Еврейская Книга Есфири была расширена, и в нее были включены прямые ссылки на Бога и выражения благочестия (такие как молитва и чистота пицци). Книга Товита, повесть, уходящая корнями в диаспору, и, возможно, древнейший апокрифический текст, рассказывает историю о Божьем промысле, о деяниях ангелов и бесов, о действительности молитвы и об экзорцизме. В повести поощряются милостыня и дела милосердия в рамках иудейской общины, а также утверждается ценность родства и эндогамии. Книга Юдифи, возможно — палестинский текст маккавейского периода, повествует о героине, которая воспользовалась своей красотой для того, чтобы обмануть и убить язычника-угнетателя. Эта повесть утверждает ценность молитвы, чистоты пицци, добродетели целомудрия и говорит о том, что Бог печется о своем народе во времена несчастий.

Третью Книгу Маккавеев также можно причислить к назидательным легендам, так как она рассказывает сагу об иудейской диаспоре, имеющую параллели во 2 Макк. В ней утверждается, что Бог особенно близок к иудеям, живущим в рассеянии и отделенным от Земли Обетованной, и заботится о них, а это свидетельствует о напряженности между верными иудеями, иудеями-отступниками и доминировавшей тогда языческой культурой. Первую Книгу Ездры тоже можно отнести к этой группе, хотя она является больше пересказом библейских книг (2 Пар 35:1-36:23; Езд; Неем 7:38-

8:12). Единственная оригинальная часть этой книги — «придворная» повесть о мудрости Зоровавеля (1 Езд 3:1-5:6). В расширенной — греческой — версии этой книги появляются две (изначально не связанных друг с другом) сказки, в которых фигурирует в качестве героя Даниил. Первая — Сусанна — (подобно 1 Езд 3:1-5:6) восхваляет мудрость иудейского лидера. Вторая — Ваал и Дракон — демонстрирует безумие идолопоклонства: Даниил подрывает веру в Ваала и Дракона как в богов.

К апокрифам относится и множество богослужебных текстов. В псалме 151 По Септуагинте вспоминается избрание Богом Давида и его победа над гигантом-филистимлянином — этот молчаливый образ, безусловно, показывает место Израиля среди исполинских языческих царств, весь этот период (исключая пору хасмонейской династии) дошедших над Израилем. Иудейские поэты были внимательны к тем моментам библейского повествования, которые требовали молитвы или псалма, но они не записывали этих молитв. Два дополнения к Книге Даниила и Молитва Манассии возмещают то, чего недостает нарративам: таковы молитва покаяния и крик о помощи из ужасной печи (молитва Азарии), псалом избавления (Песнь трех юношей) и покаянная Молитва Манассии, утверждающая, что ни один грешник не находится вне Божьего милосердия и власти Бога простить его. *Книга Варуха*, являясь по своей сути профетическим псевдоэпиграфом, также содержит много богослужебного материала. Открывающие главы (*Вар* 1:1-3:8) представляют собой покаянные молитвы, утверждающие Божью справедливость в наведении на Израиль и Иуду проклятий Второзакония, но в то же время прокладывают дорогу к надежде на возвращение, поскольку иудеи в земле изгнания вспомнили о Боге и стали оказывать Ему послушание. Далее следует псалом мудрости, целиком и полностью отождествляющий Премудрость с Торой Моисея в манере, напоминающей Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова (*Вар* 3:9-4:4). Последние части текста приобретают более профетический характер, вводя пророчества, обещающие объединение иудеев диаспоры, суд над городами, угнетавшими иудеев, и возвышение Сиона.

Наконец, к апокрифам относится апокалипсис — Вторая Книга Ездры (называемая также Четвертой Книгой Ездры). Автор пишет ее в ответ на разрушение Иерусалима в 70 г. н.э. и — даже более непосредственно — в ответ на то, что Бог медлит с наказанием Рима как инструмента этого разрушения. Данный текст, с его отрицанием надежды на свою эпоху, с его надеждой на возмещение в эпоху грядущую, с его видениями многоглавого орла и человека, выходящего из моря, дает возможность взглянуть на иудейскую апокалиптику, предоставляющую поучительные параллели с новозаветным апокалиптическим материалом.

Весь корпус апокрифов, как можно заметить, пронизан второзаконническим богословием Завета — уходящей корнями в благословения и проклятия

Втор 28-32 убежденностью, что народ и отдельные люди, которые уклоняются от Торы, будут наказаны. В течение этого бурного периода подобная убежденность часто модифицировалась в перспективу награды либо наказания в посмертии (в воскресении, согласно 2 Макк, либо в бессмертии души, согласно Книге Премудрости), но всегда сохранялась. Многие из апокрифов живо описывают заботу Бога о своем народе, объясняют, что значит быть народом верным и послушным Богу и как реагировать на давление, угрожающее этой верности.

2.2. Псевдоэпиграфы. Среди псевдоэпиграфов находятся многообразные образцы жанров: там представлены апокалипсисы, заветы (или завещания), расширения библейских повествований, литература мудрости, философская литература, богослужебные тексты, исторические труды, поэзия и драма.

Многие псевдоэпиграфы подпадают под жанр апокалипсиса. Наиболее важные и поддающиеся пониманию среди них — это, возможно, *1 Ен* и *2 Вар*. *1 Енох* — составной текст, древнейшие слои которого можно датировать третьим в. до н.э. В этой книге описывается путь к местам, приготовленным для наказания порочных людей и вознаграждения праведников, содержится развернутая антелогия, основанная на повести о «стражах» (ср. Быт 6:1-4), а также набросок истории, помещающий адресатов книги в то время, когда Бог сам войдет в ткань истории, чтобы осуществить суд. Притчи (*1 Ен* 37-71), составленные, вероятно, в течение первого столетия н.э., свидетельствуют о развитии образа Сына человеческого и поэтому дают важный материал для изучения этого титула в Евангелиях. Эта книга повлияла на Псалом Иуды (где цитируется *1 Ен* 1:9) и особенно на Откровение Иоанна Богослова. *2 Вар*, подобно *4 Езд*, — это апокалиптическая реакция на разрушение Иерусалима. В ней также дается совет с новой силой посвятить себя Торе, поскольку она есть путь Божьего оправдания наказанного народа; автор уверяет читателей в близости Божьего избавления и в том, что Рим непременно будет наказан. Другие апокалипсисы, стоящие упоминания, это: *2 Енох*, *Оракулы Сивиллы*, *Апокриф Иезекииля*, *Апокалипсис Авраама* и *Трактат Симы*.

Близки к апокалипсисам тексты, подпадающие под жанр завета, или завещания. Это, как правило, предсмертные речи великих фигур израильского прошлого; они представляют собой повествования того или иного патриарха о своем житии (часто изображаемом как образец добродетельной жизни), нравственные увещания и, нередко, эсхатологические пророчества; все это завершается кончиной и погребением героя. Среди этих книг самая значительная — *Завещания двенадцати патриархов*; в ней содержатся важные сведения о развитии антелогии, демонологии, о священнических и царских функциях Мессии и об этике. *Завещание Иова* снова подчеркивает безумие идопоклонства, но также дает и важные сведения о развитии образа Сатаны. *Завещание Моисея* (по своей сути — расширение Втор 31-34) свидетельствует о

взгляде на Моисея как на пророка, посредника и постоянного заступника, тем самым образуя подоплеку для размышлений о Моисее в НЗ. Позиция пена-сильственного сопротивления, защищаемая в этой книге, резко контрастирует с более воинственными идеологиями данного периода, а представление о Дне Покаяния, предшествующем наступлению Божьего Царства, имеет свою параллель в призывах Иисуса к покаянию как подготовке к пришествию Бога (ср. Мк 1:14-15).

Среди расширений библейских нарративов наиболее важны *Книга Юбилеев* и *Мученичество Исайи*. Датированная концом второго столетия до н.э., *Книга Юбилеев* заново переписывает истории Книг Бытия и Исхода и особенно ценна как свидетельство о развитии богословия Торы. Закон, явленный Моисею, представлен здесь как вечный закон, который начертан на небесных скрижалях и которому повинуются даже архангелы. В пересказе повествований о патриархах подчеркивается послушание последних Торе, в частности — соблюдение ими ритуальных и литургических предписаний. В книге также утверждается более строгое разграничение между иудеями и язычниками (особенно иудеями), а происхождение зла локализуется в деятельности Сатаны и его ангелов, а не в слабости Адама. Автор развивает перспективу неминуемого обновления послушания Торе, что должно привести к возвращению изначального долголетия. *Мученичество Исайи* рассказывает об отступничестве Манассии и об аресте и казни Исайи (его расплили пополам; ср. Евр 11:37) по подстрекательству лжепророка Белькиры, беса, вводившего Иерусалим в заблуждение. В своем теперешнем виде *Мученичество* подверглось полной христианизации, так что Исайя был представлен как явный свидетель об Иисусе и об истории ранней Церкви (*Муч. Ис* 3:13-31).

К этой категории мы можем причислить и *Послание Аристея*, написанное по-гречески примерно в конце второго века до н.э. Этот текст не основан непосредственно на библейских повествованиях или персонажах, но, скорее, является назидательной повестью в защиту Септуагинты — греческого перевода иудейских Писаний и благоразумной жизни в соответствии с Торой. Там говорится о мудрости иудейских ученых, которые перевели Тору на греческий язык, и о совместимости повиновения Торе с лучшими традициями греческой этической философии, а также отстаивается надежность текста Септуагинты. К другим достойным внимания расширениям библейских нарративов относятся *Повесть об Иосифе и Асенефе*, *Жизнь Адама и Евы* и *Liber Antiquitatum Biblicarum* (*Книга библейских древностей*), известная также под названием *Псевдо-Филон*.

Среди псевдоэпиграфов имеются также и литургические (богослужебные) тексты. Собрание восемнадцати *Псалмов Соломона* представляет собой размышления о разращении и упадке дома Хасмонеев в его последние десятилетия, об интервенции Помпея Великого (который осадил Иерусалим по просьбе претендента на

хасмонеи трон и вошел в Святое Святых Храма) и о смерти Помпея в Египте. Все эти события рассматриваются как доказательство принципа Второзакония, согласно которому отступление от Закона чревато наказанием, но в то же время служащие инструментом наказания язычники и сами не избегают кары. В псалмах говорится о щедрой заботе Бога обо всем творении, поощряется праведный образ жизни, обличаются лицемерие и гордыня, утверждается справедливость Божьего наказания и описывается наступление мессианской эры во главе с Сыном Давида, Господом-Мессией. Особенно интересны также эллинистические синагогальные молитвы, в которых иудейское благочестие сочетается с благочестием раннехристианской Церкви и которые, если освободить их от христианского элемента, дают редкую возможность взглянуть на благочестие синагоги. Среди этих поэтических текстов можно также найти некоторые добавочные псалмы Давида и *Оды Саламона*, христианский сборник, весьма близкий к четвертому Евангелию.

К псевдоэпиграфам относятся, кроме того, многие «книги мудрости», часто показывающие, в какой мере иудеи могли приспосабливать к своим нуждам греческую философию, максимы и этику, а также сюда включены литературные тексты (поэзия и драма), в которых опять же обнаруживается зачастую сознательная имитация греческих форм. Наконец, собрание псевдоэпиграфов включает фрагменты историков, в которых ранняя история иудеев исследуется в манере, напоминающей *Иудейские древности* Иосифа Флавия.

3. Значение

Период между Заветами — это отнюдь не эпоха безмолвия. Апокрифические и псевдоэпиграфические тексты позволяют современному читателю услышать многие важные и влиятельные голоса, прозвучавшие в эллинистический и римский периоды. Без этих текстов наши представления об иудействе, внутри которого зародилась Церковь, были бы далеко не полными. Эти голоса показывают разнородность внутри иудейства в период Второго Храма, а это сильно меняет взгляды ученых начала двадцатого столетия на «нормативный» (законнический) иудаизм до 70 г. н.э. (Charlesworth и Charles). То был динамический период «брожения» внутри иудейства (Russell, 1993), борьбы за иудейское самосознание и верности Завету посреди сильного социального давления и политических потрясений.

Изучение этих текстов ведет к более глубокому пониманию иудаизма и всего диапазона иудейских традиций, формировавших воззрение Иисуса и ранней Церкви, — и тут имеется в виду не только иудаизм еврейских Писаний. Голоса, звучавшие во время между Заветами, выделяют части ветхозаветной традиции, сохранившие свою особую значимость, но также и свидетельствовавшие о новых развитиях, акцентах и направлениях интерпретации, которые не были изначально присущи ранней Церкви, но, скорее, были восприняты ею. Космология, ангелология,

эсхатология, христология и этика ранней Церкви многим обязаны развитиям этого неустойчивого периода. Некоторые из этих текстов проливают свет на идеологию тех, кто противостоял движению Иисуса или миссии Павла. Многие другие тексты были как бы партнерами-собеседниками с текстами основополагающих фигур ранней Церкви, и полнота нашей оценки последних зависит от степени нашего знакомства с первыми.

См. также Иудаизм и Новый Завет.

Библиография. R. H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1913); J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research, with a Supplement* (SCS 7; Chico, CA: Scholars Press, 1981); idem, «The Renaissance of Pseudepigrapha Studies: The SBL Pseudepigrapha Project», *JSL* 2 (1971) 107-14; J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; Garden City, NY: Doubleday, 1985); S. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia: Westminster, 1987); D. A. deSilva, *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance* (Grand Rapids: Baker, 2002); C. A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992); C. T. Fritsch, «Apocrypha», *IDB* 1:161-66; idem, «Pseudepigrapha», *IDB* 3:960-64; L. R. Helyer, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period: A Guide for New Testament Students* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002); E. Kautzsch, ed., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (2 vols.; Hildesheim: Georg Olms, 1962 [1900]); R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, eds., *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress; Atlanta: Scholars Press, 1986); W. A. Meeks, ed., *The HarperCollins Study Bible* (New York: HarperCollins, 1993); B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (Oxford: Oxford University Press, 1957); B. M. Metzger and R. E. Murphy, *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha* (New York: Oxford University Press, 1991); J. D. Newsome, *Greeks, Romans, Jews* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress, 1981); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (London: Athlone, 1944); D. S. Russell, *Between the Testaments* (London: SCM, 1960); idem, «Pseudepigrapha», in *The Oxford Companion to the Bible*, ed. B. M. Metzger and M. D. Coogan (Oxford: Oxford University Press, 1993) 629-31; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. and ed. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (3 vols., Edinburgh: T & T Clark, 1986) 3.1; M. E. Stone, «The Dead Sea Scrolls and the Pseudepigrapha», *Dead Sea Discoveries* 3 (1996) 270-95; idem, «Pseudepigrapha», *IDBSup* 710-12; M. E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2.2; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984).

D. A. DeSilva

АПОСТОЛ

1. Понятие «апостол» в посланиях Павла

Один из главных вопросов, касающихся апостольства Павла, — это вопрос о характере и авторитете его апостольского служения. Традиционная точка зрения, согласно которой призвание Христом (см. Павла обращение и призвание) на пути в Дамаск наделило Павла властью от Господа над церквами, состоявшими из бывших язычников (отсюда канонический статус посланий Павла в современных церквях), ныне оспаривается, и понимать апостольство предлагается более широко. Этот новый подход делает апостольский авторитет Павла в церквях относительным и условным. Так, по мнению Р. Шнакенбурга, Павел, став христианином, не сформулировал никакого универсального определения апостола и не представил никаких систематических критериев апостольства, рассматривая апостолов только как «посланников и проповедников Христа» (Schnackenburg, 302). Как утверждает И. А. Кирк, «для Павла признаком подлинного апостольства служат не какие-либо исключительные притязания, а плоды деятельности тех, кто совершает апостольское служение» (Kirk, 261), и «точно такое же апостольское служение, но в иных исторических обстоятельствах, продолжает существовать до сегодняшнего дня» (Kirk, 264).

1.1. *Данные посланий Павла.* Поскольку послания Павла — это самые ранние новозаветные тексты и поскольку Павел использует слово *apostolos* чаще, чем любой другой новозаветный автор, всякое историческое исследование возникновения, значения и смысла данного слова следует начинать с этих посланий.

Однако не следует думать, что идеи апостольства не существовало до Павла: он сам говорит о «предшествующих мне апостолах» (гр. *tous pro emou apostolous*). Они находились в Иерусалиме (Гал 1:17). Павел напоминает коринфянам то служащее основанием вероучения предание, которое он «принял» много лет назад и в котором упоминается о явлении воскресшего Господа [в Палестине] «всем Апостолам» до того, как Он явился Павлу (Кор 15:7, 8). Таким образом, предполагается, что «апостолы» уже были во время воскресения Иисуса или около этого времени.

Это вероучительное предание (1 Кор 15:5-9) важно для нас и в другом отношении, а именно тем, что оно различает «двенадцать» и «всех Апостолов»:

[Христос] явился
Кифе,
потом двенадцати...
потом явился
Иакову,
также всем Апостолам;
а после всех явился
и мне...
наименьшему из Апостолов.

В этом сообщении о явлениях воскресшего Господа в Палестине прослеживается симметрия. Кифа упомянут вместе с Двенадцатью, Иаков — вместе со «всеми Апостолами». Так как в других местах Кифа называется

апостолом (Гал 1:18-19; 2:8; ср. 1 Петр 1:1; 2 Петр 1:1), то мы принимаем, что Двенадцать назывались апостолами, но что апостолов было больше, чем двенадцать, и что среди них были Иаков и Павел, что согласуется с его собственными заявлениями (1 Кор 15:9).

Наиболее логично будет объяснить это различие между «Двенадцатью» и «Апостолами» таким образом, что «Двенадцатью» назывались двенадцать учеников Христа, бывших с ним со времени Его служения в Галилее, а «Апостолами» — эти и другие, присутствовавшие на первой Пасхе и уполномоченные воскресшим Господом на апостольское служение (см. выше, 1.2.5).

Таким образом, можно говорить о том, что слово «апостол», столь частое в посланиях Павла, возникло раньше написания этих посланий; его появление можно отнести к первой Пасхе в Палестине и даже к еще более раннему времени. То же верно и в отношении понятия Двенадцати.

1.2. Слово «Апостол» в посланиях Павла. Говоря в общем, Павел употребляет слово «апостол» в двух разных значениях: как не имеющее специального применения и как термин.

1.2.1. *«Апостол» в неспециальном значении.* В посланиях Павла есть два примера такого употребления. Первый случай, когда Павел пишет из Македонии коринфянам, чтобы приготовить их к приходу двух человек, которым он дает краткую рекомендацию (2 Кор 8:16-24). Цель их визита — ускорить завершение коринфянами сбора для святых в Иерусалиме. «[С Титом] послали мы также (*synepempsamen*) брата, во всех церквях похваляемого за благовествование... и брата нашего, которого усердие много раз испытали во многом», — пишет Павел. Он объявляет, что эти два «брата» — «посланники [*apostoloi*] [македонских] церквей» церкви Коринфа (2 Кор 8:23) с поручением по практическим и финансовым вопросам. Представляется, что слово *apostolos* в данном случае близко к *šāliah* позднераввинистических сочинений: так называли тех, кого могли посылать с каким-либо поручением из Иерусалима к синагогам диаспоры.

Второй пример мы находим, когда Павел пишет из тюрьмы (возможно, в Риме) к церкви в Филиппах и сообщает, что Епафродит, который прежде был болен, теперь возвращается к ним. Епафродит был «посланником» [*apostolos*] филиппийской церкви и «служителем в нужде [Павла]» (Флп 2:25). Роль этого апостола была практической. И опять, сходство между понятием *šāliah* и ролью Епафродита кажется слишком сильным, чтобы быть случайным.

Эти два примера говорят в пользу того представления, что существование «посланников (*apostoloi*) церквей» в середине 50-х гг. I в. было установившейся практикой в церквях, основанных Павлом. Появление этих апостолов, по всей вероятности, объясняется тем, что Павел заимствовал их идею из иудейской практики и применил ее в своих церквях.

1.2.2. *«Апостол» в специальном значении.* Данное употребление подразумевает «Апостолов Христовых» (как, например, в 1 Фес 2:7). Это не посланники обычных людей с какими-то бытовыми поручениями, посылает их Христос,

Божественный Мессия. Подавляющее большинство случаев употребления слова «апостол» у Павла относится к этой категории, которую, в свою очередь, можно подразделить на самого Павла и других апостолов.

1.2.2.1. Другие апостолы. Были «предшествовавшие [Павлу] Апостолы» (Гал 1:17), которые находились в Иерусалиме. Из размышлений Павла о своем призвании на пути в Дамаск (которое можно датировать серединой 30-х гг.) явствует, что с самых ранних времен в церкви были апостолы, — несомненно, со времени первой Пасхи («[Христос] явился... всем Апостолам», 1 Кор 15:7).

Но были ли апостолы после Павла? Существует ли такой исторический момент, после которого, согласно Павлу, больше не было апостолов?

1 Кор 15:5-11 дает некоторую информацию по этим важным вопросам. Слова «[Христос] явился Кифе, *потом двенадцати;... потом явился более нежели пятистам братий... потом... Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне*», по-видимому, ограничивают период явлений воскресшего Христа от явления Кифе до явления Павлу. Павел говорит не «после Он явился мне», а «после всех явился и мне», указывая таким образом на окончание явлений. Павел находит уместным продолжить словами «и наименьший из Апостолов... благодатию Божиею есмь [Апостол]», так как число апостолов ограничено. Павел может сказать о себе «наименьший из Апостолов», поскольку он и правда «последний» апостол, которому «явился» Господь. Первый и главный критерий апостольства состоит в том, что человек, претендующий на апостольское звание, должен был «видеть Господа» (1 Кор 9:1).

Христос явился Павлу не обычным образом. Павел видел Христа не как другие апостолы до него, во время первой Пасхи в Палестине, а год или два спустя, как уже восшедшего на небо и пребывающего в славе Господа. Что бы ни означала странная, вызвавшая чрезвычайно много споров фраза «как некоему извергу» (*idē ektrōmati*, 1 Кор 15:8), она свидетельствует, что Павел отстаивает подлинность своего апостольства несмотря на то, что Господь явился ему отдельно и позднее, чем другим. Из слов Павла следует, что необычность явления ему воскресшего Христа знаменует завершение этих явлений и, значит, завершение призвания апостолов.

Апостолов, по всей вероятности, было много, так как преподаваемый Павлом символ веры говорит обо «всех Апостолах» (1 Кор 15:7), а в другом месте Павел упоминает «прочих Апостолов» (1 Кор 9:5). Точное число апостолов нам не известно, известно только, что их было больше двенадцати, составлявших основную группу. Эти Двенадцать, вероятно, были символическим основанием новой общины исповавшихся воскресшего Христа. Сущность апостолов определялась самим их именем: они были посланы Христом, чтобы идти к другим. Когда апостолы встречаются в Иерусалиме, речь идет о двух «посланничествах» (*apostolai*): к обрезанным и к язычникам (Гал 2:7-9).

Имена некоторых, но не всех апостолов нам известны. Иаков назван рядом со «всеми Апостолами»

(1 Кор 15:7, ср. Гал 1:19), из чего можно заключить, что он был самым уважаемым среди апостолов, хотя и не принадлежал к Двенадцати. Возможно, его особый статус был обусловлен родственными отношениями: он называется «братом Господним» (ср. Гал 1:19). «Братья Господни», которые не называются по именам, но в числе которых, видимо, был Иаков, возможно, также были апостолами (см. контекст 1 Кор 9:5). Несомненно, апостолом следует считать Иоанна (Гал 2:7-9). Связь Варнавы и Павла (1 Кор 9:6, ср. Деян 14:14) предполагает, что и Варнаву тоже надо считать апостолом. Из других же в посланиях Павла апостолами названы только его родственники «Андроник и Юния... прославившиеся между Апостолами» (Рим 16:7). Если добавить к Двенадцати Иакова, Варнаву, Андроника, Юнию и Павла (последнего и наименьшего из апостолов), будут известны имена семнадцати апостолов. Однако их было еще больше.

Павел ставит апостолов чрезвычайно высоко. Как основатели церквей, апостолы являются выдающимися личностями в раннем христианстве. Павел заявляет: «Бог поставил их в Церкви, во-первых, Апостолами...» (1 Кор 12:28, ср. Еф 2:20; 4:11). Сверх того, они исполняли пророческое служение, транслируя божественное откровение, разъясняя значение Христа и Евангелия. Павел утверждает, что ему и другим апостолам дано откровение от Бога через Духа Святого, чтобы они могли понимать тайны Евангелия (Еф 3:1-9, ср. 1 Кор 2:13; Еф 3:3-4).

1.2.2.2. Апостол Павел. Павел неоднократно называет себя «апостолом». Он часто представляет себя читателям как «апостола Иисуса Христа» или подобным образом (1 Кор 1:1, 2 Кор 1:1, Еф 1:1, Кол 1:1, 1 Тим 1:1, 2 Тим 1:1, Тит 1:1). Павел «получил апостольство» (*apostolē*, Рим 1:5, ср. Гал 1:1) «через Иисуса Христа», поскольку Иисус «призвал» его к апостольству и «избрал» его для благовестия Божьего (Рим 1:1, 1 Кор 1:1), чтобы покорять вере язычников (Рим 1:5; 11:13). Все это произошло благодаря тому, что Павлу воскресший Христос явился «после всех», когда Павел, тогда еще гонитель церкви, путешествовал в Дамаск.

Согласно С. Киму, тема встречи с Христом на пути в Дамаск часто звучит в Павловых посланиях. Помимо тех мест, где это наиболее явно (1 Кор 9:1; 15:8-10, Гал 1:13-17, Флп 3:4-11), есть и другие (к примеру, Рим 10:2-4, 1 Кор 9:16-17, 2 Кор 3:4-6; 5:16, Еф 3:1-13, Кол 1:23-29). По мнению Кима, явление Христа Павлу на пути в Дамаск в значительной степени окрасило лексический состав и идеи сочинений Павла.

1.3. Апостольство Павла как предмет споров. В посланиях к фессалоникийцам нет никакого намека на то, чтобы апостольство Павла в то время (ок. 50-52 гг. н.э.) ставилось под сомнение в греческих церквях. Павел не задумываясь ставит наравне с собой Силуана и Тимофея и говорит о себе вместе с ними как об «Апостолах Христовых» (1 Фес 2:7, ср. 1 Фес 1:1). Но впоследствии, бесспорно, из-за возрастающей критики Павел начинает со всей определенностью подчеркивать

свой апостольский статус (Гал 1:1, 1 Кор 1:1, 2 Кор 1:1, Рим 1:1) и старательно дистанцировать себя как апостола от различных своих сотрудников (1 Кор 1:1, 2 Кор 1:1, Кол 1:1, ср. Флп 1:1).

Ок. 55 г. н.э. Павел признает, что не все считают его апостолом: «Если для других я не Апостол...» (1 Кор 9:2). Под этими «другими», возможно, подразумеваются иудействующие, на чье мнение, вероятно, Павел откликается в Послании к Галатам, когда говорит, что он «не человеками и не через человека» (Гал 1:1). Иными словами, по мнению этих людей, Павел был всего лишь *šāliah*, посланник Иерусалимской церкви, чей-то представитель.

О возрастающей критике говорят замечания Павла в 1 Кор 15:8-9, где он утверждает свое апостольство несмотря на тот факт, что он не был вместе с апостолами, которые были до него, когда им явился воскресший Господь. Люди, критиковавшие Павла, ссылались на то, что явление Христа Павлу произошло позднее, имело другой характер и предназначалось только ему. Таким образом, в данном случае не было подлинного явления воскресшего Христа, и, соответственно, Павла не следует относить к числу апостолов.

Тем не менее Павел настаивает на своем апостольстве, несмотря на свою «недоношенность» [пер. В. Кузнецовой] и на то, что Господь явился ему иначе, чем другим. Он «наименьший из Апостолов» только потому, что был гонителем церкви. Но он искупил это, «потрудившись более всех их [Апостолов]». Он так же, как и они, проповедует Христа распятого и воскресшего (1 Кор 15:3-5, 11).

1.3.1. 1 Коринфянам: апостольство Павла под вопросом. Подобные защищающиеся интонации можно услышать в этом письме еще раньше, когда Павел говорит в ответ на чьи-то критические замечания по поводу его апостольства: «Не апостол ли я? Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?» (1 Кор 9:1).

В этом случае под вопрос ставится не историческое обоснование апостольства Павла, но образ жизни, который он ведет, исполняя свое служение и который некоторые из греко-римского окружения в Коринфе находили неприемлемым, а именно то, что Павел не берет платы. Из его «защиты» против осуждающих меня» (1 Кор 9:3; само «защитение» следует далее, 4-18 стихи) явствует, что, по мнению некоторых из коринфян, его отказ принимать финансовую поддержку равняется молчаливому признанию того, что он не настоящий апостол: настоящий апостол принял бы полную плату.

Все же это обвинение исходило от какой-то отдельной группы людей и не было показательным. Павел чувствует себя вправе сказать: «[по крайней мере] для вас [коринфян] [я] Апостол» (1 Кор 9:2).

1.3.2. 2 Коринфянам: неприятие апостольства Павла. Однако в течение одного — двух лет эти сомнения в апостольстве Павла, высказываемые некоторыми коринфянами, переросли в широкое противостояние. Возможно, столь резкий поворот событий был вызван прибытием какого-то числа самозванных «апостолов» и

«служителей» (2 Кор 11:13, 23), которые повели деятельность, направленную против Павла и его варианта христианства. (2 Кор 2:17-3:1; 11:4, 12; см. Противники апостолов). Лексика их проповеди известна нам из 2 Кор, она включает такие выражения, как «слово Божие», «благовестие», «Иисус», «Дух», «правда» (2 Кор 2:17; 11:4, 15).

Теперь это была развернутая атака на апостольство Павла со стороны вновь прибывших людей, которые стремились лишить Павла того авторитета, который он имел в Коринфе. Они считали себя выше Павла (2 Кор 11:5, 23); Павел в насмешку называет их «высшими Апостолами» (2 Кор 11:5; 12:11). Если он догоняет их, они все равно ушли дальше (2 Кор 10:12-14 — Иерусалим сопоставляется с Антиохией?). Если он апостол, то где его «знамения, чудеса и силы» (2 Кор 12:12)? Если он утверждает, что «видел Господа» (1 Кор 9:1; 15:8), то они хвалятся множеством «видений и откровений Господних» (2 Кор 12:1, 7), о которых свидетельствует их экстатическая речь (2 Кор 5:12-13, ср. 2 Кор 12:2-4). Их статус «Евреев... Израильян... Семен Авраамова» непогрешим, давая им основания превозноситься во всех отношениях.

Что касается Павла, то он очерняется ими как несостоятельный, бессильный, не чуждающийся мира, «безумец, которого приходится терпеть» (2 Кор 2:17; 3:5; 10:1-6). Он «хитрец» (2 Кор 4:2-3; 12:16), жалкое существо, которое влачится от неудачи к неудаче (2 Кор 2:14-16; 4:1, 7-8, 16; 6:3-10; 11:23-12:10). И где доказательство того, что «Христос говорит» через этого человека (2 Кор 13:3; 10:7, ср. 1 Кор 2:13; 14:36)?

Как отвечал Павел на эту сокрушительную атаку на его апостольство? Знаменательно, что он не повторяет снова рассказы о явлениях ему Христа (см. 1 Кор 9:1; 15:8, Гал 1:15-16): «Видения и откровения Господни» (2 Кор 12:1) его противников лишили его этого довода, по крайней мере, в глазах коринфян.

Павел защищает свое апостольство в 2 Кор следующим образом. Во-первых, тема призвания воскресшим Господом на пути в Дамаск имплицитно присутствует во всем послании. Он апостол «волею Божиею» (2 Кор 1:1), обладающий «властью (*exousia*), данной [ему] Господом к созиданию» церквей из язычников (2 Кор 10:8; 13:10, ср. 11:17; 12:19). Он стал «служителем Нового Завета» (2 Кор 3:6) «по милости Божией» (то есть в результате призвания на пути в Дамаск, 2 Кор 4:1, ср. 1 Кор 15:9, Гал 1:15, 1 Тим 1:16). Он говорит «от Бога [и] пред Богом» (*ek theou katenanti theou*, 2 Кор 2:17, ср. 2 Кор 12:10), и его «способность» «быть служителем Нового Завета» «от Бога» (*hikanotēs... ek tou theou*, 2 Кор 3:5-6).

Если основанием апостольства Павла стало призвание на пути в Дамаск, то законность этого апостольства подтверждается тем, как Павел исполняет свое служение, особенно в сравнении с новыми служителями, появившимися в Коринфе. Павел, в отличие от тех, кто «торгует вразнос словом Божиим» (2 Кор 2:17 [пер. В. Кузнецовой]), «не занимается подделкой Божьей

вести» (2 Кор 4:2 [пер. В. Кузнецовой]). В то время как они проповедуют идею «правды Божией» (основанной на обрезании или на других делах закона? 2 Кор 11:15), Павел остается верен истине, вверенной ему Богом и гласящей, что правда Божья должна быть найдена во Христе, ставшем «ради нас грехом» (2 Кор 5:19-21 [см. пер. В. Кузнецовой], ср. 2 Кор 3:9). Несмотря на их притязания и их нападки на Павла, эти люди есть «лжеапостолы...служители его [сатаны]» (2 Кор 11:13-15). Однако благодаря служению Павла в Коринфе есть церковь, живое «письмо Христово», что доказывает неподдельность Павла (2 Кор 3:2-3; 10:7), апостола, которому удается «вразумлять» людей, чтобы они становились христианами (2 Кор 5:11-13). Христос на самом деле говорит через Павла, являя свою силу (2 Кор 13:4), покаяя сопротивляющихся Евангелию (2 Кор 10:4-6).

Во-вторых, Павел не только принимает указания на свою слабость, но и развивает эту тему в трех важных местах послания, где он даже хвалится своими страданиями (2 Кор 4:7-8; 6:3-10; 11:23-12:10, ср. 1 Кор 4:9-13; 15:30, 32). Павел свидетельствует о Том, Кто стал грехом, а также о том, что он сам, Павел, в своей жизни испытал в какой-то степени страдания Христа, Которого он проповедует. В этих перечислениях несчастий подспудно присутствует мысль о том, что апостол, верный Христу, претерпевает Его страдания (2 Кор 1:5). В тексте прямо не говорится, но, возможно, подразумевается, что триумфальные достижения «высших Апостолов» происходят из того, что в их евангелии нет креста, что характеризует их не с лучшей стороны (2 Кор 2:13; 5:16; 11:4). Они «лже»апостолы, так как у них «другой» Иисус, «другое» евангелие.

1.4. Вывод. Употребление слова *apostolos* почти полностью ограничено текстами НЗ. Так как у Павла это слово встречается чаще, чем у других новозаветных авторов, и так как его сочинения датируются раньше остальных, всякое историческое исследование этого слова, очевидно, должно начинаться с посланий Павла.

Сочинения Павла, однако, свидетельствуют о том, что были «предшествовавшие [Павлу] Апостолы», по крайней мере, со времени явлений воскресшего Христа в Иерусалиме и в других местах Палестины. Появление слова «апостол» в Евангелии от Марка делает вероятным предположение, что понятие «апостол» следует относить еще к евангельской истории.

На употребление слова «апостол» Иисусом, а вслед за Ним Павлом и другими руководителями ранней церкви повлияло, как кажется, иудейское понятие *šāliah* — в позднем иудаизме это представитель каких-то лиц или учреждений. Когда Павел использует слово «апостол» в его неспециальном значении, оно напоминает *šāliah* позднераввинистических сочинений, а «техническое», специальное использование этого слова обусловлено теми исключительными обстоятельствами, с которыми связано начало христианства.

Послания к галатам, римлянам и два послания к коринфянам отражают возрастающее неприятие Павла

как апостола Христова. Отчасти эта оппозиция носила локальный характер и была направлена на личность Павла, однако значительно резче апостольство Павла отвергалось иудействующими, которые в лучшем случае стремились видеть в Павле скромного *šāliah* Иерусалимской церкви.

Сам Павел стремился установить предел увеличению числа апостолов. Выражение «[Христос]... после всех явился и мне» (1 Кор 15:8) служит указанием на то, что, хотя до Павла были апостолы, после него апостолов уже нет. По словам Павла, он «наименьший» и «последний» из апостолов.

Авторитет Павла как «Апостола Христова» подвергался сомнению или совершенно отвергался во все не только в его время. Некоторые современные ученые пытались дать более широкое определение понятию «апостол» (как, например, «миссионер» или «основатель церкви»), сводя таким образом на нет исключительный авторитет Павла. Павел активно сопротивлялся такого рода попыткам принизить его значение. Если его апостольство означало и означает не более того, то его подлинный авторитет в церквях был и остается совершенно несуществен.

Несомненно, Павел основывает свой апостольский статус на том, что он видел воскресшего Христа, Который поручил ему идти к язычникам (1 Кор 9:1; 15:8, Гал 1:11-17). Конечно, Павел указывает на свою успешную деятельность по основанию церквей, на свои страдания как продолжение страданий Христа в истории, на свою честность, однако все это только доказательства законности его апостольства, основанием которого была встреча с Христом по дороге в Дамаск.

2. Понятие «апостол» в Деяниях Апостолов, Послании к Евреям, Соборных Посланиях и Откровении Иоанна

2.1. Деяния Апостолов.

2.1.1. Двенадцать апостолов. Слово «апостол» употребляется в Деян в первую очередь для обозначения Двенадцати. В этом отношении Деян следуют Евангелию от Луки, где слово «апостол» почти всегда относится к двенадцати ученикам, которых призвал Иисус (Лк 6:13, ср. 9:1, 10; 22:14, 30), однако после предательства Иуды это слово применяется в отношении одиннадцати (Лк 24:9-10).

Одиннадцати Христос дает повеления после своего воскресения (Деян 1:2). К их числу после вознесения Христа на место Иуды был добавлен еще один человек, чтобы таким образом восстановить число Двенадцати (Деян 1:15-22). Согласно Деян 1:21-22, на это место мог быть избран только тот, кто сопровождал Одиннадцать все время, пока Господь Иисус был с ними (от Его крещения до вознесения). Окончательный выбор был предан в руки Господа, Ему вознесли молитву, и затем были брошены жребии, в результате чего был избран Матфий (Деян 1:24-26). Уже к этой, восстановленной группе Двенадцати относится большинство упоминаний апостолов в Деян (1:26; 2:37, 42, 43; 4:33, 35, 36, 37; 5:2, 12, 18, 29, 40; 6:6; 8:1, 14, 18; 9:27; 11:1). Важность восстановления полного числа Двенадцати становится

очевидна, возможно, более всего, в свете обещания Иисуса, что Двенадцать сядут на престолах судить двенадцать колен Израилевых (Лк 22:30). По словам К. Х. Рэнгсторфа (Rengstorf), «восстановление апостольства Двенадцати свидетельствует о том, что воскресший Господь не отказался от данного историческим Иисусом обещания принять двенадцать колен Израилевых в свое Царство» (Rengstorf, 1962, 192).

Служение Двенадцати состояло, главным образом, в проповеди и свидетельстве о воскресении Христа (Деян 1:22; 4:33), учении (Деян 2:42) и молитве (Деян 6:24). Их проповедь неоднократно сопровождалась знаменами и чудесами (Деян 2:43; 5:12). Они сознавали свою особую ответственность, чтобы оставаться в Иерусалиме и продолжать там проповедь, даже когда множество верующих бежало оттуда по причине гонения (Деян 8:1). Апостолы сознавали ответственность также за новые группы верующих, возникавшие по мере того, как Весть о Христе распространялась в иных землях теми, кто находился в рассеянии (Деян 8:4-17; 11:19-26). Через возложение рук апостолов уверовавшие самаряне приняли Духа Святого (Деян 8:14-17). В Деян 15 описывается, как апостолы вместе с пресвитерами составили группу, с которой Павел и Варнава, посланные Антиохийской церковью, обсуждали, необходимо ли для уверовавших язычников обрезание.

Двенадцать являются связующим звеном между служением Иисуса, описанным в Лк, и служением ранней церкви, описанным в Деян. Слова Деян 1:2 об Апостолах, которых избрал Иисус (*exeleuto*), отсылают к Лк 6:13, где говорится о том, как Иисус призвал своих учеников и избрал (*eklexamenos*) из них двенадцать. Двенадцать были основными свидетелями воскресения Христа (Деян 2:14; 4:33; 5:29-32), они признали законность обращения самарян и язычников (Деян 8:14; 11:1-18). После совершения всего этого Двенадцать пропадают из центра внимания в Деян. Следует заметить, что после того, как Ирод предал смерти апостола Иакова (Деян 12:1-2), не предпринималось никаких попыток восстановить группу из двенадцати, заменив Иакова другим человеком. После того, как группа Двенадцати пропадает из поля зрения в Деян, центр внимания перемещается на события, связанные с Петром, Иаковом (братом Господним, не принадлежавшим к Двенадцати) и, более всего, с Павлом.

2.1.2. *Апостольство Петра.* Деятельности Петра уделяется преобладающее внимание в первых 12 главах Деян, как деятельности Павла — в 16 последних. Петру принадлежала главная роль в Иерусалимской церкви в первые годы ее существования. Он инициирует избрание нового апостола на место Иуды Искаротта (Деян 1:15-26). Он главный «оратор». Петр говорит от имени Двенадцати в день Пятидесятницы (Деян 2:14-40), обращается к народу, собравшемуся после исцеления хромого, просившего милостыню (Деян 3:11-26), отвечает за себя и за Иоанна, когда иудейские начальники призывают их к ответу (Деян 4:5-22), отвечает от имени Двенадцати на допросе в Синедриионе (Деян 5:27-32). Петр разоблачает обман Апании и Сапфиры (Деян

5:1-10) и злой умысел волхва Симона (Деян 8:18-24). Петр — главное действующее лицо почти во всех рассказах об исцелениях в первых 12 главах (Деян 3:1-10; 5:15; 9:32-43). Петр участвует и в основании церкви в Самарии (Деян 8:14-25), и в обращении богобоязненного язычника Корнилия (Деян 10:1-48). Петр также выступал за принятие прежних язычников в число народа Божьего без обрезания, затрагивая эту тему в связи с Корнилием (Деян 11:1-18) и теми, кто был обращен в результате миссионерской работы Павла (Деян 15:7-11).

Из всего этого явствует, что апостольское служение Петра ограничивалось деятельностью исключительно среди иудеев не более, чем служение Павла деятельностью исключительно среди язычников. Хотя в основном деятельность Петра относилась к обрезанным (см. Гал 2:7-9), в определенной степени он был вовлечен и в служение среди язычников. Это находится в соответствии с тем, что мы видим в 1 Петр (см. ниже пункт 3.2.2), а также со встречающимися в посланиях Павла намеками на служение Петра среди язычников (см. 1 Кор 1:12; 3:22; 9:5; Гал 2:11, 14).

2.1.3. *Совместное служение Варнавы и Павла.* Павел и Варнава не были из числа Двенадцати, их не избирали, чтобы дополнить число Двенадцати, так как они не соупотствовали Одиннадцати от крещения Иисуса до Его вознесения. Первым намеком на некое особое служение Варнавы служит указание Деян 11:22, что он был послан иерусалимскими апостолами в Антиохию, когда стало известно, что множество греков обратились там ко Христу. Позже Варнава вместе с Павлом был посланником Антиохийской церкви, им было поручено доставить дары святым в Иерусалиме (Деян 11:27-30).

Деян 13:1-3 сообщают о том, как Дух Святой приказал пророкам и учителям Антиохийской церкви отделить Варнаву и Павла для дела, к которому Он их призвал. Пророки и учителя отпустили их для этого служения (Деян 13:3), и, посланные Духом Святым, Варнава и Павел направились на Кипр (Деян 13:4-12). Только после того, как Варнава и Павел были отделены для миссионерской работы, они впервые называются в Деян апостолами (Деян 14:4, 14).

Следует заметить, что в роли посылающего выступает в данном случае не церковь, как часто считается, а Святой Дух. Он приказывает пророкам и учителям отделить (*aphorizate*) Варнаву и Павла на дело, к которому Он их призвал (Деян 13:2). Пророки и учителя возложили руки на Варнаву и Павла, совершили о них молитву и затем отпустили (*apelysan*) их (Деян 13:3). Посланные (*ekpempthentes*) Духом Святым, Варнава и Павел направляются на Кипр (13:4). Именно Святой Дух призвал Варнаву и Павла, это Он повелел пророкам и учителям отделить их, и Он же послал их на служение. Роль пророков и учителей заключалась в том, чтобы помолиться о них и отпустить их.

Первоначально служение Варнавы и Павла заключалось в проповеди Слова Божьего среди иудеев в синагогах Кипра (Деян 13:4-5). Затем, когда Варнаву и Павла пригласил проконсул Пафоса, пожелавший

услышать Слово Божье, их служение распространилось и на язычников (Деян 13:6-12). Однако после того, как позднее в Антиохии Писидийской их слово было отвергнуто многими из иудеев, Варнава и Павел сами пожелали обратиться к язычникам, веря, что так заповедал им Господь (Деян 13:46-47). Это решение было подтверждено Господом, давшим им силу творить знамения и чудеса (Деян 13:8-12; 14:1-3, 8-10).

2.1.4. Апостольство Павла. В Деян 13:2 Святой Дух повелевает пророкам и учителям отделить Варнаву и Павла для дела, к которому Он их призвал. Призвание Павла произошло раньше, когда ему на пути в Дамаск явился воскресший Христос (Деян 9:3-6; 22:6-11; 26:12-18). Тогда же Павел через Ананию узнал о своем предназначении (Деян 9:10-19; 22:12-16). Ему было поручено свидетельствовать о том, что он видел и слышал, всем — язычникам, их царям, народу израильскому — чтобы они могли покаяться и обратиться к Богу (Деян 9:15; 22:14-15, 21; 26:16-20). О всеобъемлющем характере этого служения, включавшего и проповедь к язычникам, и проповедь к израильтянам, свидетельствуют сообщения о проповеднической деятельности Павла в Книге Деяний. Он переходил из одного города в другой, проповедуя сначала в иудейской синагоге, затем — язычникам. Из Деян нам известно, что у Павла была практика назначать пресвитеров в основанных им церквях (Деян 14:23, ср. 20:17).

Такое представление проповеднической деятельности Павла иногда отвергают, считая это выдумкой автора Деян. Основанием служит утверждение самого Павла (Гал 2:6-9), что ему поручено быть апостолом среди язычников, а Петру — среди иудеев. Конечно, в этом заключалось общее различие между апостольством Павла и апостольством Петра, однако не следует понимать это так, что Петр вообще не проповедовал язычникам, а Павел — иудеям. Подтверждением тому, что служение Павла было обращено к иудеям так же, как к язычникам, служит его собственный рассказ о гонениях, которые он потерпел от иудеев (2 Кор 11:24, 26) и которые были вызваны отчасти его отказом проповедать обрезание (Гал 5:11).

2.1.5. Апостолы и Дух Святой. Возможно, самая выдающаяся черта апостольства, как оно изображается в Деян, — это вовлечение в апостольское служение Святого Духа. Воскресший Иисус пообещал апостолам, что они получат силу и будут Его свидетелями, когда Дух Святой сойдет на них (Деян 1:5, 8). Исполнившись Духа в день Пятидесятницы, апостолы свидетельствовали о воскресении (Деян 2:4; 4:8; 5:32). Через возложение рук апостолов уверовавшие самаряне приняли Духа Святого (Деян 8:14-17). Когда Павел был призван и назначен на апостольское служение, он также исполнился Святого Духа (Деян 9:17). Дух Святой приготовил Петра к тому, чтобы он проповедовал Евангелие богобоязненному язычнику Корнилию, и через проповедь Петра родственники и друзья Корнилия приняли Духа Святого (Деян 10:19, 44-48; 11:12-17).

О Варнаве, который вместе с Павлом называется апостолом в Деян 14:4, 14, говорится, что он был «муж

добрый», «исполненный Духа Святого» (Деян 11:24). Дух Святой повелел пророкам и учителям отделить Павла и Варнаву на дело, к которому Он призвал их и послал их в путешествие, ставшее первым миссионерским путешествием апостола Павла (Деян 13:1-4). Во время второго миссионерского путешествия апостола Павла Дух Святой не пустил Павла и его спутников совершать служение в Азии и Вифинии (Деян 16:6-7), чтобы после видения Павла в Троаде они переправились в Македонию (Деян 16:8-10). Дух Святой сошел на верующих в Эфесе, когда Павел возложил на них руки (Деян 19:6). Наконец, влечение Духа Святого заставило Павла продолжить его путь в Иерусалим, несмотря на ужасающие предвестия о том, что его там ожидает (Деян 20:22-23).

Итак, это Дух Святой побуждает апостолов в Деян идти с проповедью во все новые места и подтверждает подлинность обращения язычников. Обещание и ниспослание Духа Святого Христом создает важную связь между служением исторического Иисуса и служением апостолов.

2.2. Послание к Евреям, Соборные Послания и Откровение Иоанна

2.2.1. Послание к Евреям. В Евр апостольство упоминается лишь один раз, когда говорится о поручении, данном Богом Христу. Читатели призываются «уразуметь» Иисуса, Посланника (*ton apostolon*) и Первосвященника их исповедания, Который верен Поставившему Его (Евр 3:1-6). На этом основывается призыв к читателям быть верными, как и Иисус был верен, и не повторять неверия того поколения, которое Моисей вел из Египта (Евр 3:7-4:11). Согласно посланию, роль Иисуса (и в этом проявляется природа Его апостольства) состояла в том, чтобы возвестить Слово Божье и претерпеть страдания и смерть, став через это Первосвященником народа Божьего и искупительной жертвой за их грехи для того, чтобы через Его служение они могли войти в славу [Божью].

2.2.2. Первое Послание Петра. Автор 1 Петр представляет себя как апостола Иисуса Христа и обращается к своим читателям как к изгнанникам, рассеянными в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии (1 Петр 1:1). При первом прочтении может показаться, что это подтверждает представление об апостольском служении Петра как о служении только среди иудеев, в данном случае, среди иудеев диаспоры. Однако мы уже видели, что в Деян описано служение Петра как среди иудеев, так и среди язычников, и то же обнаруживается при внимательном прочтении 1 Петр. На самом деле, оно обращено к язычникам. Автор описывает жизнь своих адресатов до их обращения как время, когда они поступали «по воле языческой, предаваясь нечистотам, похотям... пьянству, излишеству в пище и питии и нелепому идолослужению» (1 Петр 4:3-4). Безусловно, они были язычниками и, следовательно, обращение Петра к ним как к «пришельцам, рассеянными...» имеет метафорический характер. Оно указывает на их положение как христиан — странников и пришельцев во враждебном мире.

2.2.3. *Второе Послание Петра и Послание Иуды.* Автор 2 Петр представляет себя как апостола Иисуса Христа (2 Петр 1:1). Он призывает своих читателей помнить заповедь Господа и Спасителя, сказанную прежде через святых пророков и «ваших» Апостолов (2 Петр 3:2), и предостерегает относительно искажающих, к своей собственной гибели, учение, содержащееся в посланиях апостола Павла, как они поступают и с другими Писаниями (2 Петр 3:15-16). В Послании Иуды автор призывает читателей помнить предсказанное (о последнем времени) апостолами Господа Иисуса Христа (Иуд 17). В этих двух посланиях, таким образом, особо выделяется учительская функция апостолов, в частности, передача учения Иисуса. Слова «ваши Апостолы» в 2 Петр 3:2, по всей видимости, относятся не к Двенадцати, а к тем миссионерам (включая, по-видимому, апостола Павла), от которых адресаты этих посланий впервые услышали Евангелие (ср. 2 Петр 3:15-16).

2.2.4. *Послания Иоанна.* В 3 Ин Старец хвалит Гая за то, что тот проявляет гостеприимство по отношению к проповедникам, путешествующим «ради имени Его», призывает его продолжать поступать так же (3 Ин 5-8) и порицает некоего Диотрефа, видимо, начальствующего в христианской общине того города, где жил Гай, за отказ проявить гостеприимство по отношению к этим людям (3 Ин 9-10). В 2 Ин Старец предостерегает «избранную госпожу» относительно появившихся в мире «обольстителей» — тех, кто отрицает, что Иисус Христос пришел во плоти, — и призывает ее не принимать этих странников, так как это означало бы участие в их злых делах (2 Ин 7-11). Автор 1 Ин предостерегает своих читателей относительно некоторых людей, отделившихся от его общины и путешествующих ради распространения ложного учения о личности Христа, вводя таким образом людей в заблуждение (1 Ин 2:18-19, 22-23, 26).

Хотя в 1-3 Ин и не используется слово «апостол», они отражают тот факт, что к концу I в. странствующие проповедники, частью ортодоксальные, частью еретические, путешествовали по церквам, по крайней мере, того региона, где были написаны эти письма. Эти люди не имели такого же признания, как Двенадцать или Павел, и общины верующих должны были испытывать этих людей прежде, чем принимать их и тем самым поддерживать их дело (подобная ситуация отражена в Дилахе). 1 Ин устанавливает этические и вероучительные критерии, с помощью которых верующие должны были проверять притязания странствующих проповедников (см. Иоанна Послания).

2.2.5. *Откровение Иоанна.* В Откр упоминаются те, которые называют себя апостолами, а они не таковы (Откр 2:2), и истинные апостолы, которые вместе со святыми и пророками призываются веселиться о падении «Вавилона» (Откр 18:20). Здесь также гово-

рится об именах двенадцати апостолов, написанных на двенадцати основаниях стены небесного Иерусалима, символа церкви (Откр 21:9-14). Отсюда можно сделать вывод, что автор Откр считал служение двенадцати апостолов основополагающим для созидания церкви. Их проповедь евангелия заложила основание, на котором выросла церковь.

Библиография. F. Agnew, «On the Origin of the Term *Apostolos*», *CBQ* 38 (1976) 49-53; idem, «The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research», *JBL* 105 (1986) 75-96; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle* (London: Epworth, 1970); S. Brown, «Apostleship in the New Testament as an Historical and Theological Problem», *NTS* 30 (1984) 474-80; A. C. Clark, «Apostleship: Evidence from the New Testament and Early Christian Literature», *VoxEv* 19 (1989) 49-82; idem, «The Role of the Apostles», in *Witness to the Gospels: The Theology of Acts*, ed. I. H. Marshall and D. Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 169-90; A. Ehrhardt, *The Apostolic Ministry* (SJT Occasional Papers 7; Edinburgh: Oliver & Boyd, 1958); idem, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (London: Lutterworth, 1953); B. Gerhardsson, *The Origins of the Gospel Traditions* (London: SCM, 1977); K. Giles, «Apostles Before and After Paul», *Churchman* 99 (1985) 241-56; idem, *Patterns of Ministry Among the First Christians* (Melbourne: Collins Dove, 1989); R. W. Herron, «The Origin of the New Testament Apostolate», *WTJ* 45 (1983) 101-31; J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (Philadelphia: Fortress, 1982); S. Kim, *The Origins of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); J. A. Kirk, «Apostleship Since Rengstorff: Towards a Synthesis», *NTS* 21 (1975) 249-64; C. G. Kruse, *New Testament Foundations for Ministry* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1983); idem, *New Testament Models for Ministry: Jesus and Paul* (Nashville: Nelson, 1984); J. B. Lightfoot, «The Name and Office of an Apostle», in *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (repr.; Grand Rapids: Zondervan, 1953) 92-101; H. Mosbech, «*Apostolos* in the New Testament», *ST* 2 (1948) 166-200; J. Munck, «Paul, the Apostles and the Twelve», *ST* 3 (1950-51) 96-110; V. C. Pfitzner, «Pneumatic Apostleship? Apostle and Spirit in the Acts of the Apostles», in *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien*, Festschrift for K. H. Rengstorff, ed. W. Haubeck and M. Bachmann (Leiden: E. J. Brill, 1980) 210-35; K. H. Rengstorff, «*Apostolos*», *TDNT* 1:407-47; idem, «The Election of Matthias: Acts 1.15 ff.», in *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of Otto A. Piper*, ed. W. Klassen and G. F. Snyder (London: SCM, 1962) 178-92; W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church* (Nashville: Abingdon, 1969); R. Schnackenburg, «Apostles Before and During Paul's Time», in *Apostolic History and the Gospel*, eds. W. W. Gasque and R. P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 287-303.

P. W. Barnett, C. G. Kruse

Б

БЛАГОЧЕСТИЕ ИУДЕЙСКОЕ

В древнем иудаизме благочестие охватывало все сферы жизни: «Благочестие руководит всеми нашими действиями, и занятиями, и речью; ни одну из этих вещей наш законодатель не оставил нерассмотренной или неопределенной» (Флавий *Против Апиона* 2.16 §171). В более узком смысле благочестие (греч. *eusebeia*; ср. «святость», *hosiolēs*) может обозначать долг перед Богом, хотя подлинное благочестие неотделимо от своего следствия, долга перед ближними («справедливость» *dikaïosynē*, и «человеколюбие», *philanthropia*; *Посл. Арист.* 131, ср. 24, 215; Флавий *Древн.* 18.5.2 §117; Филон *О частных законах* 2.15 §63; Мк 12:28-34 пар.) Хотя в данной статье мы сосредоточимся на благочестии в более узком смысле слова, более полная картина древнего иудаизма должна включать его сильный акцент на важности любви к ближнему (Лев 19:18) и страннику (Лев 19:34) для правильного почитания Бога (*М. Авот* 1:2). Далее мы остановимся на трех основных сферах жизни, в которых проявлялось благочестие: храм, синагога и быт.

1. Контекст благочестия.
2. Соблюдение благочестия в Храме.
3. Соблюдение благочестия в синагоге.
4. Соблюдение благочестия в быту.
5. Иудейское благочестие после 70 года н.э.

1. Контекст благочестия

1.1. Разнообразие и единство. Критическое использование наших главных источников — иудейских текстов периода Второго Храма (Иосифа Флавия, Филона Александрийского, апокрифов и псевдоэпиграфов, рукописей Мертвого моря), Нового Завета, раввинистической литературы и языческих авторов, которые обсуждают иудеев и иудаизм, — раскрывает перед нами настолько живые, развивающиеся и часто разнообразные обычаи и верования, что делать глобальные обобщения относительно иудаизма трудно и даже некорректно. Тому интерпретировали по-разному, и сохранившиеся документы отражают жаркие споры о том, как именно нужно соблюдать заповеди (например, Микцат Маасей ха-Тора [4QMMT]; Мк 7:1-23 пар.; Мф 23; ср. полемику

между школой Гиллеля и школой Шаммая в раввинистической литературе [см. Neusner, 1971]). Более того, подавляющее большинство иудеев той поры не оставило после себя никаких письменных свидетельств. Насколько в дошедших до нас текстах можно увидеть отражение их понимания благочестия, — не вполне ясно. К сожалению, здесь мы можем лишь строить гипотезы.

При всем многообразии иудаизма в нем существовало также ядро важных верований (особенно монотеизм и богоизбранность) и обычаев (например, обрезание, пищевые запреты, суббота), которые резко отличали иудеев в целом от окружающих культур. Далее мы более подробно остановимся на некоторых из этих обликов особенностей.

1.2. Послушание как ответ на благодать. Общим контекстом всего иудейского благочестия была вера в то, что единый истинный Бог милостиво избрал Израиль, сделав его своим народом.

Монотеизм. Монотеизм (т.е. почитание только Яхве) повлек за собой резкое неприятие иудеями языческого идолопоклонства, хотя степень участия в окружающих культурах сильно варьировалась от места к месту (см. Barclay, Kasher). Рим обычно предоставлял иудеям право не участвовать напрямую в культе императора. Попытка Калигулы поставить в Иерусалимском Храме свою статую (ок. 41 г. н.э.) чуть не привела к восстанию иудеев по всей империи (Филон *Посольство к Гаю* 31 §§213-217, ср. Мф 24:15 пар.). После смерти Калигулы, положившей конец этому кризису, право иудеев чтить только Яхве было восстановлено (Флавий *Древн.* 19.5.2 §§284-285).

Богоизбранность. Это вера в то, что Яхве, единый истинный Бог, избрал Израиль из всех народов мира и заключил с ним завет (союз). Не уяснив ее смысла, невозможно понять роль закона в раннем иудаизме. В прошлом иудейское благочестие несправедливо обвинялось христианскими богословами и библиеистами в законничестве — попытке заработать заслугу перед Богом через исполнение различных обрядов и обычаев. Эта некорректная реконструкция иудаизма строится преимущественно на одном из возможных прочтений полемических отрывков в Евангелиях и посланиях Павла. Однако если рассматривать все доступные нам

источники в совокупности, открывается совсем иная картина. На основе глубокого изучения иудейских текстов, созданных приблизительно между 200 г. до н.э. и 200 г. н.э., Эд Сандерс в целом ряде работ убедительно показал: в иудаизме Второго Храма послушание широко понималось не как способ заработать благоволение Божье, но как ответ на избрание Богом Израиля (см. Sanders, 1977, 1990, 1992, ср. Moore).

Послушание заповедям рассматривалось как знак причастности завету с Богом, но сам завет имел исток в милости Божьей, а не в достоинстве Израиля: «Ты оказал нам милость, ибо у нас не было достойных награды дел, которые мы могли бы показать... Ибо весь мир — Твой, но у Тебя нет иного народа, чем Израиль, как сказано: «Этот народ Я образовал для Себя» (Ис 43:21)» (*Мехильта Ширата* 9 [Lauterbach, III, 69]). Аналогичным образом, хотя от человека требовалось послушание Богу, прочность завета целиком зависела от милости и верности Божьей: «И я, если пошатнусь, милость Божия — мое спасение навек. И если я запнусь о плотский грех, суд мне в справедливости Божией, что стоит вечно... приблизит меня в Своем милосердии, и Его милостью придет мне правосудие. Справедливостью Своей истины судит Он меня и Своим многим благом искупит мои грехи» (1QS 11:11-14; цит. в пер. К. Б. Старковой. — *Прим. пер.*). Сходные взгляды выражены в массе текстов, многие из которых цитируются и подробно анализируются в работах Эда Сандерса. Конечно, отдельно взятые иудеи, как и представители любой другой религии, не всегда соответствовали идеалам, выраженным в их богословии. Однако критику в адрес иудейских обычаев и верований, которая содержится в Новом Завете или другой литературе раннего иудаизма, следует интерпретировать в свете широко распространенного и основополагающего иудейского убеждения: послушание заповедям есть прежде всего отклик любви и благоговения на великую милость и благодать Бога, сделавшего Израиль своим народом и заключившего с ним завет.

2. Соблюдение благочестия в Храме

2.1. Один Бог, один Храм. Второй Храм был построен вскоре после вавилонского плена на том месте, где раньше стоял Соломонов Храм (516 г. до н.э.; Езд 6:14-18). Около 20/19 г. до н.э. Ирод Великий начал массовое расширение храмового комплекса (Флавий *Древн* 15.11.1-7 §§380-425). Оно продолжалось и после его смерти и было завершено приблизительно в 64 г. н.э. (Флавий *Древн* 20.9.7 §219, ср. Ин 2:20). Однако примечательнее всего в Иерусалимском Храме — не его размер и величие, но тот факт, что он был единственным официальным храмом Яхве, тогда как другие боги по всей Римской империи имели множество храмов и святилищ (Деян 17:16, 22-23). «Поскольку Бог — один, то и храм должен быть один», — замечает Филон (*О частных законах* 1.12 §67, ср. Флавий *Против Апиона* 2.23 §193). Даже движения, резко выступавшие против современных им храмовых вождей, обычно не устраивали альтернативных храмов, — хотя широко распространена

была эсхатологическая надежда на новый или обновленный храм (Тов 13:16-18; 1 Ен 90:28-29; Юб 1:17, 29; 11QT 29:7-10; *Op. Civ* V, 420-433; ср., напротив, Откр 21:22). Другие иудейские храмы, например, в Арак-эль-Эмире (II в. до н.э.) и Леонтополе (ок. 160 г. до н.э. — 73 г. н.э.), никогда не составляли серьезную конкуренцию Иерусалимскому Храму. Иудеи диаспоры взирали на Иерусалим и его Храм как на духовный центр иудаизма (Филон *О частных законах* 1.12 §§68-70).

2.2. Жертвоприношение, молитва и праздники. В центре храмового действия стояло жертвоприношение. Ежедневная жертва двух годовалых агнцев (один агнец — утром, другой — в конце дня) наряду с приношениями муки, масла и вина сопровождалась молитвами, чтением «Шема» и Десяти Заповедей (Исх 29:38-46, Числ 28:1-8, Флавий *Древн* 14.4.3 §65; *Против Апиона* 2.23 §§196-197; М. Тамид 4:1-5:1). В связи с этими ежедневными жертвами священники воскуряли фимиам перед Святое Святых внутри Храма (Исх 30:7-8, Иудифь 9:1, Лк 1:8-11). Особые жертвы приносились в субботу, Новолуние, Новолетие, День Искупления и во время трех великих паломнических праздников (Лев 23, Числ 28:9-29:40, Флавий *Древн* 3.10.1-7 §§237-257). Индивидуальные молящиеся приносили различные приношения для очищения (Мк 1:44, Лк 2:22-24, Деян 21:23-26), за прегрешения и для благодарения (Лев 1-7; Флавий *Древн* 3.9.1-4 §§224-236). Считалось, что самому акту жертвы должны сопутствовать правильный внутренний настрой, покаянное состояние и примирение с другими людьми (Филон *О частных законах* 1.53 §§290-295, Мф 5:23-24).

Миряне приходили молиться в Храм во время дневных жертвоприношений (Сир 50:5-21, Лк 1:10, Деян 3:1, ср. Деян 2:42) и в течение дня (Лк 2:37). В Храме также воспевались Псалмы (Сир 50:18). В храмовом дворе и портиках иногда учил Иисус (Мк 11:27; 14:49, Ин 10:23), а также апостолы (Деян 5:42). Туда же собиралась Иерусалимская церковь (Деян 2:46).

Отмечались три великих паломнических праздника: Пасха, соединенная с праздником Опресноков), Шавуот (Пятидесятница, или праздник Недель) и Суккот (праздник Кущей). На них вспоминали об исходе из Египта, странствовании Израиля в пустыне и даровании Земли Обетованной (Исх 12:1-13:10, Числ 28:16-31; 29:12-38, Втор 16:1-17). Огромные толпы стекались в это время в Иерусалим. Усиливалось чувство национального самосознания. Соответственно, возрастали мятежные настроения, и часто происходили волнения (Флавий *Древн* 13.13.5 §§372-373; 17.9.3 §§213-218; 17.10.2 §§254-264; 20.5.3 §§105-112, ср. Мк 14:1-2 пар.). В результате римский наместник, обычно пребывавший в своей резиденции в Кесарии, переводил в Иерусалим на праздники дополнительные войска.

Согласно Торе, каждый иудей должен ходить всякий раз на все три праздника. На практике же иудеям, жившим вдалеке от Иерусалима, по-видимому, было трудно бывать в Иерусалиме чаще раза в год, а большинство иудеев диаспоры, возможно, и вовсе совершали одно паломничество за всю свою жизнь. Паломничество

было актом поклонения Богу и настоящим праздником. Семьи оставляли в Иерусалиме свою «вторую десятину» (Втор 14:22-26, Юб 32:10-14, Флавий *Древн* 4.8.8 §205), а также приносили жертвы. В результате, в сочетании с пасхальными торжествами, у них была относительно редкая возможность наесться черного мяса. Поскольку жертвенных животных издавна было везти трудно, возможность купить их обеспечивалась в Иерусалиме (Мк 11:15 пар.).

Язычники также приносили в Храм дары и приношения (Флавий *Против Апиона* 2.5 §48; *Война* 2.17.3 §§412-414; 5.13.6 §§562-563; ср. Ис 56:7, Мк 11:17 пар.), но не имели права пройти внутрь внешнего двора: специальная табличка предупреждала, что за это полагается смертная казнь (Флавий *Древн* 15.11.5 §417; Филон *Посольство к Гаю* 31 §212; ср. Деян 21:27-29, Еф 2:14). Рим субсидировал ежедневное жертвоприношение в Храме ради императора и римского народа (Филон *Посольство к Гаю* 23 §157; 40 §317; ср. 32 §232; 36 §291; 45 §§356-357; Флавий *Против Апиона* 2.6 §77; *Война* 2.10.4 §197); решение священников в 66 г. н.э. прекратить эти жертвы знаменовало их намерение пойти на войну с Римом (Флавий *Война* 2.17.2-3 §§408-416).

2.3. Финансовая помощь Храму. Тора, как ее интерпретировали в период Второго Храма, заповедовала отдавать десятую часть продукции каждого несубботного года на нужды левитов, которые, свою очередь, давали десятину священникам (Числ 18:21-32, Неем 10:37-39, Флавий *Древн* 4.4.4 §69). Священники также получали первинки продукции (Числ 18:13), первенцев чистых животных (нечистые животные и дети-первенцы выкупались деньгами, Исх 13:11-16, Числ 18:15-18), особое дарственное приношение (Числ 18:11-12, Неем 10:37; М. Терумот), а также порции многих жертв и приношений, доставляемых в Храм (Флавий *Древн* 4.4.4 §§69-75). Кроме того, многие люди посвящали Храму собственность (Мк 7:11 пар.).

Ежегодный налог в полсикля (2 динария), требовавшийся от каждого мужчины-израильтянина по достижении им 20 лет, напрямую поддерживал храмовые обряды (Исх 30:11-16, Неем 10:32). По-видимому, этот налог выплачивался аккуратно даже иудеями диаспоры и служил одним из признаков иудейской идентичности. Рим старался обеспечить иудеям право посылать деньги в Иерусалим, хотя на местах время от времени возникали конфликты, вызванные столь большой утечкой денег (Филон *О частных законах* 1.14 §§76-78; *Посольство к Гаю* 23 §§156-157; 31 §216; 36 §291; 40 §§311-316; Флавий *Древн* 14.10.8 §§213-216; 16.6.2-3 §§163, 166; Цицерон *В защиту Флакка* 28; об уплате налога вавилонскими иудеями см. Флавий *Древн* 18.9.1 §§312-313; Филон *Посольство к Гаю* 31 §216). Богатую храмовую сокровищницу не раз грабили чужеземцы (1 Макк 1:20-24; Флавий *Война* 2.9.4 §175; 2.14.6 §293; *Древн* 17.10.2 §264). После гибели Храма римляне возложили на иудеев эквивалентный налог в пользу храма Юпитера Капитолийского (Флавий *Война* 7.6.6 §218; Дион Кассий *История* 66.7.2). Выплата Иисусом храмового налога — тема интересного разговора в Мф-17:24-27 (см. также Sanders, 1992).

3. Соблюдение благочестия в синагоге

Когда и как возникла синагога, неясно. В период Второго Храма мы находим этот институт активно развивающимся как в диаспоре, так и в Палестине. Функции синагоги были в разных местах и в разные времена несколько разными, причем синагога, очевидно, была тем важнее для иудейской общины, чем большее расстояние отделяло ее от Иерусалима. Право иудеев на собрания защищалось римским законом. Иудеи обладали этим правом даже в самом Риме — городе, где остальным религиозным сообществам было запрещено встречаться (Флавий *Древн* 14.10.8 §§213-216; Филон *Посольство к Гаю* 40 §§311-316). Некоторые считали субботние собрания Моисеевой заповедью (*Библ. древн.* 11:8; Филон *Гипотетика* 7.12-13; *О творении мира* 43 § 128; Флавий *Против Апиона* 2.17 §175).

Археологи обнаружили руины нескольких синагог I века н.э., однако во многих случаях иудеи, видимо, собирались по субботам в частных домах или в зданиях, которые использовались в другие дни в иных целях (см. Fine; Levine 1987, 1999; Utman and Flesher). В диаспоре синагоги часто располагались возле воды, видимо, для удобства очистительных обрядов (Флавий *Древн* 14.10.23 §258; *Посл. Арист.* 305-306; Деян 16:13). Главами синагог, очевидно, обычно были миряне, хотя надпись Феодота из Иерусалима (на греческом языке, обычно датируется I в. н.э.) указывает на несколько поколений священников, которые возглавляли эту конкретную синагогу (ср. Филон *Гипотетика* 7.12-13). Судя по нескольким евангельским отрывкам, иногда во главе синагог стояли фарисеи (Мф 23:2, 6), хотя тут однозначной картины нет (Мк 5:21-24, 35-43 пар., Лк 13:14). Кое-где руководящие роли могли даже занимать иудеи (ср. Деян 16:13-14; 17:4, 12; 18:26; см. Brooten; Kraemer; Feldman, 1996, 56-58).

3.1. Изучение Торы. До гибели Иерусалимского Храма в 70 г. н.э. чтение и толкование Торы было главной субботней деятельностью в синагоге (Филон *О творении мира* 43 §128; *О частных законах* 2.15 §§61-64; Флавий *Против Апиона* 2.17 §175; Деян 15:21). Читались отрывки из Торы и Пророков, хотя стандартного лекционного еще не существовало. Септуагинта и таргумы появились, очевидно, в связи с необходимостью перевода Писаний на язык народа (*М. Мегилла* 4:4). За чтением Писания шли его разъяснение и проповедь, причем, возможно, несколько человек говорили по очереди. НЗ доносит до нас ценное раннее свидетельство структуры синагогальной службы (Лк 4:16-27, Деян 13:14-43, ср. 1 Кор 14:26-33а). Секта Мертвого моря отличалась особенно глубоким изучением Торы. Некоторые ее члены называли других в толковании (IQS 6:6-8; 8:12-16).

3.2. Молитва. То, что мы называем синагогой, по-гречески обычно именовалось словом *proseuchē*, «[место] молитвы» (см. Деян 16:13, 16). Тем не менее роль общинной молитвы в синагогальной службе до 70 г. н.э. остается неясной. Секта Мертвого моря, очевидно, имела фиксированную литургию для совместной молитвы, но аналогичные свидетельства относительно других направлений иудаизма того периода отсутствуют.

Однако даже если какой-то фиксированной формы и не существовало, можно предположить, что многие основные темы более поздних раввинистических молитв (например, восемнадцати благословений) были уже тогда широко распространены: творение, откровение, избрание, искушение. У этих более поздних молитв есть ряд общих черт как с молитвами из кумранских текстов, так и с «Отче наш».

3.3. Другая общинная деятельность. Синагога также служила центром общинной жизни, особенно в диаспоре. В этом плане она напоминала греко-римские ассоциации: в ней происходили общинные трапезы, праздновались священные дни (Флавий *Древн* 14.10.8 §§ 213-216, ср. Мф 23:6, 1 Кор 11:17-34). Синагога также служила местом сбора милостыни (Мф 6:2) и храмового налога (Филон *Посольство к Гаю* 23 §156; Флавий *Древн* 14.10.8 §215; 16.6.2 §§163-164). Здесь же решались судебные вопросы, находившиеся в компетенции общины, причем могло налагаться и наказание, например, те самые 39 ударов, которые неоднократно пришлось претерпеть Павлу (2 Кор 11:24, ср. Мф 10:17, Деян 22:19; М. *Маккот* 3:10-11). Судя по надписи Феодота, в синагоге, где она была сделана, могли найти приют посетители Иерусалима (скорее всего, из грекоязычной диаспоры).

3.4. Язычники и синагога. Иудейское благочестие вызывало со стороны язычников как издевки, так и восхищение (см. Feldman 1993; Whittaker). Время от времени имели место случаи насилия против иудеев и их синагог (например, в Александрии в 38 г. н.э. — Филон *Посольство к Гаю* §§132-139; *Против Флакка* §§41-53; в Кесарии в 66 г. н.э. — Флавий *Война* 2.14.4-5 §§284-292). Тем не менее многие язычники посещали синагоги и даже соблюдали некоторые иудейские обычаи (Флавий *Против Апиона* 2.39 §282; *Война* 7.3.3 §45; см. Feldman, 1993).

4. Соблюдение благочестия в быту

4.1. Обрезание. В древности обрезание существовало не только у иудеев: его практиковали также, например, арабы и египетские жрецы (Флавий *Древн* 1.12.2 §214; *Против Апиона* 2.13 §141). Однако со временем оно стало ассоциироваться именно с иудеями. Согласно Быт 17:9-14, обрезание на восьмой день было заповедано Аврааму Богом как знак завета. Пренебречь обрезанием значило отринуть завет (Быт 17:14, ср. Деян 21:20-24; М. *Керитот* 1:1). На тот факт, что в нем видели четкий признак принадлежности к иудаизму, указывает, в частности, попытка Антиоха IV Епифана запретить данный обычай (1 Макк 1:48), а также старания, прилагавшиеся некоторыми эллинизированными иудеями, удалить следы обрезания хирургическим путем (1 Макк 1:15). Обрезание было знаком, который отделял языческих прозелитов от людей, которые просто сочувствовали иудаизму (Флавий *Древн* 20.2.4 §§38-48; 20.7.1 §139; см. Nolland).

4.2. Пищевые запреты. Другим признаком принадлежности к иудаизму было соблюдение библейских пищевых запретов (Лев 11:1-47, Втор 14:3-21). Особенно характерен здесь отказ иудеев от свинины, часто слу-

живший поводом для насмешек со стороны язычников (ср. Филон *Посольство к Гаю* 45 §§361-362). Во время хасмонейского восстания благочестивые иудеи предпочитали скорее умереть, чем нарушить этот запрет (2 Макк 7, 4 Макк 5:1-6:30). (Строго говоря, воздержание от свинины тоже не было ограничено иудаизмом. Оно иногда встречалось и у неиудейских групп, например, в культе богини плодородия Атаргатис (Лукиан, *О Сирийской богине* 54). Этот факт не удерживал даже некоторых образованных язычников от упрощенных обобщений: например, знаменитый римский сатирик Ювенал говорил, что только в Иудее свиньи умирают своей смертью (*Сатиры* VI.156-160). — *Прим. ред.*)

В Палестине соблюдать пищевые запреты можно было относительно легко. В более сложной ситуации оказывались иудеи диаспоры, как это видно, в частности, из указов, предназначенных обеспечить иудеям возможность питаться по обычаям предков (Флавий *Древн* 14.10.12, 21, 24 §§226, 245, 261). Участвовать в трапезе с язычниками было приемлемо, но при условии чистого характера пищи (Иф 10:5; 12:2, 9, 19; *Посл. Арист.* 180-181), — впрочем, на практике пищевые запреты, видимо, ограничивали социальное взаимодействие между иудеями и язычниками (3 Макк 3:3-7). Иудеи остерегались есть имевшееся у язычников мясо, поскольку в греко-римском мире оно обычно приносилось прежде в жертву в связи с религиозным обрядом (1 Кор 8, 10), а также из-за того, что язычники, закалывая животных, могли не следовать методам, обеспечивавшим отсутствие крови в мясе (см. Лев 7:26-27; 17:10-14, Деян 15:20). С подозрением относились и к языческому вину: язычники часто совершали возлияния богам. Многие иудеи избегали также имевшееся у язычников масло, возможно, по соображениям ритуальной чистоты (Флавий *Жизнь* 13 §74; *Война* 2.21.2 §591; *Древн* 12.3.1 §120). Там, где нельзя было достать разрешенное иудейскими установлениями мясо, благочестивые иудеи, видимо, переходили на овощи и воду (Флавий *Жизнь* 3 §14; ср. Дан 1:8-16, Рим 14:2). У Иосифа Флавия мы находим упоминание о том, что язычники, сочувствовавшие иудаизму, часто соблюдали некоторые пищевые запреты иудаизма (*Против Апиона* 2.39 §282).

4.3. Ритуальная чистота. Библейские правила ритуальной чистоты (см., например, Лев 11-15, Числ 19, а также Sanders 1922) продолжали соблюдаться и в период Второго Храма. Ритуальная чистота имела отношение, прежде всего, к способности участвовать в храмовом культе: в состоянии нечистоты нельзя было входить в Храм (Лев 15:31; М. *Пара* 11:4). Однако, поскольку воздействию нечистоты люди подвергались в быту постоянно, они были нечистыми большую часть времени. Важно понимать: состояние нечистоты само по себе не есть грех. Многие виды деятельности, которые сами по себе считались благими и богоугодными (например, похороны умершего, сексуальные отношения, рождение детей), приводили к нечистоте. Соответственно, требовались разные (в зависимости от характера осквернения) виды очищения: скажем, погружение в воду или омовение одежды. Иногда, чтобы человек очистился, должен был пройти какой-то промежуток времени. В некоторых слу-

чаях констатировать избавление от нечистоты должен был священник, причем при этом совершалось особое жертвоприношение (см. Мк 1:44).

После соприкосновения с мертвым телом человек считался нечистым на протяжении семи дней (Числ 19:11, 16). Для очищения проводился особый обряд: вода смешивалась с пеплом, оставшимся после жертвоприношения рыжей телки (Числ 19:17-19), и этой водой надлежало окроплять нечистого «в третий и седьмой день». Только первосвященник был обязан ни при каких обстоятельствах не входить в контакт с мертвым (Лев 21:10-12). Обычные священники должны были избегать такой нечистоты, но исключение делалось в случае смерти близкого родственника (Лев 21:1-4). Эти правила, возможно, проливают свет на поведение священника и леви́та в Иисусовой притче о милосердном самарянине (Лк 10:25-37).

Хотя очень часто нечистоты было не избежать, и хотя она сама по себе греховной не считалась, к чистоте стремились, и многие иудеи совершали регулярные омовения (Иф 12:7-9). Археологи обнаружили в Иерусалиме и вообще в Палестине (даже далеко от Храма) большое число «микв» (специальных бассейнов для ритуального омовения). Некоторые направления иудаизма (например, фарисеи и кумраниты) уделяли подобным запретам еще больше внимания, чем обычные иудеи. Возможно, фарисеи были из числа тех благочестивых иудеев (Ис 66:20, Иф 11:13; *М. Пары* 1:4-5; CD 11:18-21), которые старались сохранять пищу священников в состоянии ритуальной чистоты, хотя то, до какой степени они следили за чистотой собственной пищи, — вопрос дискуссионный (см. Neusner, 1973; Sanders, 1990). Ни из чего не видно, что фарисеи хотели всем навязать свои правила чистоты и что они считали «грешниками» всех, кто отказывался это делать (*М. Пары* 11:5). Даже школы Гиллеля и Шаммая расходились по ряду галахических вопросов, но они общались друг с другом, и представители их семей вступали друг с другом в брак (*М. Йевамот* 1:4). Иисус спорил с фарисеями относительно некоторых проблем, связанных с ритуальной чистотой (см. Sanders, 1990; Fredriksen).

Иудеи диаспоры разработали ряд внебиблейских правил очищения, вроде омовения рук и окропления (*Посл. Арист.* 305-306; *Ор. Сив* 3.591-593; Филон *О частных законах* 3.10 §63; 36 §§205-206; ср. Мк 7:1-4). Это означает, что у них стремление к ритуальной чистоте не было связано только с желанием участвовать в храмовом культе. Некоторые авторы подчеркивали, что внешнее очищение не имеет смысла без очищения сердца (Филон *О частных законах* 1.49 §§262-266; *Вопросы и ответы на Исход* 1.2; ср. IQS 2:25-3:12, Пс 24:4, Иак 4:8). По-видимому, считалось, что язычники не придерживаются правил ритуальной чистоты. В общении со своими языческими соседями иудеи заботились, прежде всего, о том, чтобы избегать идолопоклонства и запрещенной пищи (см. Sanders, 1992, 72-76).

4.4. Молитва. Помимо молитвы спонтанной, частной, существовала и практика совершать молитву в особое, фиксированное время. Молитвы сопровождалась чтением «Шема» (Втор 6:4-9), своего рода иудейского

символа веры, утверждающего понятия монотеизма и богоизбранности. Обычай чтения «Шема» утром и вечером — следствие буквальной интерпретации Втор 6:76-9, как и обычай надевать «тефиллин» и «мезузот». «Тефиллин» (греч. «филактерии») — это особые коробочки с вложенными в них текстами Торы, прикреплявшиеся к передней части головы и к левой руке. «Мезуза» (мн. ч. «мезузот») — это футляр со словами Торы, который прибавлялся к дверным косякам. (см. *М. Берахот* 1:1-4; IQS 9:26-10:3; 4Q128-155; *Посл. Арист.* 158-160; Флавий *Древн.* 4.8.13 §§212-213; Мф 23:5). Некоторые тексты указывают на связь между регулярным временем молитвы и ежедневными жертвоприношениями утром и в конце дня (*Иф* 9:1; *Т. Берахот* 3:1, ср. *М. Берахот* 4:1). Другие источники говорят о молитве трижды в день (*М. Берахот* 4:1, ср. Дан 6:10, 13, Пс 55:17, Деян 10:9). Трапеза представляла дополнительную возможность для молитвы и благодарения (IQS 6:4-6; Флавий *Война* 2.8.5 §131, Мк 6:41 пар.; 8:6-7 пар.; 14:22-23 пар., Рим 14:6). Обилие гимнов и молитв во времена Второго Храма говорит о внимании иудеев того времени к молитвенной жизни и славословиям (см. IQH; Лк 1:46-55, 67-79; 2:28-32).

4.5. Суббота. Тора устанавливает соблюдение дня покоя как знамения завета, связывая его с творением (Исх 20:8-11) и искуплением Израиля при исходе из Египта (Втор 5:12-15). В более поздние периоды запрет работать в субботу стали продумывать и оговаривать в тошкостях (Иер 17:19-27, Неем 10:31; 13:15-22), что характерно и для периода Второго Храма. Однако разные иудеи могли понимать заповедь о субботе несколько по-разному. Например, ессеистские установления о субботе славилась своей строгостью (Флавий *Война* 2.8.9 §147; ср. CD 10:14-11:18). В раввинистических текстах указывается, что в ряде случаев можно отложить предпочтительное перед соблюдением субботы некоторым другим религиозным обязанностям и любым действиям, необходимым для спасения человеческой жизни (*М. Йома* 8:6; *М. Шаббат* 18:3-19:5; *М. Песахим* 5-6).

Соблюдение субботы было ярким признаком принадлежности к иудаизму. Во время хасмонейского восстания некоторые благочестивые иудеи даже отказывались защищаться в субботу и были убиты (1 Макк 2:29-38). Последующее решение разрешить самозащиту (1 Макк 2:39-41) касалось лишь прямого нападения; в 63 г. до н.э. армии Помпея удалось захватить Храм, проведя осадные работы в субботу, когда иудеи не могли сопротивляться (Флавий *Война* 1.7.3 §§145-147; Дион Кассий *История* 37.16.1-4). Римляне освободили иудеев от военной службы, поскольку те отказывались «носить оружие и участвовать в походах в субботние дни» (Флавий *Древн.* 14.10.23-24 §§258, 261), а также постановили не прилекать их по субботам в судебные заседания (Флавий *Древн.* 16.6.2 §163). Существовали не только субботние дни, но и субботние годы: каждый седьмой год земля должна была оставаться в покое и не возделываться (Исх 23:10-11, Лев 25:1-7). Эта заповедь в основном соблюдалась, как мы видим из указа Цезаря, согласно которому в субботние годы налог с плодов земли не собирался (Флавий *Древн.* 14.10.6 §202).

Некоторые язычники ошибочно считали субботу днем поста. На самом деле это был день отдыха и праздничной трапезы с семьей и друзьями (см. Лк 14:1, Иф 8:6). «Эрувин» — фарисейское ухищрение, разрешавшее считать дома с общим двором за одно жилище (что давало возможность проносить сосуды между домами!), — облегчало общие трапезы, хотя и предполагало послабление субботнему запрету выносить сосуды из дома (Иер 17:22; М. Эрувин). Представители некоторых других направлений иудаизма (например, саддукеи), которые этого обычая не признавали (см. М. Эрувин 6:1-2), возможно, считали, что фарисеи нарушают одну из заповедей о субботе. Тем не менее, как и в случае большинства малых галахических расхождений, здесь присутствовал терпимый подход. Язычники, сочувствовавшие иудаизму, часто соблюдали субботу (Флавий Протия Апиона 2.39 §282; Филон Жизнь Моисея 2.4 §§20-22; ср. Рим 14:5-6, Гал 4:10, Кол 2:16).

5. Иудейское благочестие после 70 года н.э.

После разрушения Иерусалимского Храма в 70 г. н.э. жертвоприношения прекратились. Тем не менее, по крайней мере до краха восстания Бар-Кохбы, многие иудеи надеялись, что вскоре Храм будет восстановлен и жертвоприношения возобновлены. Известное речение, приписываемое рабби Иоханану Бен-Заккаю, отражает один из способов осмысления сложившейся ситуации: «У нас есть другое искупление вместо [храмового культа]... «Ибо Я милости хочу, а не жертвы» (Ос 6:6)» (*Ават де рабби Натан* А. 4 [В, 8]; ср. М. Азар. 15-18; Сир 35:1-5, Тов 4:11). В «Диалоге с Трифоном Иудеем» Иустина Философа (ок. 160 г. н.э.) Трифон отмечает, что даже без Храма иудеи продолжают соблюдать такие обычаи, как обрезание, суббота, повомесячие и некоторые омовения (46.2). Из раввинистических текстов мы видим, что продолжали соблюдаться и пищевые запреты. По мере того как синагогальное богослужение постепенно перемещалось в центр иудейского благочестия, литургия расширялась, достигала большей степени стандартизации, чем в период Второго Храма.

После Первой Иудейской войны раввинистический иудаизм мало-помалу превратился в доминирующую, хотя и не единственную, форму иудаизма. Тем не менее, как показывают споры, отраженные в Мишне и других раввинистических текстах, многообразие обычаев до некоторой степени сохранялось.

Библиография J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 B.C.E.-C.E. 117)* (Edinburgh: T & T Clark, 1996); B. J. Broton, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (BJS 36; Chico, CA: Scholars Press, 1982); L. H. Feldman, «Diaspora Synagogues: New Light from Inscriptions and Papyri», in *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, ed. S. Fine (Oxford: Oxford University Press, 1996) 48-66, reprinted in L. H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism* (ACJU 30; Leiden: E. J. Brill, 1996) 577-602; idem, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); S. Fine, ed., *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in*

the Ancient World (Oxford: Oxford University Press, 1996); P. Fredriksen, «Did Jesus Oppose the Purity Laws?» *BRRev* 11 (1995) 19-25, 42-47; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud* (SJ 9; Berlin: Walter de Gruyter, 1977); J. Heinemann and J. J. Petuchowski, *Literature of the Synagogue* (New York: Behrman House, 1975); M. Hengel and R. Deines, «E. P. Sanders's 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees,» *JTS* 46 (1995) 1-70; A. Kasher, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990); R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 1992); R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, eds., *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars Press, 1986); J. Z. Lauterbach, ed. and trans., *Mekilta de-Rabbi Ishmael* (3 vols.; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1933); L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999); idem, *The Synagogue in Late Antiquity* (Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (3 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 1997 [1932-40]); J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973); idem, *Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70* (3 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1971); G. W. E. Nickelsburg and M. E. Stone, *Faith and Piety in Early Judaism: Texts and Documents* (Philadelphia: Fortress, 1983); J. Nolland, «Uncircumcised Proselytes?» *JSJ* 12 (1981) 173-94; S. Safran and M. Stern, eds., *The Jewish People in the First Century* (2 vols., CRINT 1.1-2; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1974-76); E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990); idem, *Judaism: Practice and Belief 63 B.C.-A.D. 66* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992); idem, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: A New English Edition* (3 vols. in 4 parts; rev. and ed. G. Vermes et al.; Edinburgh: T & T Clark, 1973-87); E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule* (SJLA 20; Leiden: E. J. Brill, 1976); E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem: Magnes, 1975); D. Urman and P. V. M. Flesher, eds., *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (2 vols.; SPB 47; Leiden: E. J. Brill, 1995); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (4th ed.; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); M. Whittaker, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (CCWJCW 6; Cambridge: Cambridge University Press, 1984); M. H. Williams, *The Jews among the Greeks and Romans: A Diaspora Sourcebook* (London: Duckworth, 1998).

J. R. Wagner

БОГ ПАВЕЛ

Полно и законченно охарактеризовать концепцию Бога в богословии апостола Павла — задача почти невыполнимая. Существуют несколько причин, по

которым такое предприятие рискованно, хотя и необходимо. Прежде всего: мысль Павла никогда не была систематической, спекулятивной. Скорее, она, подобно композиции его писем, двигалась, следуя собственной подчас причудливой логике, я имею в виду нужды и запросы его паствы. Вот почему учение Павла о Боге следует извлекать не столько из его богословских рассуждений, сколько из пастырского и практического разрешения различных человеческих проблем. Однако он утверждает, что всегда отражает в себе «ум Христов» (1 Кор 2:16) и ожидает того же от своей паствы (Флп 2:5). В то же время Бог является постоянным предметом его размышлений. Само слово *Бог* он использует так часто, что на его послания приходится почти 40% употребления этого слова в НЗ.

Далее, послания Павла были написаны для того, чтобы их зачитывали вслух на церковных собраниях (1 Фес 5:27, Кол 4:16, также Флм 2). Это означает, что через всю его корреспонденцию проходят доксологические мотивы. Часто мысль его прерывается возношениями хвалы Богу, прославлением Его благодати и милосердия (см. Рим 11:33-36, 2 Кор 9:15, Гал 1:5, Флп 4:20, 2 Фес 2:16). Ни в чем так полно не отражается Павлово учение о Боге, как в этих литургических восклицаниях, особенно в использовании вероучительных формул, гимнов, поэтических вставок и молитвенных обращений.

Необходимо также отметить, что многие важнейшие элементы представлений Павла о Боге, сохранившиеся от прежней, иудейской, религии, он не выговаривает вслух, однако они подспудно наполняют собой все его мысли. Подробнее об этой ветхозаветной основе веры Павла будет сказано далее.

1. Предварительные замечания.
2. Бог как Творец, Отец и Царь.
3. Свойства Бога.
4. Заключение.

1. Предварительные замечания

Как и другие новозаветные авторы, Павел не стремится доказать бытие Божье. Он утверждает, основываясь на своей прежней иудейской вере и воспитании (Флп 3:5, 2 Кор 11:22, Гал 1:14; см. также статью Евреи: из словаря Павел), что Бог существует, что Он создал человечество и продолжает заботиться о своем творении (1 Кор 11:11-12). Для попыток философского доказательства бытия Божья, какова бы ни была их ценность, письма Павла бесполезны. Согласно его ответам и проповедям, приведенным в Деяниях Апостолов (Деян 14:15-17 и Деян 17:22-31), он стремился обосновать providentialную заботу Бога о мире, исходя из тезиса о творности мира и его существовании. Эта же линия аргументации — что Бога возможно познать, хотя бы отчасти, через его творения и заботу о человеческих нуждах — в более развернутом виде приведена в Рим 1:19-23. Однако это откровение ограничено, поскольку существует человеческая склонность к отходу от истины и к идолопоклонству. Естественное богословие, по Павлу, в конечном счете, лишь увеличивает греховность человека (см. Hendry).

Подобно другим новозаветным авторам, Павел разделяет ветхозаветный взгляд на Бога как на Творца всего. В истории творения инициатива исходит от Бога, и этот взгляд на Бога как Создателя тварного мира лежит в основе всей ветхозаветной религии. Более того, предполагается, что Создатель постоянно поддерживает Свое творение. Небеса и земля — творение Его рук, и Он и в дальнейшем обладает верховной властью над тварной природой. В междузаветный период евреи продолжали твердо верить в то же творческое отношение Бога к миру, добавляя к этому убеждение, что посредником, с помощью которого Бог творил мир, была Тора (Закон) или Премудрость, причем эта позиция во многих источниках приближается к персонификации Торы и Премудрости.

У Павла эта посредническая роль передается предвечному Христу, что видно из его редакции христологического гимна в Кол 1:15-20 (см. комментарии). Однако несомненно, что при этом Павел остается строгим монотеистом и рассматривает творческий акт Бога как единственный источник творения (1 Кор 8:6, 2 Кор 4:4-6), хотя и приписывает еще не воплотившемуся Христу космологическую роль. Этот христологический монотеизм принято считать уникальным вкладом Павла в новозаветные концепции Бога и космоса (Wright, *Climax*, 120-36). Возможно, эта концепция возникла как ответ коринфскому гностицизму, безмерно увеличивавшему расстояние между Богом и миром. Позже, в Послании к Колоссянам, Павел отвергает эллинистическую идею о череде посредников, отделяющих Бога от вселенной, настаивая, что вся полнота Божества обитает в личности Иисуса Христа (Кол 2:9), одновременно трансцендентного и воплощенного.

Таким образом, начиная с ветхозаветного взгляда на Бога как «святого», трансцендентного, безмерно превосходящего свое творение, Павел все же оказывается в состоянии связать Бога с миром через Божественное присутствие, локализованное в фигуре земного Иисуса, особенно в Его смерти и воскресении. Это было необходимо в связи с трансцендентным пониманием Бога, распространившимся в период между Заветами. В эту эпоху Всевышний сделался настолько удален и отстранен от собственного творения, что для поддержания связи с миром Ему требовался посредник (но ср. Abelson, 46-54; Sanders, 44, 212-15; Dunn, 198-99). В НЗ мы не встречаем такой удаленности Бога от мира: в этом вопросе новозаветные авторы, несомненно, исходят из ветхозаветных откровений, а не из современной им еврейской мысли.

Тем не менее концепция трансцендентного Бога находит себе некоторую поддержку в представлениях о Его величии и, особенно святости, широко отраженных в ВЗ, прежде всего в пророческих писаниях. Это сущностное различие между ВЗ и большей частью иудейского трансцендентального богословия ярко иллюстрирует изречение Исайи (57:15): «Ибо так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, — святой имя Его: Я живу на высоте небес и во святилище, и также с сокрушенными и смиренными духом, чтобы оживлять

дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных». Это сочетание безмерной мощи и безмерной благодати составляет отличительную черту НЗ: именно оно является ключом к новозаветному пониманию Бога. Представление о Боге как источнике и образце высокой нравственности резко противостоит множеству разнообразных и зачастую аморальных божеств, которым поклонялись иудеи во период создания НЗ. Поэтому невозможно оценивать новозаветное откровение в отрыве от представлений о Боге, утвержденных в ВЗ. Те движения (начиная с маркионизма), которые стремятся видеть между ВЗ и НЗ пропасть, с самого начала обрекают себя на неудачу: у них не остается ключей к новозаветному пониманию Бога. Последнее не возникло *ex nihilo*: оно — результат многовекового процесса откровения, завершением которого стал НЗ.

В частности, и Павел основывается в своих построениях на унаследованной от иудаизма концепции нерушимой и верной любви Бога к Израилю (эта уверенность составляет основной мотив в Рим 9-11; также см. Израиль). Однако — повторим еще раз — ветхозаветная вера в Единого Бога, открывшего Себя в Торе и вступившего с народом своим Израилем в отношения Завета, у Павла претерпевает христологическую модификацию. Тем не менее Павел не отвергает эти фундаментальные концепции, но использует эти положения древней веры для обоснования нового откровения (см. Hays). Он утверждает строгий монотеизм (Гал 3:20, 1 Кор 8:4, ср. 1 Тим 2:5) и воздает должную славу Торе (2 Кор 3:7,9). Израиль — по-прежнему избранный народ, возлюбленный Богом ради отцов его (Рим 11:28). С другой стороны, единственность Бога понимается таким образом, что оставляет место для понимания Иисуса Христа как образа (Флп 2:6, 2 Кор 4:4-6; Кол 1:15) или «Сына» (Кол 1:13, Рим 8:29, 32) Божья. Слава Торе ограничена и близка к исчезновению ныне, перед лицом величайшей славы нового века — явления Мессии (2 Кор 3:7-11; см. Belleville, Newman). А Израиль, отвергающий благовестие Павла, оказывается под судом Божиим: ему грозит участь отломанной ветви, которую бросают в огонь (Рим 11:19-20).

Однако последнее слово остается за неизменной любовью Божьей (Рим 11:29, 32), проявившейся в Христе, избранном и воплотившем в Себе Божественную любовь (Рим 8:29-38). Любовь Яхве к Израилю, необусловленная (Втор 7:7-8) и постоянная (Осия) — лишь предвестие любви Бога к искупленному миру (2 Кор 5:18-21) и Церкви, исполняющей свое предназначение (Еф 1:1-10).

2. Бог как Творец, Отец и Царь

Учение о Боге настолько пронизывает собой весь корпус Павловых писем, что по большей части выражается не столько в самостоятельных утверждениях, сколько в контекстуальных упоминаниях. Однако в текстах мы встречаем и немало утверждений, имеющих важное значение. В этом разделе мы обсудим следующие аспекты: Бог как Творец, провидение Божье, Бог — Отец, Бог —

Царь и Судия, другие разнообразные атрибуты Бога; а затем подведем итог всему сказанному.

2.1. Бог как Творец. Не приходится сомневаться, что христиане с самого начала считали Бога Создателем вселенной. Этот взгляд они восприняли как из ВЗ, так и из учения Иисуса. В своей речи к афинянам Павел открыто провозглашает Бога, которому поклоняется, «Богом, сотворившим мир и все, что в нем, Господом неба и земли» (Деян 17:24). Творческая сила Бога провозглашается также в утверждении, что все смертные — Его «род» (Деян 17:29); в последнем заметно стремление Павла найти общий язык со своими слушателями, часть из которых, стояки, рассматривали людей и богов как одну семью (см. Гимн Клеанфа Зевсу). В своей речи в Листре Павел делает аналогичное утверждение о творческой силе Бога (Деян 14:15).

В своих письмах (напр., в Рим 1:25) Павел устанавливает дистанцию между Богом и Его творением. Более того: по его словам, в творении отражаются деяния Творца (Рим 1:20). В самом деле, творение сообщает нам нечто о Боге — о Его вечном могуществе и божественности. Это возможно только потому, что творение — непосредственное дело рук Божиих. Встречаясь у Павла и прямые утверждения, что все создано Богом (Рим 11:36, 1 Кор 8:6, 11:12, см. также Еф 3:9). Те, кто запрещают употреблять созданное Богом в пищу человеку (1 Тим 4:3), основываются на ошибочном, гностическом по существу утверждении, что Бог не взаимодействует с материей напрямую и что материальность сама по себе может быть злом — это мнение Павел отвергает. Именно поэтому ранее он ссылается на Пс 24:1, чтобы подтвердить свое утверждение, что любая пища и питье — благо, если мы принимаем ее как дар Божий, памятуя о Дарителе (1 Кор 10:26-31; ср. 1 Тим 4:5). Чуждому учению, превращающему еду, питье и сексуальные отношения в браке в табу (Кол 2:21), Павел решительно противостоит (Кол 2:23). Супружеские отношения достойны уважения и в нормальных обстоятельствах необходимы (1 Кор 7:1-7).

Однако Павел воспроизводит ветхозаветную убежденность в том, что творение не совечно Творцу и не является плодом трудов низшего божества, как в позднейшем гностицизме. Бог — Создатель всего сущего, хотя интерес Павла сосредоточен главным образом на предвечном выборе Богом своего народа. Выражение Еф 1:4: «...прежде создания мира...», используемое для описания выбора Бога, ясно указывает, что Творец существовал и до приведения в бытие творения.

Способ творения мира Павел не обсуждает. Он использует традиционный ветхозаветный образ (как и в Евр 11:3, основанный на Пс 33:6, 9; ср. также Быт 1:3) могущественного Слова, давшего начало всему сущему. Для Павла важен субъект, а не образ действия. Хотя в книге Бытие субъектом творения назван Дух Божий (Быт 1:2), Павел описывает творение как произошедшее через Христа. Для христологии это имеет огромное значение. Однако для наших нынешних целей важно, что это позволяет вывести взгляды Павла на творение из ветхозаветного контекста. Подчеркива-

ние творческой активности Христа ни в коем случае не преуменьшает творческую активность Бога. Акт творения рассматривается как единый и лишенный сложности. Как мы уже отмечали, эта тема ярко звучит в Кол 1:16: «Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано». 1 Кор 8:5-6 предлагает схожее утверждение, базирующееся на вероисповедном символе, в свою очередь восходящем к ветхозаветной *Шема* (Втор 6:4; см. Wright *One God*).

Из этих пассажей ясно следует, что Бог творил не только чрез (*dia*) Христа, но и ради (*eis*) Христа, что указывает на цель Бога при сотворении мира. Бесконечная мудрость Творца видна в том, что Он сделал мир не столько антропоцентричным, сколько христотцентричным. НЗ не поддерживает мнения, что мир создан ради человека — если только не говорить об исполнении человечества в Иисусе Христе (1 Кор 15:27, основано на Пс 8). В одном месте (1 Кор 3:22) Павел указывает, что верующие призваны смотреть на мир сей как на свой, хоть он и преходящ (1 Кор 7:31), и ожидать даров своей небесной отчизны (Флп 3:20-21) после второго пришествия. Тварный мир тесно связан с состоянием человека: об этом Павел говорит в описании того, как стелет в ожидании освобождения вся тварь (Рим 8:19-25). Современные тревоги по поводу злоупотребления тварным миром заставляют задуматься об этом: в свете вопросов экологии Павлова концепция творения становится весьма актуальна. Экологические заботы об истощении природных ресурсов и загрязнении окружающей среды, сами по себе похвальные и необходимые, представляются мелкими и ограниченными в свете взгляда на тварный мир как созданный для Христа.

Важно подчеркнуть, что, по убеждению Павла, Бог и после сотворения мира не оставляет провиденциальных забот о нем. На вопрос о том, участвует ли Бог в жизни тварного мира, Павел дает однозначный ответ. Мнение, что после творения Бог оставил вселенную на ее собственное усмотрение, не находит себе поддержки в письмах Павла. Здесь мы видим совершенно иную картину. Забота о мире вытекает из свойств Бога, который мыслится как постоянно занятый своим делом и глубоко заинтересованный в благополучии своего творения. Как мы уже отмечали, в речи в Листре (Деян 14:17) Павел подчеркивает власть Бога над природными явлениями и результатами земледелия. В речи в ареопаге (Деян 17:25) он утверждает, что Бог дает всему живому на земле дыхание и жизнь. С Провидением Божиим встречается Павел и в собственной жизни — особенно в своем миссионерском призвании, а также в тех испытаниях, которым подвергается, и в путях избавления от этих испытаний (см. Деян 27:24-26). То же убеждение, что, несмотря на все препятствия и опасности на пути Павла, Бог призывает за ним и заботится о нем, мы встречаем в «перечне испытаний» (*peristaseis-katalog* — технический термин, применяемый для обозначения злоключений Павла; 2 Кор 4:7-15; 6:4-10; 11:21-29; 1

Кор 15:30-32; Флп 2:17). Хотя забота Бога распространяется на все человечество, христиане связаны с Ним особыми узами (Рим 5:1-10). Внимание Бога ко всем сторонам человеческой жизни прославляется в Рим 8:28, где мы читаем: «Любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» — даже когда они призваны терпеть за Него страдания и муки. Все это подводит нас к учению об отцовстве Бога.

2.2. Бог как Отец. Именно идея Бога как Отца наиболее характерна для новозаветного богословия в целом и в особенности для учения Иисуса. В то время как современные первым христианам язычники поклонялись своим богам в страхе и трепете (см. Богослужение), христиане, назвав Бога Отцом человечества, привнесли в отношения человека и Бога неведомый прежде элемент близости. Однако, хотя открывала формулировка этой мысли на иудейский слух звучит странно и поразительно, сама мысль об отцовстве Бога не вполне чужда ВЗ. У иудеев Бог также рассматривается как Отец своего народа. В некоторых случаях «сыном Божиим» именуется израильский царь (Пс 2). В Ос 11:1 Бог называет Израиль «сын Мой». Однако здесь перед нами, кажется, скорее идея, касающаяся избранности нации, чем мысль о собственно сыновстве — хотя в позднейшей иудейской литературе, в Сир 4:10, Пс Сал 17:30 и Иов 1:24-25, мы встречаем движение в направлении личных отношений между Богом и человеком (см. Сын Божий). В то же время следует заметить, что еврейская идея единства народа отнюдь не исключает индивидуальных отношений с Богом для отдельного человека. Таким образом, в ветхозаветном иудаизме мы встречаем все предпосылки для развития новозаветной концепции Бога-Отца.

Некоторые псалмы — выражения индивидуального благочестия — приближаются к отношениям, отраженным в НЗ, однако ни один из них не доходит до прямой формулировки: «Бог — Отец человека». Идея Бога-пастуха (Пс 23, Ис 40, Исз 34), при всей ее мягкости и идилличности, все же не поднимается до высоты отцовско-сыновних отношений. Только с пришествием Христа намеки на отцовство Бога развиваются в открытую и стройную концепцию, согласно которой паивысшая степень близости в отношениях — любовь родителя к ребенку — оказывается сущностной характеристикой Бога (см. комментарий на Еф 3: 14-15).

В паулинистической литературе отцовство Бога рассматривается тройко: Бог — Отец Иисуса, Отец христиан и Отец всего творения. Важно отметить, что сыновнее отношение к Богу, как правило, признается только за верующими: это отношение — результат искупления. Хотя Бог (как было показано выше) заботится обо всем творении, с верующими Его связывает особая близость, которую мы сейчас и рассмотрим.

Все письма, дошедшие до нас под именем Павла, открываются приветствиями, в которых Бог именуется Отцом. Таким образом, эта мысль как бы предваряет собой все богословие Павла. Более того, упоминания Бога-Отца часто встречаются в дальнейших рассуждениях, как вероучительных, так и практического свойства.

Пожалуй, ни одному из свойств Божьих Павел не уделяет столько внимания, как этому. Не обходит вниманием Павел и материнский аспект отношения Бога к людям, хотя о нем говорит не прямо, а намеками, описывая свою пастырскую заботу о верующих как отражение любви Божьей (Гал 4:19, 1 Фес 2:7).

Наименование *Отец* иногда используется для придания дополнительного оттенка тому или другому атрибуту Бога. Так, Бог много раз описывается как Отец Иисуса Христа; но Он также «Отец славы» (Еф 1:17), тот, чье присутствие окружено божественной аурой величия и могущества, потрясающей, пугающей и в то же время влекущей к себе. Он называется также «Отец милосердия» (2 Кор 1:3), т.е. известный своим состраданием; это выражение, заимствованное из синагогального богослужения, Павел употребляет, призывая верующих к стойкости перед испытаниями (2 Кор 1:4-7). Всякое человеческое отцовство исходит от Бога (Еф 3:14-15); из этого мы видим, что Бог назван Отцом не по аналогии с человеческими отношениями — напротив, человеческое отцовство есть лишь подобие отношения Бога к людям. Отцовство есть изначально божественное качество, и все наиболее высокое и святое в человеческом родителстве — от Бога. (Впрочем, указанная интерпретация Еф 3:14-15, хотя и находит себе поддержку как у древних (например, Афанасия), так и у новых христианских эзегетов, не осталась без возражений: этот текст может означать просто, что Бог является Отцом для всех семейств как на земле, так и на небесах.)

Однако необходимо задаться вопросом, что означает отцовство в применении к Богу. Для верующих это значит, что Бог — источник их духовной жизни, изливающий на них Свою любовь. Бог заботится об их благополучии (Рим 8:28) и возрастании в подобие Его святости и любви (Еф 5:1, Кол 1:12, 1 Фес 2:12, 4:7, 9). Для Павла, однако, эта характеристика Бога — критерий и норма всего, что мы должны понимать под словом *Бог*. Прежде всего, Бог — Отец Иисуса, Сына Его Возлюбленного (Кол 1:13, также см. Сын Божий). В жизни народа Христова Бог стремится воспроизвести образ Его Сына, с тем, чтобы под водительством Святого Духа (2 Кор 3:18) их подобие Сыну все возрастало, пока наконец, по исполнению спасения, они не будут «причислены» к образу Христа (Рим 8:29). Возможно, что в процессе уподобления они будут призваны пострадать за Христа (Флп 3:10) — с тем, чтобы в конце времен воскреснуть из мертвых (Флп 3:11).

Еще один важнейший элемент, резко отличающий новозаветный взгляд на Бога от всех его иудейских предвестий, — это употребление в Павловых общинах слова *Авва* (Рим 8:15, Гал 4:6), несомненно, основанное на употреблении Иисусом этого слова в обращении к Богу (Мк 14:36). Эта арамейская форма обращения к отцу изначально употреблялась маленькими детьми и относилась к детской речи (хотя в наше время некоторые ученые подвергают это сомнению); позже она превратилась в фамильярно-ласкательное обращение, нечто вроде нашего «папа» или «бабушка». Как об-

ращение к Богу эта форма уникальна: параллелей ей не находится ни в ВЗ, ни в раннем иудаизме. В устах Иисуса эта формула показывает, насколько глубоко Он осознал Себя Сыном Божиим. Слово *Авва* несет в себе близость и интимность, прежде совершенно немислимую в отношениях с Богом. То, что Павел приводит это слово по-арамейски, лишь затем переводя его на греческий, указывает на литургическое значение этого обращения. Оно используется в устной молитве (обратим внимание, что в обоих текстах Павла для обозначения этой молитвы используется термин *krazein* — «кричать» [в син. пер. — «вопить», «взывать»]) для призыва Святого Духа. Именно благодаря Духу верующие приходят к познанию и утверждению Бога как интимно близкой им Личности. «Дух сыновства/усыновления» ставит на верующих свою печать, делая их сынами/детьми Божиими, избавляя от неуверенности в Боге, свойственной религии Закона, и от языческой боязливости перед Божеством, которая, по Павлу, присуща рабам (Рим 8:15-16, Гал 4:5-6). Таким образом, зов «*Авва!*» становится у последователей Павла исходной точкой вступления в отношения богосыновства, данные им как привилегия и наследие при заключении нового благодатного завета (Вутне, Скоп).

2.3. Бог как Царь и Судия. Через весь НЗ красной нитью проходят свидетельства о признании Бога Царем. Особенно ясно проявляется эта мысль в словосочетаниях «царство Божье» и «царство небесное» (см. Царство Божье). Идея царства, очевидно, подразумевает Царя, управляющего своими подданными. В ВЗ можно найти немало пассажей, в которых Бог описывается как Царь; они создают почву для соответствующих новозаветных упоминаний. В мире, современном Новому Завету, большинство царей были тиранами; однако понятие тирании в Писании никоим образом не применяется к Богу. Царская власть означает самодержавие, которое влечет за собой ответственность. Нет нужды уточнять, что идея самодержавия — основная в комплексе понятий, образующих понятие царства. Кроме того, «царство» в НЗ связывается с благословением и спасением. Эти две идеи тесно сопряжены, поскольку для верующих самодержавие Божье не существует в отрыве от спасения, даруемого Богом. Подданные царства — те, кто всей душой предан исполнению воли Царя.

Идея царства логически вытекает из идеи творения. Ранние христиане признавали этот факт в молитве, обращаясь к Богу: «Владыка Боже, создавший небо, и землю, и море, и все, что в них» (Деян 4:24). Тот, кто создал мир, вправе им повелевать. Творение не имеет права подвергать сомнению решения Творца. Павел говорит об этом в Письме к Римлянам, используя метафору «горшечника» (9:19-26; идея заимствована у Исайи и Иеремии и присутствует в Книге Премудрости Соломона). Таким образом, самодержавие Бога является неотъемлемым элементом Его творческой деятельности.

В гармонии с идеей царства находится часто встречаемое у апостола Павла именование Бога *Господом*. Этот титул в НЗ также перешел на ВЗ, где встречается весьма часто. Господство и самодержавие царя предпо-

лагают лояльность и повиновение подданных: развитие этой темы мы также находим у Павла (Флп 2:9-11, Рим 14:11-12). Эксклюзивное право Бога на поклонение и верность не подвергается сомнению (Ис 45:23, дважды цитируемый у Павла). Иное поведение ведет человека к впадению в искушение и, в конечном счете, к бесчестию для Бога. В этом основная идея аргументов Павла в Рим 3:1-6, где он спорит с утверждающими, что верность Бога возвышается неверностью человека (Μοχλες).

Как в письмах, так и в записи проповедей Павла в Деяниях идея царства фигурирует не слишком часто, и, следовательно, идея Бога-Царя не выходит на первый план. Однако о Боге-Царе идет речь в Деян 28:31, хотя и верно, что здесь Павел говорит прежде всего о Христе (Деян 17:18, ср. 1 Кор 1:23, 15:12, 2 Кор 1:19, Флп 1:15-18). Для ранних христиан воплощением Царства являлся Иисус. Поэтому они не слишком часто говорили о Царстве как таковом, что не умаляло их веры в Бога как Властителя мира. Царственное достоинство Бога признавалось повсюду, но упоминали о нем не часто.

В письмах Павла мы находим множество косвенных указаний на мышление апостола о Боге в терминах самодержавия и царства Христова как сущей реальности (1 Кор 15:25, Кол 1:13, Еф 5:5). Бог могущественнее властей века сего (1 Кор 2:6-8). Никакие злые властители — Начальства и Силы — не в состоянии помешать Богу осуществить Его цель во Христе (Рим 8:37-39). Они уже побеждены (Кол 2:15). Более раннее замечание, что эти космические силы сотворены Христом и во Христе (Кол 1:16), составляет проблему, чаще всего разрешаемую предположением, что среди колоссийских философов эти силы почитались как равные Христу (Кол 2:8, 18, 20) и потому нуждались в подчинении и «присоединении». В финальном акте истории, говорит Павел, Бог повергнет своих врагов «под ноги ваши» (Рим 16:20, 1 Кор 15:23-28). По мысли апостола, между царством Божиим и царством Христа, в сущности, нет разницы, хотя при своем втором пришествии Христос передаст царство Свое Богу (1 Кор 15:24), превратив, таким образом, *Regnum Christi* в *Regnum Dei* (С лат. — «Царство Христа» и «Царство Бога». — Прим. ред.). Центральной в этом контексте является у Павла мысль о самодержавной власти Бога над всем творением (см. Martin 1984, 107-25; Kreitzer). В Пастырских Посланиях Бог недвусмысленно описывается как «блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих» (1 Тим 6:15).

Концепция Царя тесно связана с концепцией Судии. Для Павла мысль о Боге-Судии — неотъемлемая часть благовестия (ср. Рим 2:16). Для него нет сомнений, что Бог будет судить мир (Рим 3:6). Он говорит о «троне суда Божья» (Рим 14:10; то же выражение о «троне суда» в 2 Кор 5:10 применяется к Христу, по-видимому, без изменения смысла; см. Roetzel) и использует этот образ как основу для вынесения приговора христианам, судящим своих ближних. Суд не является законной прерогативой людей — по причине, объясненной в 1 Кор 4:3-5 — однако входит в природу

Бога (см. Kuck). Для Павла естественно и правильно, чтобы Бог-Царь пользовался своей прерогативой суда. В этом аспекте образа Бога, безусловно, чувствуется некая суровость (Рим 3:5-6, хотя следует учитывать, что Павел говорит о Боге в человеческих понятиях). Признавая за Богом способность быть суровым, Павел, однако, стремится связать суд с благостью и милостью Божьей (Рим 11:22). Поэтому важно учитывать, что представление о суде Божьем у Павла преломлено сквозь призму христологии. Бог будет судить мир по справедливости, ибо Он праведен и справедлив. Однако, согласно речи Павла в Деяниях Апостолов (17:31), этот суд над вселенной будет производиться по стандартам, установленным во Христе: «Посредством предопределенного Им Человека». Таким образом, все богословие Павла, все его учение о Боге пронизано открытием о природе и действиях Бога, данных нам во Христе.

2.4. Другие именованя Бога.

2.4.1. Дух. В НЗ природа и свойства Бога представлены во множестве разнообразных именовании, неформальным образом отражающих различные аспекты Божества. Так, говоря об идолопоклонстве как об уклонении от истинного Богопочитания, вызванном человеческой греховностью (Рим 1:21-23), Павел принимает как самоочевидное, что Бог — не создание или творение человека. Отношение Павла к идолам трудно поддается систематизации. В 1 Кор 8:4 он вместе со своими читателями-коринфянами утверждает, что «нет Бога, кроме Единого»; следовательно, «идол в мире ничто». Далее идола обозначаются выражением «так называемые боги» (1 Кор 8:5), поскольку Павел не может отрицать, что поклонение идолам имеет место. Однако в 1 Кор 10:14-22 его тон становится более серьезным: он признает, что зловещее демоническое влияние способно заразить «идоложертвенное» и, таким образом, христиане, потребляющие пищу, предложенную идолам, могут подпасть под влияние темных сил (хотя увещания в 2 Кор 6:4-7:1, по-видимому, этому противоречат). Этим силам необходимо сопротивляться (1 Кор 10:14), ибо они — соперники Бога истинного; однако они не способны Ему помешать, как бы ни старались достичь этого, совращая верующих (2 Кор 2:11). «Духовную» сущность религии Павел принимает, не сопровождая это утверждение особой аргументацией (напр. Флп 3:3 и учение о Церкви как месте, где пребывает Дух Божий в 1 Кор 3:16; ср. Еф 2:18-21).

2.4.2. Спаситель. Хотя у Павла именование Спаситель применяется в первую очередь к Иисусу Христу, возможно также использование его в отношении Бога в продолжение ветхозаветной темы Бога-Спасителя своего народа. Чаще всего это именование встречается в Пастырских Посланиях (1 Тим 2:3, Тит 2:10, 13; 3:4). Хотя сам этот титул встречается у Павла довольно редко, смысл его пронизывает всю Павлову сотериологию. Бог, спасающий свой народ, — центральная тема всего христианского богословия, и для Павла сила

Божья проявляется прежде всего в деле спасения, начатом Богом и исполненным Христом (см. Гал 4:4-5). Некоторые (C. A. A. Scott; см. также Morris 1986, 172-75) исследователи считают тему спасения основной в Павловом христианстве.

2.4.3. Всемогущий/Всевышний. В этом именовании выражается абсолютное превосходство Бога над всеми другими богами. Его использует рабыня, одержимая духом пророческим, в Деян 16:17. Однако Павел и его спутники в Филиппах рассматривают это призывание как идолопоклонническое и изгоняют из девушки демона именем Иисуса Христа. Перед нами — иллюстрация того, как Павел противопоставлял божествам современных ему религий и суеверий власть Иисуса Христа, данную Ему единственным истинным Господом — Богом (см. Деян 16:31). «Иисус — Господь!» — вот христианское исповедание, произносимое в свете Его воскресения (Рим 10:9), которое, по Павлу, в свою очередь является знаком силы Божьей и дарованного Им Сыну права на власть над человеческими жизнями и судьбами вселенной (Флп 2:9-11, Рим 14:9, Еф 1:20-23). К тем же идеям отсылает нас и именование «Вседержитель» в 2 Кор 6:18.

2.4.4. Повелитель. Это именование (1 Тим 6:15), с прибавлением «Царь [всех] царствующих», означает «властитель мира», «вседержавный правитель». Возможно, эта формулировка была призвана противостоять развивающемуся в Римской империи культу императора, в которой императору воздавались божественные почести и в честь его возводились храмы.

3. Свойства Бога

Всякий, кто ищет ответ на вопрос: «Каков Бог в богословии Павла?», не найдет формальных утверждений — лишь множество контекстуальных указаний и упоминаний, проливающих тем не менее бесценный свет на восприятие Бога Павлом. В паулинистических кругах, по-видимому, различных мнений о Боге не существовало — хоть Павлу и представлялся случай защищать свое благовестие (Флп 1:8, 16) и наносить ответные удары тем, кого он порицает как лжеучителей, искажающих его учение (Гал 1:6-7, см. Противники Апостолов), и «лукавых делателей» (2 Кор 11:13-15). К прямому столкновению с соперничающим богословием Павел подходит в Письме к Колоссянам, противостоящем попытке свести его идеи к одному из вариантов эллинистической философии (Кол 2:8, см. комментарий). Некоторые аспекты природы Бога проявляются в богословствовании Павла ярче других, однако нет сомнений, что перед нами предстает целостная картина. Хотя свидетельство Павла невозможно изложить в систематической форме, будет полезно сгруппировать основные его идеи под следующими рубриками: слава Божья, мудрость Божья, святость Божья, праведность Божья, любовь и милосердие Божье, благодать Божья, единственность и единство Бога. Некоторые из этих вопросов уже были

освещены, однако в этом разделе мы постараемся свести все свидетельства воедино.

3.1. Слава Божья. Частые упоминания славы Божьей у Павла имеют за собой богатый ветхозаветный контекст. Хотя первоначально еврейское слово «слава» (*kābôd*) применялось по отношению к любому предмету или явлению, обладающему великолепием или который как-то почитали, скоро оно приобрело специфическое значение в применении к Богу. Оно стало означать откровение Божье, как в случае, когда автор псалмов утверждает, что небеса проповедают славу Божию (Пс 19:1). Ветхозаветная история рассматривается как запись откровения славы Божьей в Его действиях по отношению к Его народу. При дальнейшем развитии слово «слава» начинает обозначать присутствие Бога в теофании — т.е. то, что в иудейском богословии впоследствии приобрело название «Шехина» (*šēkinā*). Однако ключ к Павловым идеям о славе Божьей дает перевод еврейского слова *kābôd* на греческий как *doxa* (см. Newman). Легко заметить, что в текстах слово *doxa* употребляется в двух смыслах: как видимая слава (напр., видеть славу Божию) и как возносимая хвала (воздавать славу Богу).

Новозаветные авторы с поразительной частотой упоминают о славе и величии Божьем. Более того, верующих поощряют прославлять Бога. Возношение хвалы Богу перед лицом Его чудесных деяний часто спонтанно; однако в Павловом богословии эта тема скорее подспудна, чем выражена открыто. Человеческие несовершенства измеряются и судятся «славой Божьей» (Рим 3:23), из чего следует, что грех не позволяет человеку стать тем, чем он должен быть, — тем верным отражением славы Божьей, каким сотворил его Господь (1 Кор 11:7; см. Scroggs). Тем не менее в оправдании и обновлении Павел видит для человека возможность вновь присоединиться к славе Божьей (Рим 5:2, Кол 3:10, см. комментарий). Описывая славу Христа, он приравнивает ее к славе, разделяемой христианами (2 Кор 3:18). В одном случае он называет Бога «Отцом славы» (Еф 1:17). В его письмах мы встречаем несколько развернутых восхвалений Бога (Рим 14:26, Флп 4:20, 2 Тим 4:18). Все, что делают христиане, должно делаться во славу Божию (см. Рим 15:7, 2 Кор 4:15, Флп 1:11, 2:11). Более того, вечная гибель рассматривается как отлучение от присутствия Бога и от славы величия Его (2 Фес 1:9), из чего очевидно, что удаление от славы Божьей — худшее, что может произойти с человеком.

О славе Божьей как одном из основных аспектов природы и сущности Божества сказано уже достаточно. Теперь посмотрим, как соотносится это понятие с другими свойствами Бога. Видение славы Божьей неизменно вызывает благоговейный трепет. Благоговение готовит человека к лицезрению славы Бога, которую Павел признает повсеместно. Такое славное Существо не может быть бессильным (ср. Рим 4:21, 11:23, 1 Кор 2:5, 2 Кор 9:8). Слово сочетание «сила Бога», используемое в абсолютном смысле, указывает на еще один динамический аспект сущности Бога (ср. 2 Кор 6:7, 13:4, 2 Тим 1:8; см. Powell).

При таком взгляде на славу и силу Бога неудивительно, что время от времени Павел ссылается на тайны Божьи (см. Saagounis; Harvey). Апостол говорит о «глубинах Божьих» (1 Кор 2:10), известных только Духу Божию. Это упоминание о «глубинах» некоторые истолковывают в гностическом смысле (так, напр., Wilckens, цитата которого приводится, но не получает поддержки в Conzelmann, 66). У Уилкенс предполагает, что «глубины» следует идентифицировать с субъектом откровения, однако Х. Концельманн считает такое объяснение неудовлетворительным. Он полагает, что Павел полемизирует с мнением, согласно которому человек способен познать и измерить глубины Божественного бытия (см. также Fee). В Богопознании существует область, ускользающая от человеческого понимания. Бог в определенном смысле непознаваем, хотя откровение Духа Святого и сообщает о Нем все, что нам необходимо знать для спасения. Человек не должен распространять свои ограниченные представления на природу и атрибуты Бога. Все, что мы можем узнать — не более, чем отблеск истинной реальности. Как далеко бы мы ни зашли, перед нами всегда будет простираться необъятная область, покрытая таинственным мраком (как в поэтическом пассаже 1 Кор 13:12). О слугах Божьих Павел говорит как о «домостроителях тайн Божьих» (1 Кор 4:1), что показывает, что в возведении Благой вести всегда остается элемент тайны. Чувство благоговейного трепета ярко проявляется в заключении 11 главы Послания к Римлянам, где апостол говорит о непостижимом характере решений Бога и неисследимой природе Его путей (Рим 11:33). Никто не знает мыслей Божьих, как отмечает цитируемый Павлом Исайя (Ис 40:13-14). Та же мысль лежит в основе необычного описания мистического опыта Павла в 2 Кор 12:1-10, особенно в фрагменте «путешествия на небеса» (параллели которому мы встречаем как в раввинистической литературе, так и в эзотерическом иудаизме), где Павел слышал слова, «которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:3, см. также комментарии и Lincoln, 1970, 1981).

3.2. Премудрость и всезнание Божье. Еврейские авторы часто говорят о Премудрости, но видят в ней не столько атрибут, сколько эманацию Бога (Прем 7:25). Она описывается как сияние Его предвечного света (Прем 7:26). Она тверда, но сотворена до всех вещей (Сир 1:4, 7-9, 24:14) и является основой творения (Сир 24:10-34, 42:21, Прем 7:21, 9:2; см. Schnabel). Эта концепция ближе к новозаветному пониманию Христа (см. Христология); однако в описании Премудрости постоянно подчеркивается, что она исходит от Бога и, следовательно, является одним из Его атрибутов.

У Павла тема премудрости Божьей звучит особенно ярко. Он противопоставляет мудрость Бога мудрости человеческой (1 Кор 1:20), показывая превосходство первой. Человеческая мудрость оборачивается безумием в лучах мудрости Божьей. Это предполагает, что мудрость Бога — образец, по которому оценивается и судится любая другая мудрость. В том же письме Павел говорит о тайной и сокровенной премудрости Божьей

(1 Кор 2:7), которой тем не менее может причаститься человек. По-видимому, Павел идентифицирует эту открытую для передачи мудрость с благовестием, провозглашаемым апостолами. Поскольку в том же пассаже он именует «нашей премудростью» Христа (1 Кор 1:30), очевидно, что он думает о мудрых деяниях Божьих по спасению церкви или, более конкретно, о Христе как воплощении Божественной мудрости в доступной человеку форме. В новозаветной мысли это рассматривается как высшее проявление мудрости (о различных проявлениях «мудрости», положительных и отрицательных, о которых говорится в Первом Послании к Коринфянам см. Barrett, 6-14; ср. Ellis, 1978.) Именно через церковь «многообразная премудрость Божья» стала известна даже небесным силам (Еф 3:10). Для наших целей важно отметить, что деяния Бога ради спасения Его народа рассматриваются как следствие Его мудрости. Неудивительно, что Павел восхваляет «бездну премудрости и ведения Божьего» (Рим 11:33).

Между мудростью и знанием необходимо проводить различие, если мы говорим о людях, однако эта разница не столь важна, когда речь идет о Боге. Если мудрость состоит в верном использовании знания, то совершенная мудрость предполагает совершенное знание. Как и другие новозаветные авторы, Павел не сомневается во всезнании Бога. В некоторых утверждениях безошибочное всезнание Бога распространяется и на предвидение будущего. Это естественное логическое развитие мысли. Павел настаивает, что при составлении совершенного плана приобщения людей к своему образу Бог заранее знал, кто из людей удостоится этого приобщения (Рим 8:29). Это утверждение Павла вызывало и вызывает бесконечные споры, ибо, по-видимому, сужает границы свободной человеческой воли. Однако, возможно, стоит просто заметить, что Павел не обсуждает систематически вопроса о предвидении Бога; он просто принимает это как должное. Он не сомневается, что, если Бог знает настоящее, Он должен и будущее знать так же, как знает прошлое. Это, по-видимому, один из важнейших элементов его представления о Боге (ср. Еф 1:5), и, кажется, контекстуальное значение его коренится не в спекулятивном богословии, а в пастырском ответе на нужды людей первого века новой эры, задавленных ощущением бессмысленности жизни и собственного бессилия перед лицом широко распространенной веры в астрологические предсказания и во всемогущую безликую Судьбу (Martin, 1991, 14-15).

Из представления о премудром и всезнающем Боге естественно вытекают некоторые следствия. Абсолютное знание означает, что ни один план Бога не может сорваться, ни одну Его цель не может постигнуть неудача. Хотя в НЗ имеется немного изречений, подтверждающих это мнение, по-видимому, оно не подвергается ни малейшему сомнению. То, что говорит Бог, по определению является истиной. Он никогда не лжет (Рим 3:4, Тит 1:2). Абсолютная правдивость Бога гарантирует постоянство Его мудрости и знания. Невозможно предположить, что Бог меняет Свои

планы по мере получения нового опыта. Этот аспект Бога, который мы более подробно осветим в разделе о единстве Божьем (см. далее, пункт 3.7), чрезвычайно важен для темы священной истории.

Подобно другим новозаветным авторам, Павел осознает контролирующий характер и обязывающую природу воли Божьей. Размышления о приятии правящей воли Божьей часто встречаются в его письмах. Несколько писем начинаются с декларации его апостольства «волею Божьей» (1 Кор 1:1, 2 Кор 1:1, Еф 1:1, Кол 1:1, 2 Тим 1:1). Более того, воля Бога управляет его действиями и действиями его паствы (Рим 1:10, 15:32, 1 Кор 16:12, где показано, что воля Божья не отменяет свободного человеческого решения). Даже обращаясь к тем, кто упрекал его за перемены в планах и поведении, Павел настаивает, что за его действиями стоит Бог, заслуживающий доверия (2 Кор 1:15-22, с игрой слов, связанной с обозначением такого качества Бога, как «верность» [*pistos* – «верный», выражает еврейский корень *ʾmn*, как в «аминь», слове, используемом в применении к Богу во Втор 7:9 и Ис 49:7], и апостольского ответа «да» [гр. *naï* = Евр. *amen*]) на обетования Божии, осуществившиеся во Христе, о чем Павел проповедует и что утверждает обилим «Аминь» [«воистину»] на богослужении; см. Martin, 1986, 26-27).

Далее, во Втором Послании к Коринфянам Павел возвращается к этой теме и обосновывает свое коринфское служение указанием на то, что всегда действовал в пределах, установленных для него Богом, которые принимал для себя добровольно (2 Кор 10:12-18; относительно этого сложного места см. Martin, 1986, 314-326).

Жизнь для христианина – даже в страданиях – является жизнью по воле Божьей. Вечный вопрос о том, почему Бог попускает своему народу страдать, здесь не обсуждается. Значит ли это, что Павел и другие новозаветные авторы не осознавали этой проблемы? Трудно поверить, что этот вопрос никогда не приходил в голову ни Павлу, ни его пастве (тем более, что он подспудно пронизывает собой большую часть Послания к Филиппийцам). Напрашивается вывод, что христиане были абсолютно убеждены во всеобъемлющем характере мудрости Божьей и в безупречности Его воли. Это связано с убеждением, согласно которому Бог провиденциально заботится о своем народе. Если приходит страдание – значит, за ним кроется какой-то Божественный замысел.

Немало путаницы в этом вопросе происходит оттого, что в современном мире принято рассматривать страдание как безусловное зло, которого нужно избегать любой ценой. Поэтому предположение, что Бог может использовать страдание в своих целях, кажется противоестественным. Однако библейский подход к страданию, несомненно, вводит его в сферу замыслов Божиих. Хотя напрямую смысл страдания в Библии не объясняется, у нас достаточно свидетельств, чтобы понять, каким должно быть отношение к нему христианина. Существование страдания не вызывает предположений, что Бог недостаточно благ, мудр или могуществен. Поскольку в самом сердце искупитель-

ного деяния Божья во Христе лежит пример высшего и глубочайшего страдания, невозможно утверждать, что страдание чуждо замыслам Бога. Для нас навсегда останется тайной, почему Бог решил искупить человечество именно таким образом; однако это необходимо учитывать при анализе богословия ап. Павла.

От необходимых для спасения страданий Христа естественно перейти к страданиям христиан. Несудивительно, что во враждебном мире христиане сталкиваются с противодействием своей вере. Этот аспект страдания наименее проблематичен. Во 2 Кор 4:7-5:10, вспоминая свои страдания, Павел никоим образом не обвиняет в перенесенных им испытаниях Бога. Свои испытания он рассматривает как орудия в руках Божиих. Нынешние преходящие трудности для него «кратковременны» и «легки» (2 Кор 4:17) в сравнении с грядущей славой. Далее в том же письме апостол рассказывает о своих «легких страданиях» более детально (2 Кор 6:4, 11:23-12:10): речь идет о длинном списке испытаний, которые, кажется, способны превратить жизнь в непрерывную муку – однако Павел пишет о них тоном победителя. Нигде во всем письме мы не найдем и намек на то, что Павел испытывает обиду на Бога или подвергает сомнению Его мудрость из-за того, что Бог допускает страдания.

Единственное место, где он касается вопроса теодицеи (Почему Бог допускает страдания, притом незаслуженные?) дает Павлу возможность парадоксально утвердить милосердие Божье перед лицом человеческого суда. Это происходит в Флп 1:19-30. Речь идет о заключении Павла, его предстоящем неминуемом мученичестве и о том, как повлияло его заключение на жизнь филиппийцев (Флп 1:14). Тем, кто сомневается в апостольстве Павла, ибо видит его страдающим (или, как во 2 Кор 12:1-10, не способным исцелить самого себя), и филиппийцам, принимающим его страдания как испытание веры, Павел отвечает утверждением силы Бога, в немолчи совершающейся, и страдания как знака избранности (Флп 1:29). Это напоминает нам о Рим 5:3, где Павел буквально восхваляет скорби, укрепляющие в нас терпение. В этом же контексте говорит он о любви Божьей, изливающейся в наши сердца. Очевидно, любовь и страдание для него вполне совместимы.

Нельзя сказать, что письма Павла отвечают на все интеллектуальные вопросы, связанные с теодицеей; однако они позволяют христианам встречать страдания, не теряя веры в совершенную мудрость Бога, в Его любовь и стремление поддерживать свой народ во времена испытаний (Рим 8:28-39).

3.3. Святость Божья. Одна из отличительных характеристик Бога в ВЗ – его святость. Святыми называются также люди, места и предметы, однако в отношении к Богу это слово имеет особое значение. Святость – сущностный атрибут Бога. Она отмечает Его абсолютную, ни с чем не сравнимую чистоту. В пророчестве Исайи отличительным наименованием Бога становится слово «Святой» (ср. Ис 6). Именно эта святость создает преграду на нашем пути к Богу: в присутствии Бога мы

остро осознаем недостаток святости в себе. Святой Бог требует от своего народа — Израеля — такой же святости, однако людям не удается выполнить его требование.

Убеждение в святости Бога, несомненно, играет важную роль в Павловой концепции спасения. С ним связан пассаж 1 Фес 4:3-8, где Павел требует от своих последователей воздерживаться от аморального поведения и отвечать на зов Божий «святой жизнью» (1 Фес 4:7). Однако последнее для Павла возможно и осуществимо лишь тогда, когда мы воспринимает Бога в дарах Духа Святого (1 Фес 4:8), осязающего человека (ср. 2 Фес 2:13). В 1 Кор 6:12-20 настоячивые просьбы «бегать блуда» (1 Кор 6:18) также сопровождаются и направляются напоминаниями о том, что святому Господу нужен святой народ, чьи тела — храмы Духа Святого.

3.4. Праведность и справедливость Божья. До сих пор, говоря об этических характеристиках Бога, мы упоминали только Его верность и святость. Однако гораздо более важное значение в Павловой концепции спасения имеет праведность (или правда) Бога. В ВЗ слова «праведность» или «правда» в применении к Богу означают не только то, что Его поступки всегда морально верны. Это значит также, что Бог вступает за несправедливо обиженных и угнетаемых. В НЗ апостол Павел развивает эту важную характеристику Бога. Он не сомневается в том, что Бог праведен. Свои рассуждения в Послании к Римлянам он начинает с утверждения, что правда Божья открыта нам (Рим 1:17). Эта же мысль повторяется и в Рим 3:21-22.

Экзегеты спорят о том, является ли «правда Бога» в этом контексте сущностной или атрибутивной характеристикой. Означает ли это слово качество, присущее Богу? Родительный падеж здесь можно понимать в одном из трех смыслов: а) как родительный объективный, обозначающий нечто, даруемое Богом (так понимал это Лютер); б) как родительный субъективный, обозначающий нечто, принадлежащее Богу; 3) как родительный происхождение, обозначающий нечто, передающееся людям от Бога. Многие современные авторы не склонны рассматривать правду-праведность как качество, принадлежащее только Богу. Так или иначе, связь Бога и праведности очевидна. Истинная праведность исходит от Бога (ср. Рим 10:3, Флп 3:9). Во 2 Кор 5:21 Павел утверждает даже, что Христос сделался жертвой за наш грех, «чтобы мы в Нем сделали праведными перед Богом» — необычное выражение, возможно, указывающее на преодоление Павлом своих прежних взглядов (см. комментарий). Однако можно признать, что 2 Кор 5:21 имеет смысл, лишь если предположить, что Бог по сути своей праведен. Павел описывает испущенного человека как «созданного по Богу, в праведности и святости истинны» (Еф 4:24), показывая праведность как неотъемлемую черту образа Божья, восстановленную в людях Святым Духом через Христа (2 Кор 3:18).

Представление о Боге — праведном судии — включает в себя и идею беспристрастности Бога. С этой мыслью трудно было смириться евреям, убежденным,

что Израиль — любимый народ Божий, превосходящий в Его глазах язычников. Это их убеждение угрожало серьезными проблемами в раннехристианских общинах, где христиане из иудеев и из язычников молились сообща.

И самому Павлу, когда он стал христианином, пришлось радикально изменить свои прежние убеждения. Постоянно встречаясь с мнением об особой любви Бога к сирейскому народу, он, как христианин, никогда не сомневался, что Бог беспристрастен и что иудеи и язычники на равных условиях включены в план спасения. В двух случаях (Рим 2:11, Гал 2:6) он говорит о нелицеприятии Бога как об аксиоме, причем во втором случае связывает эту мысль со своим апостольским служением. Очевидно, всякое предположение о том, что у Бога могут быть «любимцы», он отвергает как несовместимое с идеей абсолютной справедливости.

Важной стороной праведности и справедливости Бога является гнев Божий. В НЗ вообще и у Павла в частности о гневе Божьем и суде Божьем говорится немало — достаточно, чтобы необходимо было прояснить значение этого понятия. О точном его смысле богословы спорят (Moigtis, 1960). Пожалуй, этот аспект новозаветного богословия открыт для недоумения и вопрошания больше, чем любой другой. Некоторые истолкователи сводят гнев (*orgē*) к последствиям человеческого греха и, следовательно, отвергают предположение, что Бог способен гневаться, как недоразумение (см. Dodd, однако см. ответ в Tasker). Однако по отношению к новозаветным свидетельствам этот путь явно неудовлетворителен. Выражение «гнев Божий» встречается в Рим 1:18 (см. также Рим 5:9, 12:19, 14:5, а также Рим 9:22), и в этом случае мы не можем понять фразу иначе, как упоминание об одном из свойств Божьих. Павел говорит об открывающемся (*apokalyptetai*) гневе Божьем точно в таких же выражениях, как до этого (Рим 1:17-18) говорил об открывающейся Божьей праведности. Нельзя не признать, что для Павла эти две идеи явно связаны. По-видимому, наиболее разумно будет предположить, что гнев Бога — негативный аспект Его праведности. Это выражение означает не раздражение и ярость, какие можно наблюдать у людей, не безудержный взрыв эмоций, но отвращение абсолютной святости от всего несправедного и нечестивого. Такое объяснение вполне согласуется с контекстом, в котором «гнев» направлен против (*epi*) безбожия и нечестия. То же можно сказать и о Рим 5:9, где говорится о спасении «от гнева» — по-видимому, и здесь «гнев Божий» означает отвержение Богом всякого греха.

Было бы недостаточно говорить о гневе только как об этическом принципе воздаяния за зло, умалчивая об источнике этого принципа — природе Бога. Пока мы не установим, что Бог способен испытывать этическое неудовольствие, мы не прольем свет на «суд Божий» — концепцию, занимающую важное место в новозаветной мысли. Когда в Кол 3:6 Павел говорит о грядущем гневе Божьем — он имеет в виду нечто большее, чем принцип воздаяния. Здесь, как и, в более явной форме, в Рим 1:18, присутствует эсхатологический аспект

(Martin, 1972, 110). Э. Лозе утверждает, что в Кол 3:6 речь идет не об одной из эмоций Бога, а о строгости и суровости Его суда (Lohse, 139). Однако суд Божий невозможно полностью отделить от Его непосредственной реакции на грех. Говоря вкратце, нельзя применять понятие «гнева Божьего» только к финальному акту Его суда. Очевидно, проклятие, лежащее на злых, о котором говорится в предыдущем стихе, связано с тем, что Бог не принимает их действий (см. также Еф 5:6). Следует заметить, что, когда апостол заверяет фессалоникийцев, что Бог не обрекает их на гнев свой (1 Фес 5:9), он пишет к христианам, и его слова не отменяют утверждений о гневе Божьем в других местах.

3.5. Любовь и благоволение Божье. Павел утверждает также, что Бог — Бог любви, но это заявление делает отнюдь не как само собой разумеющееся. Он пишет (Рим 5:8), что Бог доказал верующим Свою любовь, отдав на смерть своего Сына. Нам демонстрируется нечто такое, во что нельзя было бы поверить без предшествующего откровения Божья, а именно — любовь Бога к падшим, виновным, не заслуживающим любви грешникам. Эта мысль имеет основания в ВЗ и в иудейской религиозной литературе, однако в НЗ подается с большей остротой и играет важную более важную роль.

Во всех своих писаниях апостол Павел следует этой мысли. В том же сочинении, где с наибольшей силой выражается его уверенность в праведности Бога, он с той же степенью уверенности подчеркивает и Божию любовь. Любовь Бога, по его словам, изливается в сердца верующих Духом Святым (Рим 5:5) — яркий образ, передающий факт непосредственного излияния любви Божьей на человечество. Наиболее ярко проявляется любовь Бога в спасении грешников (Рим 5:8). В результате никто и ничто не может отделить верующих от любви (Рим 8:39). Любовь делает их победителями, и даже более того (Рим 8:37). Любовь Божья — знакомый элемент благословений, таких как во 2 Кор 13:13 (14) (см. также 2 Кор 13:11) и Еф 6:23. Та же тема звучит в молитвах Павла за фессалоникийцев (2 Фес 2:16, 3:5). В последней молитве любовь Божья рассматривается как цель, к которой должны быть устремлены умы христиан («пусть Господь направит наши сердца к любви Божьей»).

Существуют и еще два аспекта божественной природы, настолько тесно связанные с любовью, что их можно не выделять в отдельный подраздел. Прежде всего, Бог христиан — Бог благодати. Концепция благодати лежит в основе Павловой сотериологии; именно в связи с этим мы утверждаем, что «благодать Божья» — сущностная характеристика Божьей любви. В применении к Богу слово *благодать* означает благосклонность к тем, кто такого отношения не заслуживает; следовательно, особенно часто это слово употребляется в связи со спасительным деянием Бога во Христе. Благодать Божья — настолько фундаментальна для Павла концепция, что зачастую мы встречаем ее в приветствиях в начале писем и в их заключительных благословениях. Бог в представлении Павла изливает на предметы своей любви безусловную и незаслу-

женную благосклонность. Благодать Божья — не просто набор милосердных деяний, хотя она включает в себя и это. Это неотъемлемое качество Божественной природы. Благодать Божья — просто другое название для Его щедрой и великодушной любви, особенно по отношению к грешникам и к избранному народу. Иногда благодать Божья почти объективируется в достигаемых им результатах, как например, когда Павел говорит, что ответ македонцев на вызов христианам есть знак благодати Божьей в человеческих душах (2 Кор 8:1; см. 2 Кор 8:7 как предложение коринфянам проявить подобную же «благодатность»).

Апостол Павел был глубоко убежден, что его собственный долг перед благодатью Божьей неоплатен. Свое призвание он рассматривал как действие благодати (Гал 1:15). Он не сомневается, что благодать Божья спасает христиан (Рим 3:24, 5:15, ср. Еф 2:5,7, Тит 2:11). За это следует восхвалять Бога (Еф 1:6). Этот дар в какой-то мере возможно передавать друг другу (1 Кор 1:4, 3:10, 15:10, 2 Тим 1:9). Жизнь по благодати Божьей диаметрально противоположна любым религиозным системам, созданным человеческими усилиями (Гал 2:21, Рим 11:6). Благодать дает Павлу убеждение, что в его апостольском служении также действует Бог (1 Кор 15:10-11); термин «благодать» становится почти неотличим от «силы», необходимой ему для исполнения миссионерской задачи (2 Кор 12:9). Несмотря на свои ограничения, Павел полагается на силу Божию, в помощи совершающуюся (2 Кор 12:10, 13:4).

Второй аспект Бога, тесно связанный с любовью, — милосердие Божье. Основное значение слова «милосердие» — сострадание; отсюда связь с любовью. Милосердие — это, в сущности, любовь, изливающаяся вовне, отмеченная участием и настойчивой заинтересованностью в судьбе любимого (как и в Евр *hesed*). Милосердие нерасторжимо связано и с благодатью, но еще более глубокая связь скрепляет его с праведностью. Милосердие Божье становится живой реальностью перед лицом Его праведного суда. Бог, будучи праведен, должен был бы осудить на смерть все несправедное; однако Он распространяет милосердие на тех, кто в противном случае неминуемо был бы осужден, ибо милосердие — такая же неотъемлемая часть Его природы, как и праведность. Мысль о милосердии Божьей не уникальна: она имеет корни в ВЗ.

Апостол Павел глубоко осознает милосердие Божье (Рим 9:15-16,18) как элемент благодати Бога. Несколько раз (часто — автобиографически, вспоминая о своем призвании и служении) он заявляет, что испытывал милосердие Божье на себе, иными словами, получал результаты милосердных деяний Божьих (Рим 11:30-32, 1 Кор 7:25, 2 Кор 4:1, 1 Тим 1:16). У него не возникает и мысли о том, что милосердие может быть чуждо природе Бога или находиться в противоречии с присущей Ему праведностью. Это часть общего для апостолов понимания природы Бога. Во 2 Кор 1:3 Павел использует по отношению к Богу потрясающее выражение «Отец милосердия», сразу привлекающее наше внимание к состраданию, присущему природе Бога. Здесь

слышатся отзвуки Исх 36:6, Пс 86:15 и Пс 145:8, где Бог описывается как милосердный и великодушный, а также синагогального богослужения, с его описанием Бога как благого по отношению к Израилю, готового простить грехи своего народа и восстановить с Ним отношения. (См. Кол 2:13-15, возможно, основанный на иудейской Новогодней молитве, где у Бога просят проявить милосердие к своему народу.)

Иногда, описывая милосердие Бога, Павел использует другое слово — «благодать» (*chrēstotēs*). Один раз он связывает ее со строгостью (Рим 11:22). Может быть, трудно понять, как способны эти два качества существовать в одной Личности, но Павла, по-видимому, это противоречие не смущает. И благодать, и строгость являются для него сущностными атрибутами Божества. Благодать Божья, по его мнению, стремится привести народ к покаянию (Рим 2:4); в то же время современные Павлу иудеи подпадают под праведный суд Божий (Рим 2:5). Тесная связь между благодатью и благодатью проявляется в Еф 2:7, где неизмеримые дары благодати Божьей приравниваются к благодати, проявившейся в явлении Христа. Далее, в Тит 3:4 благодать связывается с человеколюбием Бога: оба качества оказываются «явившимися» (имеется в виду спасение, осуществленное во Христе).

3.6. Доброта и верность Божья. В паулинистическом корпусе текстов можно найти несколько замечаний о доброте Божьей, заслуживающих отдельного рассмотрения. Идея доброты трудно определяема, однако, без сомнения, тесно связана с этической святостью Бога. Евангельское утверждение «никто не благ, как один Бог» ясно указывает, что Бог представляет собой своего рода образец, долженствующий определять собой все проявления человеческой благодати. Все благие качества, какими обладают люди, исходят от Бога. Эта мысль находит себе подтверждение в ветхозаветном Пс 53:1, который цитирует Павел в Рим 3:12, подтверждая, что «нет делающего добро». Павел использует эту цитату для демонстрации человеческой немощи, но, в отличие от Иисуса, не подчеркивает единственность и уникальность доброты Бога (ср. Мф 19:17, Мк 10:17, Лк 18:18-19).

Верность Бога — не то же самое, что благодать, однако эти два качества связаны, поскольку, будь Бог неверен своему слову, он не был бы благим. Верность Бога глубоко потрясает Павла. Бог верен Себе, когда призывает людей причастными своему Сыну (1 Кор 1:9), когда охраняет их от непосильных для веры испытаний (1 Кор 10:13) или от нападения лукавого (2 Фес 3:3). Павел приводит верность Бога в доказательство того, что на Его слова можно полагаться (2 Кор 1:18). Более того, Бог остается верен, даже когда люди Ему неверны (2 Тим 2:13). Верность Бога нерушима, как скала, и апостол верит Ему такой же нерушимой верой.

Возможно, в этот же раздел стоит включить выражение «Бог мира», знакомое нам по заключительным благословениям в Рим 15:33 и 1 Фес 5:23. Та же мысль, выраженная более пространно, — «мир от (у)бо Бога» — встречается в начальных приветствиях писем.

Очевидно, здесь явление, происходящее от Бога, превращается в качество самого Бога. Форма «Бог мира» указывает и на отсутствие внутренних конфликтов в самом существе Бога, и на Его заботу о мире и благосостоянии (*śālôm*) Его народа. В 1 Кор 14:33 та же мысль выражается развернутой формулой: «Бог не есть Бог неустойчивости, но мира». Мир здесь является и отношением Бога к Его народу, и внутренне присущим Ему качеством. Мир не мог бы исходить от Бога, если бы не являлся Его неотъемлемой характеристикой. Падшее человечество находится в состоянии постоянного напряжения и вражды, пока не примирится с Богом (Рим 5:1-10, см. также Еф 2:1-3, 12). Однако в Боге этого напряжения не существует. Нигде в НЗ мы не находим ни намек на то, что Бог может быть неуверен в Себе или недоволен собственными действиями. В Нем нет никакой дисгармонии, никакого внутреннего разлада. Неудивительно, что Павел, желая утишить смятение среди христиан, не только предлагает им поручить себя Богу, но и заверяет, что мир Божий будет «соблюдать» (*phronimō* — глагол, обозначающий службу стражи, охраняющей городские ворота от внезапного нападения врагов; Hawthorne, 184) их сердца и умы (Флп 4:7). В том же пассаже он заверяет читателей, что Бог мира постоянно с ними (Флп 4:9).

3.7. Непознаваемость Бога. К этому разделу следует отнести замечания Павла о невидимости Бога. Утверждение «Бога же не видел никто никогда» находится в полном согласии с Ветхим Заветом. Эта изначальная невидимость становится исходным пунктом в рассуждениях Павла о миссии Иисуса как откровении Бога. Бог-Творец является творению в своих делах (Рим 1:19), однако, говоря об этом, Павел не забывает и о тех аспектах Бога, которые не поддаются познанию. В 1 Тим 1:17 он включает в текст формулу, описывающую невидимость Бога — единственную подобную формулу в НЗ.

В том же 1 Тим 1:17 в тесной связи с невидимостью Бога мы встречаем упоминание и о Его бессмертии: встречается оно и в Рим 1:23. Этой концепцией Павел, возможно, обязан более эллинистической мысли, чем еврейской. Неизменный Бог по необходимости должен быть бессмертным. Поэтому можно смело называть Бога «вечным» (Рим 16:26).

3.8. Единство Бога. Здесь нам хотелось бы свести воедино основные новозаветные свидетельства о Троице и обосновать их значительность. Необходимо помнить, что, хотя в межзаветный период иудеи были строгими монотеистами, в ВЗ Бог не рассматривается как «единый» в строгом, математическом смысле. Новейшие исследования показывают, что богословие раннего иудаизма допускало в рамках строгого монотеизма существование ипостасей или персонализаций Бога (Segal, Hurtado, Rainbow); более сдержан в своих выводах Дани (Dunn, 183-206). Выражение «Господь сил» (3 Цар 22:19-23, Пс 89:5-8) предполагает, что Бог, по меньшей мере, не одинок. Упоминание о небесных войсках или «сынах Божьих» (как в Иов 1:6, 38:7, Пс 29:1, 89:6) показывают, что у Бога есть помощники. Еще

более важен часто упоминаемый «ангел Яхве», иногда являющийся в виде человека, но тем не менее всегда опознаваемый как Бог (см. Быт 16:7-14, 18:1-22, Исх 3:2-6). Временами, однако, проводится различие между этим «ангелом» и самим Яхве (Ис 33:2,3). Все это важно для понимания как новозаветного учения о Троице, так и некоторых темных мест в письмах Павла.

С появлением христианского благовестия в учение о Едином Боге вводится совершенно новый фактор, углубляющий монотеизм и в конце концов приводящий к учению о Троице. В НЗ мы встречаем немало упоминаний Троицы, хотя формально и догматически это учение не раскрывается. Важно отметить, что никто из новозаветных авторов не испытывает потребности философствовать по этому поводу, однако все они без колебаний воздают Иисусу божественные почести (Dunn). Вместо этого они приводят факты, свидетельствующие о божественной природе Христа и Духа, а от этих фактов естественно переходят к размышлениям о единстве Бога (см. Weinwright).

Свидетельства Павла можно классифицировать по трем типам квазибогослужебных пассажей. Во-первых, это несколько пассажей, в которых используются тринитарные формулы (1 Кор 12:3-7, Еф 1:3-14, 2:18, 4:4-6, Тит 3:4-6). Эти пассажи, как правило, связаны с исповеданием, произносимым при крещении/вступлении в общину.

Другой подобный пассаж мы находим во 2 Кор 13:13 (14), где Павел благословляет во имя Бога, Господа Иисуса Христа и Святого Духа. Он не делает между ними различия, и разумно предположить, что Павел рассматривает Их как единую Личность. (О споре относительно значения родительного падежа — «общение Духа Святого» — см. комментарии.)

Все эти формулы имеют троичную структуру. В Еф 4:4-6 мы читаем о «едином Духе... едином Господе... едином Боге и Отце». Троичная формула встречается также в 1 Кор 12:3-7, где каждая Личность вводится с прилагательным «тот же» в последовательности: Дух — Господь — Бог; как и в Еф 4. Сюда же можно включить Еф 1:3-14, где поток восхвалений, описывающих историю последовательных искупительных деяний Бога, проявляющихся в жизни людей, имеет троичную форму (см. Lincoln, 1990, 8-44; Martin, 1991, 13-20).

Второй тип представляют собой пассажи, в которых все три Личности упоминаются вместе, но без ясной троичной структуры. Как пример можно привести Гал 4:4-6 («Бог послал в сердца ваши Духа Сына своего»), Рим 8:14, 2 Фес 2:13-14 и Тит 3:4-6. Тесная связь Отца, Сына и Духа в этих формулировках, очевидно, не случайна.

Наконец, третий случай — когда действия, обычно атрибутируемые Отцу, приписываются Христу (напр., творение: Кол 1:15-20, 1 Кор 8:6) или Духу (Рим 8:5-11). Это добавляет новозаветному свидетельству новое, более глубокое измерение. Хотя Павел и не развивает систематического учения о Троице, он, несомненно, дает нам указание пути. Проблемы, волновавшие позднейших богословов, его, очевидно, не волнуют: «христологический монотеизм» или «усложненный

монотеизм» (Dunn, 163) Павла позволял ему расширить и углубить привычное иудейское представление о Едином Боге и, не нарушая его, включить в картину воскресшего и вознесшегося Господа, чтимого в хвалах и молитвах наравне с Яхве (Bauckham). Восхваляя Живого Господа, Главу вселенной и Церкви, христиане из окружения Павла, очевидно, воздавали ему должное наравне с Богом Израиля, но не превыше последнего и не в соперничестве с Ним. Вот почему Павел не страшится называть Иисуса Богом (Рим 9:5; см. Hargis).

Мы перечислили некоторые указания на тайну Троицы в Павловых письмах; однако очевидно, что Павел никогда не подвергал сомнению единство Бога, и, следовательно, в его трудах должны находиться свидетельства и этому. Прежде всего заметим, что нигде в НЗ мы не встречаем отвлеченных философских рассуждений о единстве Бога. Однако мы находим такие выражения, как «Бог есть Дух» (2 Кор 3:17), или «Господь наш Иисус Христос... и Бог, Отец наш... успокоит» (ед. ч.) во 2 Фес 2:16, или восхваление Христа как Бога в Рим 9:5 (см. комментарии) — причем во всех этих случаях по контексту очевидно, что проблем в различении Лиц Троицы у Павла не возникает. Несомненно, в новозаветном понимании Бога немало глубоких тайн; и вдумчивого читателя должно поразить нежелание авторов объяснять эти тайны. Очевидно, вера первых христиан была настолько крепка, что позволяла без объяснений принимать постулат о божественной природе Иисуса Христа и Духа Святого, не впадая при этом в трибожие. Убеждение, что во Христе и Духе действует Бог, оберегало их от ереси. Необходимо заметить, что концепты, с которыми работает апостол Павел, не предполагают выхода к отвлеченным рассуждениям о природе Бога. В изучении богословия Павла мы не можем продвинуться дальше тех свидетельств, которые находим в тексте. Однако эти свидетельства закладывают фундамент теологии будущего. Проблемы, с которыми имеет дело позднейшее богословие, коренятся в НЗ. Хотя Павел, как показано в работах О. Кульмана, уделяет функциям больше внимания, чем отношениям, последний аспект также присутствует в его писаниях.

4. Заключение

В этом беглом перечислении основных тем, связанных с образом Бога в богословии апостола Павла, мы не более чем расставили вехи, отмечающие путь к тому, что остается и всегда останется покрыто тайной. Никакое перечисление имен, названий и характеристик не может воссоздать для нас целостную картину. Однако у Павла мы встречаем достаточно указаний на то, что Бог хотя бы отчасти познаваем — мы можем узнать о Нем то, что нам нужно знать. Именно эта мысль лежит в основе всей его богословской и миссионерской работы (см. Gilliland).

Более того: в именовании и атрибутах Бога, встречаемых в НЗ, удивительным образом сочетаются, казалось бы, противоположные свойства. Любовь и гнев, благость и строгость, милосердие и справедливость — вот примеры очевидных антитез или антино-

мый, парадоксальным образом сходящихся в личности Божества. И то, что в человеческом характере казалось бы неразрешенным противоречием или нарочитым парадоксом, в применении к Богу, по-видимому, никакой проблемы не составляет.

Еще одна примечательная черта новозаветного свидетельства — та, что оно указывает и на трансцендентные, и на имманентные аспекты Божества, не стараясь подчеркивать ни тот, ни другой. Ничто не указывает на конфликт между тем и другим в сознании первых христиан. Бесконечное величие Бога и Его забота о роде человеческого сочетаются для них вполне естественно. Они не сомневаются, что Бог отделен от своего творения — но от этого Он не становится далеким и отстраненным.

Место учения о Боге в богословии Павла можно кратко охарактеризовать таким образом. Бог любит Свое творение и стремится искупить его. Верное понимание воплощения и, следовательно, личности Христа невозможно без верного понимания Бога (об этом см. Кол.). Будь Он гневным божеством, требующим уничижения, эта концепция, естественно, окрасила бы собой и наши представления о миссии Христа. О том, к чему может привести богословие, основанное на неверных представлениях о Боге, мы можем судить по неверным прочтениям апостола Павла в позднейшем богословии, где его рассуждения о Новом Израиле использовались для поддержки антисемитизма, а из слов о главенстве мужчины в семье выводилась ложная идея патриархально-иерархической власти, унижающей и обесчеловечивающей женщин.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

В позднейших новозаветных писаниях слово «Бог» (*theos*) по-прежнему обозначает уникальное Божество Священного Писания и традиций Израиля. Таким образом, в подавляющем большинстве случаев использование слова «Бог» или его синонимов тесно связано с иудейским эксклюзивистским монотеизмом — т.е. с представлением, что существует лишь один Бог: Яхве, Бог Израиля. Однако в новозаветных писаниях представление об этом Боге претерпевает существенные изменения. Сама концепция монотеизма оказывается переработана таким образом, что в понятие единого и истинного Бога Израилева включается личность Иисуса из Назарета.

Таким образом, в первые века христианства вероятность того, что новая религия останется в рамках старого иудейского монотеизма, была невелика (Harvey, 154-73). На всем историческом пути христианство сопровождали искушения разнообразных ересей — от откровенного дубождения до абсолютно-

го отождествления Христа с Яхве. Разнообразные христологические споры и столкновения в Церкви первых четырех веков можно понять как стремление направить в нужное русло богословскую энергию, освобожденную необычным соседством Христа и Яхве в богослужебной практике Церкви. Однако характерно, что в конце концов христианство осталось монотеистическим. Как непоколебимый монотеизм иудеев стал богословским обоснованием для иудейского образа жизни (*галаха*), так и христологически реформированный монотеизм сделался основой психологического единства и эсхатологической этики христианства. Монотеизм стал определяющим признаком, отличающим христианина от нехристианина — подобно тому, как для Израиля таким признаком является *Шема* (Втор 6:4).

Отсюда возникает основной исторический, богословский и философский вопрос: как удалось христианам преодолеть видимую пропасть между «Единым Богом» из Втор 6 и Никейским утверждением Троицы — Отца, Сына и Святого Духа? Хотя с размышлениями о Троице в собственном смысле слова мы встречаемся не ранее II столетия (а наибольшую актуальность эта тема получает в IV веке), новозаветные писания уже намечают траекторию пути от иудейского монотеизма к христианскому Преданию. Именно в поздних новозаветных писаниях и у авторов II века встречаем мы первые указания по этому вопросу — что и неудивительно, ведь они были первыми, кому предстояло осмыслить в терминах иудейского монотеизма личность и миссию Иисуса Христа. Более того, НЗ и тексты II века показывают нам, как первые христиане пересматривали в свете личности Иисуса свои прежние знания о Боге. Таким образом, новозаветные документы закладывают фундамент позднейшего богословия, вопрошающего о личности Иисуса в контексте иудейского монотеизма и о личности Бога в свете служения Иисуса.

1. Предварительные замечания.
2. Деяния Апостолов.
3. Послание к Евреям.
4. Послание Иакова.
5. Первое Послание Петра.
6. Второе Послание Петра и Послание Иуды.
7. Первое, Второе и Третье Послания Иоанна.
8. Откровение Иоанна.
9. Заключение.

1. Предварительные замечания

Первоначальная концептуальная матрица для христианского понимания Бога сформирована иудейским монотеизмом. В особенности важны для христианства два аспекта иудейского монотеизма — представление о единственности (нет других богов, кроме Яхве) и единстве (в Боге нет разделений) иудейского Бога.

1.1. Характеристика иудейского монотеизма. К изучению божества можно подходить с различных сторон. Возможно, например, изучать Бога по Его свойствам (милосердию, любви, праведности и т.п.). Однако в

иудаизме первичное представление о Яхве складывается по описанию Его прошлых и будущих деяний. В свою очередь, эти деяния Яхве и вытекающие из них Его свойства имеют смысл только в более широком контексте истории Израиля. Именно все дела Яхве в их совокупности наделяют «богооткровенностью» и герменевтической силой каждое конкретное событие. Следовательно, монотеизм становится и необходимым условием, и следствием истории Израиля: один и тот же Бог ответствен за все события, от начала до конца. Иудейское восприятие уникальной истории Израиля подразумевает и требует существования одного и единого Бога.

В ВЗ неоднократно утверждается единственность Бога и выражается резкое неприятие языческих идо-лопоклоннических религий, согласно которым мир населен множеством богов. «Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим». — требует Декалог (Исх 20:3; ср. Втор 5:6-7); *Шема* провозглашает: «Слушай, Израиль: ГОСПОДЬ, Бог наш, ГОСПОДЬ един есть» (Втор 6:4); то же говорит и пророк: «Прежде Меня не было Бога, и после Меня не будет... Я ГОСПОДЬ, и нет Спасителя кроме Меня» (Ис 43:10-11; ср. Ис 40:28-31, 44:6).

Религия Израиля утверждает, что существует лишь один Бог, создавший небо и землю; что именно этот Бог избрал народ, и этот же Бог провиденциально заботится о нем на всем протяжении его истории. Во всех событиях исторического прошлого, не исключая и кризисы, подобные плену, Яхве постоянно и сознательно действовал в интересах иудеев, стремясь привести их к лучшему будущему. Иудейский монотеизм можно охарактеризовать как креативистский (Яхве сотворил мир), ковенентальный (Яхве заключил с народом завет) и провиденциальный (Яхве направляет ход истории) эксклюзивистский монотеизм, предполагающий эсхатологические обетования (Wright, 248-52).

1.2. «Посредник Бога» в матрице иудейского монотеизма. Иудейские писания эпохи Второго Храма демонстрируют нам развитие представления о «посредниках Бога» (Hurtado, 17-92). Этих небесных существ можно разделить на три категории: существа, описываемые как персонифицированные свойства Божьи (Премудрость, Слово и т.п.), вознесенные на небеса патриархи (Енох, Моисей, Иаков) и первые из ангелов (Михаил, Мелхиседек, Йаосел). Подобно другим персонажам иудейской мифологии, эти лица либо имеют небесное происхождение, либо представляют собой людей, вознесенных на небеса; однако в описаниях этих «посредников Бога» используются указания на признаки и свойства, в раннем иудаизме принадлежавшие исключительно Божеству. В некоторых случаях «посредники Бога» даже совершают действия, в раннем иудаизме «зарезервированные» исключительно за Богом Израиля, — например, творят мир или производят эсхатологический суд и искупление.

Именно феномен «посредников Бога» лежит в основе утверждений о том, что в эпоху Второго Храма иудейский монотеизм слабеет и размывается. Вместо

прежней трансценденности и удаленности (Bousset) «посредники Бога» демонстрируют Его имманентность миру и вовлеченность в мирские дела (Hurtado). Однако, несмотря на смелые эпитеты, относимые к этим фигурам, их существование не подрывает иудейского монотеистического благочестия. При всем при этом им никогда не воздается поклонение как богам. Некоторые экстравагантные богоявления, пожалуй, могли бы стереть грань между единым истинным Богом и Его могущественными служителями; однако традиция отвержения ангелов (т.е. отказа поклоняться ангелам) надежно оберегала иудейский монотеизм от сползания к многобожию (Stuckenbruck; см. Богослужение).

Если монотеизм библейских писаний дополненного периода подчеркивает уникальность истинного Бога (есть только один Бог — Яхве; все прочие — просто идола), в писаниях иудаизма эпохи Второго Храма на первый план выходит Его единство (несмотря на существование могущественных посредников, несущих на себе знаки божественности, Яхве — один). Уникальность и единство Бога, творящего мир, заключающего завет, направляющего историю — вот концептуальная матрица, в которой развивалась богословская мысль раннего христианства.

2. Деяния Апостолов

Из книги Деяний Апостолов мы видим прежде всего, что божество, которому поклоняются и служат первые последователи Иисуса, представляет собой все того же Бога Израиля, хотя представление о Его личности и претерпело глубокие изменения, и что монотеизм христианства не следует смешивать с другими теистическими концепциями.

2.1. Используемая лексика. В Деяниях Апостолов (см. Деяния Апостолов) божество иудейской традиции описывается с помощью шести различных конструкций. Сюда относятся: «Бог» (*theos*, 159 раз), «Господь» (*kyrios*, не менее 31 раза; Mowery 1995, 89 и прим. 32-35), «Отец» (*patēr*, 3 раза), «Всевышний» (*hypsisistos*, 2 раза), «Владыка» (*despotēs*, 1 раз), собственно «божество» (*theios*, 1 раз). Иногда эти термины комбинируются — например, «Владыка Боже» (Деян 4:24), «Господь Бог» (Деян 2:39).

Деяния отличают этого Бога (т.е. того, которому поклоняются иудеи и христиане) от других «богов» греко-римского мира (Grant, 1966). Список других богов включает бога, «называемого Великим» (*hē kaloumenē Megalē*, Деян 8:10 [в СЛ — «великая сила Божья»]), «богов» (*hoi theoi*) Гермеса и Зевса (Деян 14:11-12), «великую богиню Артемиду» (*megale theas Artemidos*, Деян 19:27) и богиню «Справедливость» (*hē dikē*, Деян 28:4 [в Син. пер. — «суд Божий»]), а также неофициальных и не подлежащих поклонению (демонических) божеств — «воинство небесное» (*stratia tou ouranou*, Деян 7:42), «нечистых духов» (*pneumata akatharta*, Деян 5:16, 8:7) и «Сатану» (*ho satanos*, Деян 5:2, 26:20). При всем своем твердом монотеизме автор Деяний признает существование иных учений, противоречащих его собственному и соперничающих с ним.

2.2. Христианский монотеизм как продолжение иудейского. Автор Деяний Апостолов исходит из предположения, что читатели будут соотносить его упоминания о Боге с единым Богом Израиля. В тексте нельзя найти ни малейшего намека на какое-либо иное понимание Бога. Повторяющиеся ссылки на «Царство Божье» (Деян 1:8, 8:12, 14:22, 19:8, 28:23, 28:31) не только связывают сюжет Деяний Апостолов с «первой книгой» (Деян 1:1), т.е. Евангелием от Луки, но и помещают его в контекст истории Израиля. Царство принадлежит тому самому Богу, о котором говорили пророки и проповедовал Иисус. Проповедь и учение ранней Церкви автор Деяний Апостолов определяют как «слово Божье» (Деян 4:11, 6:2, 7, 8:14, 11:1, 12:24, 13:5, 7, 13:46, 17:13, 18:11), не трудясь объяснять, о каком именно Боге идет речь. «Слово Божье» необходимо предполагает единого Бога Израилева.

О том, что ранние христиане поклонялись именно Богу Израиля, свидетельствует и твердая приверженность учеников Христовых к монотеизму. Религиозная практика первых христиан включает в себя хвалу Богу (Деян 2:47, 3:8-9), прославление Бога (Деян 4:21, 11:18, 21:20), величание Бога (Деян 10:46), возвышение голоса к Богу (Деян 4:24), воспевание Бога (Деян 16:25), благодарение Бога (Деян 27:35, 28:15) и молитвы, обращенные к Богу (Деян 12:5). Термины «боящийся Бога» (Деян 10:2, 22, 13:16, 26) и «чтущий Бога» (Деян 16:14, 18:7, 13), очевидно, относятся к почитанию Бога Израиля. Во всех описаниях Бога, которого почитают и которому поклоняются действующие лица Деяний Апостолов, мы узнаем именно Бога Израилева.

2.3. Образы Бога в Деяниях Апостолов. Поскольку автор Деяний исходит из веры, что Бог первых христиан есть Бог Израилев, несудивительно, что портрет этого Бога рисуется традиционными еврейскими цветами.

2.3.1. Бог-Творец. Несколько раз в Деяниях говорится о Боге – Творце мира (см. Творение, Новое Творение); каждое из подобных упоминаний отражает Быт 1. Община учеников молится «Владыке Богу, сотворившему небо, и землю, и море, и все, что в них» (Деян 4:24). Стефан (Деян 7:50) указывает на творческую силу Бога, цитируя Исайю (Ис 66:1-2). Павел в Листре призывает слушателей обратиться от идолов «к Богу Живому, сотворившему небо, и землю, и море, и все, что в них» (Деян 14:15), а в Афинах начинает свою проповедь с указания, что Бог, о котором он собирается говорить, есть «Бог, сотворивший мир и все, что в нем» (Деян 17:24). Бог первых христиан – это Бог-Создатель мира.

2.3.2. Верность Бога. В Деяниях неоднократно повторяется, что Бог хранит верность завету, заключенному Им с людьми. И Петр, и Стефан, и Павел постоянно указывают на обетования, данные Богом Аврааму (Деян 3:25, 7:3, 5-7), заявляя, что Бог, Которого они проповедуют и Которому поклоняются, есть «Бог Авраама, и Исаака, и Иакова; Бог отцов наших» (Деян 3:13, 5:30, 7:32, 24:14, 26:6). Пере-

числяются в речах действующих лиц и ситуации, в которых Бог подтверждал свою верность завету (Mowery, 1990, 198). Бог спас Иосифа (Деян 7:9-10), освободил Израиль из египетского плена (Деян 7:17, 13:17), обещал пришествие будущего избавителя, подобного Моисею (Деян 3:22, 7:37), терпел отступления Израиля от истинной веры (Деян 7:42, 13:18), вел Израиль к победе над язычниками (Деян 7:45, 13:19), дал клятву Давиду (Деян 2:30, 13:23) и впоследствии подтвердил свое обещание через пророков (Деян 3:18, 26:22). Даже воскресший Иисус призывает своих учеников терпеливо ждать исполнения обетований Божьих (Деян 1:4). Все это указывает на верность завету как на одно из основных качеств Бога. Но автор Деяний идет и дальше. События жизни Иисуса также рассматриваются в свете Божьей верности завету. Именно «Бог отцов наших» «воскресил» и «прославил» Иисуса (Деян 3:13, 5:30); из потомства Давидова «Бог по обетованию воздвиг Израилю Спасителя Иисуса» (Деян 13:23); Благая весть о воскресении Иисусовом исполняет «обетование, данное отцам» (Деян 13: 32-33). Смерть (см. Смерть Христа) и воскресение Иисуса более, чем что-либо еще, могут рассматриваться как исполнение нерушимых обетований Божьих.

2.3.3. Бог – Всемогущий господин истории. Из верности Бога заключенному с евреями завету следует, что у Него есть некий план и некая цель для мира. Бог, о Котором говорится в Деяниях, повелевает историей (Conzelmann, 149-63; Cosgrove). Этот Бог установил для народов мира временные и географические границы (Деян 17:26). Прошлым поколениям было позволено «ходить своими путями» (Деян 14:16), но теперь Бог требует от всех нераздельной верности (Деян 17:31). Всевластие Бога над историей включает в себя и знание будущего (Деян 1:7).

Из Деяний мы видим также, что именно Бог «спланировал и осуществил» жизнь Иисуса. Бог «послал» (Деян 3:26) или «воздвиг» (Деян 13:23) Иисуса в Израиле. Бог «помазал» Иисуса Духом Святым при крещении (Деян 10:38, ср. 4: 26-27); Бог «засвидетельствовал» служение Иисуса знаками и чудесами (Деян 2:22) и «был с Ним» (Деян 10:38). Даже смерть Иисуса соответствовала Божественному замыслу (*boule*) и предвидению (*prognosis*) (Деян 2:23, ср. Деян 3:18, 4:27-28, 20:28). Бог «определил» Иисусу быть эсхатологическим Судией (Деян 10:42, 17:31). Одним словом, Бог управлял жизнью Иисуса от начала и до конца.

То же провидение Божье видим мы и в истории проповеди христианства, приведенной в Деяниях. Проповедь Петра на Пятидесятницу (Деян 2:39), обращение Павла (Деян 9:15, 21:21), его миссионерское служение (Деян 13:46, 18:6, 28:28 [цит. Ис 49:6]) и апостольское делание в Иерусалимской церкви (Деян 11:18, 15:7, 15:16-18 [цит. Ам 9:11-12, Иер 12:15, Ис 45:21]) – все показывает нам, как события жизни, смерти и воскресения Иисуса дали церкви силу исполнить миссию, первоначально возложенную на Израиль. И власть Бога над историей, и Его завет с

Израилем, и predeterminedные свыше события жизни Иисуса — все служит одной цели: спасти народ иудейский и язычников (Деян 26:2-23).

«Приключенческий» характер Деяний в большой степени приобрели благодаря сценам драматических вмешательств Бога в жизнь общины (см. вычленение этих сцен в Revgo, 14-17). Как внешние опасности — преследование, насилие толпы, заточение в темницу, наказание, опасности, подстерегающие путешественников, так и опасности внутренние — раздоры, обманы и предубеждения — неоднократно получают свое разрешение в разнообразных явлениях Божиих. Видениями, чудесами, проповедями, явлениями ангелов, Бога и Христа Он преображает внешние и внутренние угрозы в ситуацию, несущую возможность роста и развития для общины (Newman). Согласно Деяниям Апостолов, Бог управляет историей во всех ее проявлениях.

2.3.4. Бог-Судия. Образ Бога-Судии был хорошо знаком иудеям: поэтому утверждение Деяний о том, что Бог судил Египет (Деян 7:7), хананейских язычников (Деян 13:19) и даже Израиль (Деян 7:42), не могло бы их удивить. Не удивили бы их и обращения к Богу как источнику высшей справедливости (Деян 3:23, 4:19, 8:21, 10:4, 31, 33, 23:1, 24:16), ибо Бог известен как «сердцеведец» (Деян 15:8). Тех, кто остается вне христианства, автор книги называют сознательными «богопротивниками» (Деян 5:39) и предупреждают о суровом суде (Деян 5:5, 12:23). Бог «назначил день, в который будет праведно судить вселенную» (Деян 17:31); это продолжение ветхозаветного предания о «дне Господнем». В Деяниях также утверждается, что последний, вселенский и беспристрастный суд будет производить «определенный от Бога Судия» (Деян 10:42), т.е. Иисус из Назарета — таким образом преодевается в христианстве иудейское представление о «посредниках» Бога.

2.4. Христианский монотеизм как пересмотренный монотеизм иудеев. Несмотря на бесчисленные образы, ясно указывающие на отождествление Бога Деяний с Богом Писаний Израиля, в этой новозаветной книге мы встречаемся со смелым пересмотром представлений о Боге.

2.4.1. Бог Израилев есть Бог, воскресивший Иисуса. Постоянно повторяющееся утверждение, что именно Бог (т.е. единый истинный Бог Израилев) воскресил, вознес на небеса и прославил Иисуса (Деян 2:24, 32, 36; 3:13, 15, 26; 4:10, 5:30, 31; 7:37; 10:38, 40; 13:23, 30, 33, 37; 17:18, 31; 24:21; 26:8), риторически и богословски пронизывает собой весь текст. Эти вероисповедные заявления, сообщающие новейшие и важнейшие сведения о Боге Израиля, представляют собой смелую попытку ранней Церкви, изображенной в Деяниях, пересмотреть ветхозаветное представление о Боге. Бог Израиля есть Бог, воскресивший распятого Иисуса. Историческое значение этого заявления перекрывается герменевтическим: воскресение разрешает загадку распятия, крест и воскресение вместе открывают истинное значение земного служения Иисуса и Его

вести; жизнь Иисуса, верно понятая в свете креста и распятия, проливает свет и на истинные намерения Бога по отношению к Израилю и всему миру. Воскресение Иисуса оказывается лучшим комментарием к деяниям Бога и целям, установленным Им для мира и людей.

2.4.2. Иисус как Бог. Воскресение Иисуса не только сообщает нам нечто новое о Боге Израиля, но и открывает истинную природу Самого Иисуса. Оно неопровержимо доказывает, что Иисус — божественный Господь, *kyrios* (Деян 2:36; Marshall, 161-69). В Деяниях Апостолов Иисус неоднократно называется Господом (Деян 1:6, 21; 4:33; 7:59; 8:16; 9:5-6; 11:17, 20; 15:11, 26; 16:30; 19:5, 13; 20:21, 24; 21:13; 22:8; 26:15; во многих других случаях это подразумевается). Используя для наименования Иисуса то самое слово, которым в Септуагинте заменяется имя Бога (т.е. Яхве), автор Деяний оказывается в опасной близости от двоебожия.

Хотя в тексте книги слово «*theos*» к Иисусу не применяется (не считая сомнительного пассажа в Деян 7:55, который можно понимать двояко: «Стефан... увидел славу Божию и Иисуса» или «...увидел славу Бога Иисуса»), тем не менее Деяния ясно говорят об Иисусе как о Божестве, тождественном Яхве. Во-первых, автор Деяний заменяет имя Яхве на имя Иисуса в некоторых ветхозаветных цитатах (Иоиш 2:32 в Деян 2:21, Пс 110:1 в Деян 2:34-35, Пс 118:22 в Деян 4:11-12, а также Ам 9:11-12, Иер 12:15 и Ис 45:21 в Деян 15:16-18). Далее, «во имя Иисуса» в Деяниях совершаются такие официальные и публичные религиозные действия, как публичное покаяние, обращение и крещение (Деян 2:38, 4:12, 8:16, 10:43, 10:48, 19:15, 22:16), исцеления и изгнания бесов (Деян 3:6, 16; 4:7, 10, 30), проповеди и поучения (Деян 4:17, 18; 5:28, 40; 8:12, 9:27, 29), избрание официального представителя общины (Деян 9:15), принятие религиозных преследований (Деян 5:41, 9:16, 15:26, 21:13). Наконец, поклонение и религиозная преданность в Деяниях обращаются на имя Иисусово (Деян 9:14, 21; 19:17, 22:16) или прямо адресуются Иисусу Воскресшему (Деян 1:24, 7:59-60, 13:2, 19:17; см. Bauckham, 1992). Именование Иисуса *Господом*, применение к Нему ветхозаветных цитат, использование имени Иисуса, поклонение Иисусу — все это указывает, что Иисус причастен к божественности Яхве.

2.5. Христианский монотеизм в оппозиции к язычеству. Географическое распространение христианства заставило первых христиан столкнуться с конкурентами, как официальными, так и относящимися к «низовой» неофициальной религиозной культуре. В Деяниях Апостолов мы находим несколько эпизодов, повествующих о столкновении христианства с другими религиозными движениями. Проповедь Филиппа в Самарии (Деян 8:4-24) приводит к тому, что в нем и в Петре некоторые начинают видеть магов, наделенных волшебной силой. Павел на Кипре вступает в конфликт с «волхвом» (Деян 13:6-12). После исцеления хромого в Листре (Деян 14:8-20) Павла и Варнаву местные жители принимают за греческих богов, Зевса и

Гермеса. Изгнание беса из рабыни в Филиппах (Деян 16:16-24) приводит Павла к конфликту с ее хозяевами. В Афинах (Деян 17:16-34) Павел рассказывает о единобожии и о воскресении философам, собравшимся в Ареопаге. Успех апостольского служения Павла в Эфесе (Деян 19:1-40) подрывают культовые практики, связанные с Артемидой. На Мальте (Деян 28:3-6), когда Павла кусает змея, наблюдатели полагают, что его карает богиня Справедливость.

В каждом из этих эпизодов автор книги противопоставляет христианское единобожие многобожию окружающих язычников, ясно показывая, что идола не реально (существует один лишь Истинный Бог), что в мире действуют магические и демонические силы (прямо противопоставляемые силе христианского Бога), что магические практики прямо связаны с корыстолюбием и материальной выгодой (в противоположность бескорыстию, отличающему христианскую общину); что эксклюзивистский монотеизм христианства угрожает почитанию различных этнических и государственных божеств; наконец, что Иисуса не следует смешивать с другими «агентами Бога», как людьми, так и духовными сущностями. В языческом окружении христианство, подобно иудаизму, страстно и пламенно проповедует монотеизм.

3. Послание к Евреям

Богословская сложность Послания к Евреям равнозначна только его литературной утонченности. Этот текст написан на языке иудейского богослужения, пропитан неординарными интерпретациями Писания, пронизан сложнейшими аналогиями и литературно структурирован чередованием жанров истолкования и нравственного поучения. Перед нами не только богословский трактат об Иисусе как Сыне и Первосвященнике, но и настойчивый призыв к покаянию. Экзегеза, сплетенная с увещанием, рисует перед нами для взаимодополняющих и неразрывных образа Бога. В то время, как экзегеза изображает Бога в неразрывной связи с Иисусом, увещания подчеркивают Его связь с общиной. В описании Бога, как нигде, проявляется поразительное литературное и богословское мастерство автора Послания.

3.1. Замечания о лексике. Слово *theos* («Бог») встречается в Послании шестьдесят восемь раз, и во всех этих случаях, кроме одного, означает христианского Бога. К Нему же относятся двенадцать из пятнадцати имеющихся в тексте упоминаний о *kyrios* («Господь»). Оба наименования применяются и к Иисусу (*theos* Евр 1:8, *kyrios* Евр 2:3, 7:14, 13:20). Таким образом, мы видим, что в Послании к Евреям, как и в других документах первоначального христианства, Бог и Иисус рассматриваются как божественные существа, обладающие равным статусом (Евр 1:3, 8-9).

Титулы «Величие на высоте» (*megálōsynēs en hypsēlois*, Евр 1:3), «Величие на небесах» (*megálōsynēs en tois ouranois*, Евр 8:1), «Бог Всевышний» (*theos tou hypsistou*, Евр 7:1) и «Отец духов» (*patēr tōn pneumatōn*, Евр 12:9) подчеркивают, что Бог находится на вершине нерар-

хической лестницы духовных/небесных/ангельских существ. Формулировки «Бог мира» (*ho theos tēs enenēs*, Евр 13:20) и «Бог живой» (*theos zōn*, Евр 3:12, 9:14, 10:31, 12:22), являясь характеристическими чертами христианства (см. Мф 16:16, Ин 7:38, Рим 9:26, 15:33, 16:20, 2 Кор 3:3, Фли 4:9, 1 Фес 5:23, 1 Петр 1:23, Откр 7:2), в то же время помещают автора и читателей в контекст иудейской традиции. Рядом с «Богом» появляются определения места — «небеса» (Евр 3:1, 12:25) и «благодать» («престол благодати» Евр 4:16, «Дух благодати» Евр 10:29). Таким образом, автор Послания к Евреям владеет богатой и разнообразной лексикой в описании Бога.

3.2. Бог, говорящий с людьми. Послание к Евреям не только содержит в себе тридцать восемь ветхозаветных цитат, но и ставит читателя перед образом Бога, по-прежнему говорящего с людьми через эти цитаты. В двадцати двух из этих цитат Бог является грамматическим подлежащим (Евр 1: 5a, 5b, 6, 7, 8-9, 10-12, 13, 4:3, 4, 7, 5:5, 6, 6:14, 7:17, 21, 8:5, 8-12, 10:30a, 30b, 37-38, 12:26, 13:5; см. Lane, схvii); в десяти случаях (Евр 1:6, 7, 4:7, 5:6, 6:14, 8:8a, 8b, 9, 10, 12:26) сказуемое при этом подлежащем стоит в активном залоге и настоящем времени. Даже цитату из пророка Иеремии (Евр 10:16-17, используется Иер 31:33-34) автор послания во вводной формуле приписывает Духу Святому (Евр 10:15); также он атрибутирует Богу слова Писания, повествующие о Боге (Быт 2:2, цит. в Евр 4:4). Эти ветхозаветные цитаты представляют Бога истинным Автором всего Писания, придают тексту ВЗ динамичность и актуальность и напоминают общине о постоянном присутствии и близости Бога.

3.2.1. К Евреям 1:1-4. Во вводных гимнически-вероисповедных стихах документа (Евр 1:1-4) то, что Бог говорил в прошлом через пророков, сопоставляется с тем, что Он ныне передает через Сына автору послания. Это новое слово автор помещает в цепочку речений пророков, представляя его последним, эсхатологическим откровением. Кроме того, автор противопоставляет Сына (Евр 1:1-4) ангелам (Евр 1:5-14). Неравенство между Сыном и ангелами связано не только с онтологией (Сын божествен, ангелы — нет), но и с тем, что от Сына исходит откровение, превышающее все бывшие прежде. То, что глаголет Бог через Сына, важнее всего, что возглаголось через ангелов (Евр 2:2). Через Сына своего Бог обращается к общине со своим последним словом.

3.2.2. К Евреям 4:11-13. В Евр. 4:11 автор призывает своих читателей не впадать в непослушание и далее обосновывает это увещание характером и силой слова Божьего (Евр 4:12-13). Подобно самому Богу (Евр 3:12, 9:14, 10:31, 12:22), слово Его «живо» (*zōn*), «действительно» (*energēs*), «острее всякого меча обоюдоострого» (Евр 4:12a; ср. Еф 6:17, Откр 1:16, 2:12). Автор приписывает слову свойства Бога, используя физиогномические образы: слово Божье проникает до разделения души и духа, составов и мозгов; оно открывает мышления и намерения сердечные (Евр 4:12). В конце концов различие между Богом и Его словом исчезает: стоять

перед словом Божиим значит стоять перед «Ним» (Евр 4:13).

3.2.3. *К Евреям 5:11-14*. В этом отрывке автор упрекает общину, используя четыре бинарные оппозиции. Вместо того, чтобы самой учить других, община оказалась неспособна слушать. Вместо того, чтобы проливать себя сведущей в «слове правды» (*logos dicaioynēs*, Евр 5:13), она нуждается в наставлении в «первых началах слова Божьего» (*ta stoicheia tēs archēs tōn logiōn*, Евр 5:12). Она не может питаться твердой пищей; ей нужно молоко. Ее члены являют собой не взрослых, но младенцев. Вся эта риторика призвана упрекнуть и пристыдить общину; однако из нее мы узнаем кое-что и о слове Божьем. Подобно самому Богу, Его слово требует внимания, прилежания и обеспечивает духовное возрастание слушающих.

3.3. *Бог в описательном материале послания*. В науке принято делить Послание к Евреям на описательный и повествовательный материал (хотя относительно точных границ этих разделов согласия нет), но это деление, как правило, не применяется к богословскому содержанию текста. Однако некоторые недавние работы по структуре послания предлагают вводить такое деление и в области богословия — хотя бы для того, чтобы дать содержанию текста более отчетливые очертания (Guthrie).

В описательном материале послания мы встречаемся с пространным рассуждением об Иисусе, Его пути с небес на землю и обратно на небеса. Рассуждение имеет логический характер, каждый следующий аргумент вытекает из предыдущего. В этом рассуждении Иисус изображается двойко — как Сын и как Первосвященник (см. Parsons): следовательно, перед нами два образа Бога — как Отца и, так сказать, как Принимающего дары.

3.3.1. *Бог как Отец*. Хотя прямое наименование Бога Отцом встречается в послании только дважды (Евр 1:5, 12:9), образ «Отца» (*patēr*) пронизывает весь текст. Представление о Боге-Отце подразумевается в постоянном именовании Иисуса Сыном (Евр 1:2, 5а [цит. Пс 2:7], 5b [цит. 2 Цар 7:14], 8 [вводная формула Пс 45], 2:6 [цит. Пс 8:4], 3:6, 4:14, 5:5 [цит. Пс 2:7], 8, 6:6, 7:28, 10:29). Важность понятия «Бог-Отец» для автора Послания подчеркивает одна из ветхозаветных цитат: «Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном» (Евр 1:5b [цит. 2 Цар 7:14]).

Будучи «Отцом», Бог принимает активное участие в важнейших событиях жизни Иисуса. Бог «родил» (Евр 1:5) и «увенчал» (Евр 2:9, ср. Евр 1:2) Иисуса, «немного унизил Его перед ангелами» (Евр 2:7, 9, ср. Евр 2:17). «По благодати Божьей» (Евр 2:9, ср. Евр 9:28) Иисус вкусил смерть за все человечество. Бог «усовершил» (*teleiōsai* — исполнил, завершил) Иисуса его страданием (Евр 2:10). Бог слышал молитву Иисуса в саду и Его вопль с креста и был властен спасти Его от смерти (Евр 5:7). Бог «посадил по правую руку/увенчал/поставил/подал славу/назвал Первосвященником» Иисуса (Евр 1:13, 2:9, 3:2, 5:5, 10, 7:26, 28, 8:1) — все это отсылки к событиям вос-

кресения, о котором в Послании только один раз (Евр 13:20) говорится впрямую. Теперь Иисус ждет, что Бог положит всех Его врагов к подножию Его ног (Евр 10:13). Представление о Боге-«Отце» и Иисусе-«Сыне» помогает структурировать экзегетический материал послания.

3.3.2. *Бог как Принимающий дары*. Вторым образным ряд экзегезы, изображающий Иисуса Первосвященником, представляет Бога как адресата Его священнического служения. Жизнь Иисуса была полна «верности» и «послушания» Богу (Евр 2:17, с 3:2, 6, 5:8, 10:5-10, 12:2). Своей смертью Иисус «предложил» Себя в жертву Богу «за грехи всех» (Евр 2:17, 7:28, 9:14, 10:12). Иисус «прошел небеса» (Евр 4:14), «вошел не в рукотворенное святилище» и «предстал» пред Богом (Евр 9:24). Иисус спасает «приходящих через Него к Богу» (Евр 7:25); Он является посредником при заключении нового завета Бога с человечеством (Евр 8:6, 9:15). Как «Отец», Бог активно участвует в событиях жизни Иисуса, как Принимающий дары, пассивно присматривает служение и жертву своего Первосвященника Иисуса.

3.4. *Бог в повествовательном материале послания*. В разделе, посвященном увещаниям общины, мы также встречаемся с двумя взаимодополняющими стилями описания Бога: в одном подчеркивается удаленность Бога, в другом — Его доступность.

3.4.1. *Бог грозный и карающий*. Пять раз автор Послания к Евреям сурово предупреждает своих читателей о том, чем грозит человеку упорство во грехе.

Если и непослушание «низшему» откровению, переданному через ангелов, подпадает под суд Божий — как же надеется избежать наказания тот, кто «вознерадел» о слове Сына (Евр 2:1-4)? Непокорство не скроется от глаз Того, Кому ведомо все (Евр 4:11-12). Отступивших от Бога ждет суровый суд, ибо Бог «прокидает» жизнь, производящую лишь «терния и волчцы» (Евр 6:4-8). Тем, кто упорствует во грехе, не стоит надеяться на прощение (Евр 10:26-31). Им суждено «некое страшное ожидание суда» и «ярость огня, готового пожрать противников» Бога (Евр 10:27). Поэтому автор предупреждает их: «Страшно впасть в руки Бога Живого» (Евр 10:31). В Евр 12:25-29 мы тоже встречаем предостережения против нежелания слушать «Говорящего с небес» (Евр 12:25). Используемые образы подчеркивают суровость и неотвратимость Божьего суда: «Еще раз поколеблю не только землю, но и небо» (Евр 12:26 [цит. Агг 2:6 LXX]) Автор поощряет читателей служить Богу «с благоговением и страхом» (Евр 12:28b), ибо «Бог наш есть огонь пожигающий» (Евр 12:29; ср. Втор 4:24). За всеми пятью предостережениями стоит образ Бога святого, праведного и грозящего отступникам суровым судом. Этот образ пронизан чувством удаленности Бога от мира.

3.4.2. *Бог обещающий, наказывающий и вознаграждающий*. Однако в Послании к Евреям подчеркивается также близость Бога и предсказуемость Его деяний. Он — Бог обещающий, наказывающий и вознаграждающий. Именно обетования Бога использует автор как обоснования и подкрепления своих увещаний. Убеждая

«войти в покой тот» (Евр 4:11), он напоминает, что Бог обещает «покой» (Евр 4:1, 3, 4-5, 7, 9). Требования «приступить с полной верой» (Евр 10:22), «держаться исповедания надежды» (Евр 10:23) и «поощрять друг друга к добрым делам» (Евр 10:24) все зиждутся на образе Бога, неуклонно исполняющего Свои обещания (Евр 10:23). Авель, Енох, Ной, Авраам, Сарра, Исаак, Иаков, Иосиф, Моисей, Раав (и многие другие!) – вот примеры тех, кто, хотя и не получил обещанного в земной жизни (Евр 11:13-14, 39), оставался верен Богу. Подобно этому «облаку свидетелей», и община должна «с терпением проходить предлагаемое нам поприще» (Евр 12:1-2). Бог верен своим обещаниям; община должна быть верна Богу.

Наказания от Бога, как и Его обетования, призваны не дать верующим отступить от истинного пути. Автор предлагает читателям взирать на собственные страдания в перспективе страданий Иисуса (Евр 12:3-4). В последующем мидраше на Притч 3:11-12 (Евр 12:5b-6) он определяет общину как детей Божиих, а Бога – как небесного Отца общины. Такое истолкование предлагает понимать жизненные трудности и проблемы как наказания от Бога. Не следует удивляться и негодовать на то, что Бог обращается с нами «как с детьми»: есть ли какой сын, которого бы не наказывал отец (Евр 12:7)? Не наказывают лишь незаконнорожденных (Евр 12:8). К наказанию от Бога следует относиться так же, как относились мы будучи детьми к наказанию земных отцов (Евр 12:9), не забывая при том, что терпящий от Бога наказание открывает путь к святости и праведности (Евр 12:10-11).

Но Бог в Послании к Евреям не только обещает и наказывает; Он еще и вознаграждает. Те, кто стремится приблизиться к Богу, пусть не думают, что Он «неправеден», что Он не замечает их трудов и их любви (Евр 6:10). Автор увещевает общину не терять надежды, «которой предстоит великое воздаяние» (Евр 10:35), но преисполниться терпения, «чтобы, исполнив волю Божию, получить обещанное» (Евр 10:36). Вера в вознаграждающего Бога необходима для нравственного преобразования верующего: «Ибо нужно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает» (Евр 11:6). Таким образом, два, казалось бы, противоположных и противоречащих друг другу образа Бога в Послании дополняют друг друга и служат одной и той же цели – призывают к покаянию.

3.5. Бог как архитектор и строитель. Послание к Евреям подтверждает, что Бог создал наш мир. В начале Господь основал землю, и небеса – дело рук Его (Евр 1:10 [цит. Пс 102:25]). Бог – Тот, «для Которого и от Которого все» (Евр 2:10); несомненно, перед нами монотеистическое исповедание ранней Церкви (ср. Рим 11:36, 1 Кор 8:6, 15:27-28, Кол 1:16, Откр 4:11). Дела Бога «были совершенны еще в начале мира» (Евр 4:3b; ср. Евр 9:26) – это мы «познаем верою» (Евр 11:3). Итак, творение предстает перед нами как дело Бога, задуманное и исполненное в вечности (ср. Мф 13:35, 25:34, Ин 17:24, Еф 1:4), а Бог – как архитектор и строитель мира.

4. Послание Иакова

На протяжении истории Послание Иакова более, чем какие-либо другие новозаветные тексты, подвергалось противоречивым истолкованиям. Пожалуй, в большей степени за это следует винить негативную оценку этого послания у Лютера, а также, что было значимо в более позднее время, неразработанную христологию послания. Керигматические «упущения» в этой области заставляют некоторых говорить о Послании Иакова даже как о «совершенно иудейском по языку и мысли» (Dunn, 212). Подобное восприятие противопоставляет теоцентризм Иакова христотризму остальных новозаветных документов – что, конечно, несправедливо.

Те «упущения» в Послании Иакова, о которых с таким возмущением отзываются иные комментаторы, говорят не столько о богословии Иакова, сколько о том, что мы не вполне представляем адресатов и контекст документа. Иаков знает и использует общие основы апостольского богословия (Sloan, 3-14), и, хотя по большей части выражается не напрямую, не избегает и открытых христологических заявлений (Mussner 1970, 111-17). Так, Иаков называет Иисуса «Господом» (*kyrios*, Иак 1:1, 2:1) и отождествляет его с присутствием Бога – славой Божьей (*toi kyriou... tēs doxēs*, Иак 2:1, ср. 1 Кор 2:8). Таким образом, нельзя согласиться с некоторыми учеными, утверждающими, что Иаков в своем послании не обнаруживает христианского взгляда на природу и личность Бога.

4.1. Особенности лексики. Все шестнадцать упоминаний Бога (*theos*) у Иакова относятся к иудейскому Богу Единому (Иак 1:1, 5, 13 [дважды], 20, 27, 2:5, 19, 23 [дважды], 3:9, 4:4 [дважды], 6, 7, 8). Слово *kyrios* («Господь») появляется четырнадцать раз: в пяти случаях оно явно относится к Богу (Иак 1:7, 3:9, 4:10, 15, 5:4), в двух – к Иисусу (Иак 1:1, 2:1). В остальных семи случаях употребление слова *kyrios* неопределенно, хотя три случая в Иак 5:10-11, по-видимому, можно отнести к Богу, а оставшиеся четыре (Иак 5:7, 8, 14, 15) – к Иисусу (Mussner 1981, 97). Трижды Иаков называет Бога Отцом (*patēr*), всегда – в составе словосочетания или в сочетании с другим наименованием – «Отец светов» (*patros tōn phōtōn*, Иак 1:17), «Бог и Отец» (*tō theō kai patri*, Иак 1:27), «Господь и Отец» (*kyriōn kai patēra*, Иак 3:9). Кроме того, Иаков применяет к Богу выражение Исайи «Господь Саваоф» (*kyriou Sabaōth*, Иак 5:4, ср. Рим 9:29; у Исайи употребляется 61 раз, в всего 9 раз – в остальных книгах ВЗ). Кроме того, Иаков использует в описании Бога определения места: «свыше» (*anōthen*, Иак 1:17, 3:15, 17) и «небо» (*ouranos*, Иак 5:12). Кроме того, Иаков называет Бога Судией (*ho kritēs*, Иак 5:9, ср. 5:12, Евр 12:23); впрочем, нельзя быть уверенными, что это определение не относится к Иисусу (ср. Откр 3:20). Многочисленные упоминания Бога придают Посланию Иакова ярко выраженный теоцентрический характер.

4.2. Пневматология Мудрости? «Мудрость» (*sophia*) фигурирует в двух важных пассажах Иакова (Иак 1:5-8, 3:13-18); отзвук их можно также заподозрить в Иак 1:16-18 и 2:1-3. В Иак 4:6 открыто цитируется Притч 3:34, а также даются скрытые отсылки к дру-

гим произведениям литературы Премудрости (Chester and Martin, 9 п. 8). Далее, поражает сходство между описанием Премудрости у Иакова и Святого Духа в других новозаветных книгах. Особенно привлекают внимание словесные параллели в описании добродетелей, дающихся «премудростью» у Иакова (Иак 3:13, 17) и «Святым Духом» у Павла (Гал 5:22-23) — «кротость» (*prautes*), «миролюбие/мирный» (*eirēnē/eirēne*) и «добрый плод» (*karpos*). Это заставляет некоторых ученых (напр., Davids, 56) предполагать, что в своем послании Иаков развивает «пневматологию премудрости», являющуюся структурирующим принципом организации его текста.

Однако сходство этих двух пассажей может быть объяснено не только независимой «пневматологией премудрости», будто бы созданной Иаковом, но и общей зависимостью от традиции речений Иисуса. Далее Иаков явно приписывает мудрость Богу: она «сходит свыше» (Иак 1:17, 2:15). Таким образом, не учение о премудрости формирует представления Иакова о Боге, а напротив, размышления о едином Боге представляют собой концептуальную матрицу, в которую укладываются частные замечания о премудрости.

4.3. Неизменяемость Единого Бога. Иаков, несомненно, принимает и одобряет эксклюзивистский монотеизм иудейских Писаний. Дважды он прямо говорит о том, что Бог «один» (Иак 2:19, 4:12). Однако интересы Иакова не ограничиваются заявлениями о единстве Бога: он стремится показать, что Бог не может измениться.

Иаков описывает Бога как «Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак 1:17). «Светы» (*phōtōn*, т.е. звезды) и «перемсна» (*trōpēs*, т.е. солнцестояние), а возможно, также и «тьнь» (*apōskiasma*, т.е. «затмение»; см. Dibelius and Greeven 102-104) — астрономические термины. Иаков приводит в пример солнечную систему, противопоставляя постоянство Бога-Творца изменчивости Его творения. Небесные тела подвержены переменам, Бог — не подвержен. Постоянство Бога означает, что Он — податель только «данных добрых и даров совершенных» (Иак 1:17).

Неизменный, всегда равный самому себе характер Бога прослеживается и в других утверждениях Иакова. Так, Бог «просто и без упреков» дает всякому, кто попросит (Иак 1:5, 9, 17, 21). Претерпевший искушение получает от Бога «венец жизни» (Иак 1:12). Бог не искушается злом и Сам не искушает никого (Иак 1:13). Бог благословляет всякого, кто слушает и исполняет слово Его (Иак 1:22-25). Бог призывает в царствие Свое всех, невзирая на богатство и положение в обществе (Иак 2:5). Один и тот же закон Бог установил для всех (Иак 2:8-13). Бог «до ревности любит» всякого, в ком обитает Дух Его (Иак 4:5; см. комментарии на этот сложный текст). Бог приближается ко всякому, кто приближается к Нему (Иак 4:8). От всех Он ожидает одного и того же — покорности (Иак 4:6), смирения (Иак 4:10) и долготерпения (Иак 5:8). Он слышит вопли угнетенных и молитвы праведных (Иак 5:4, 16).

Неизменность Бога резко контрастирует с изменчивой и двойственной природой человека. Хотя и

созданный по подобию Божию (Иак 3:9), чтобы быть «некоторым начатком Его созданий» (Иак 1:18) — т.е. быть подобным Богу — человек поражен «двоедушием» (*dipsichoi*, Иак 1:8, 4:8). Человек сомневается (Иак 1:6-8), искушается (Иак 1:13-15), обманывается (Иак 1:16-18, 26-27), забывает (Иак 1:22-25), судит и пересуживает (Иак 2:1-13, ср. 1:9-11), злословит (Иак 3:6-12, 4:11-13); человек скор на гнев (Иак 1:19-21), одержим самолюбивыми стремлениями (Иак 3:13-18, 4:1-10), самонадеян (Иак 4:13-16), ограничен (Иак 5:1-6) и нетерпелив (Иак 5:7-11). Люди, погрязшие в тщеславии, снисхождении и непостоянстве, неспособны являть собой истину и постоянство Божье.

4.4. Монотеизм и этика. Иаков предлагает простое решение: верующие должны быть постоянны, как Бог. За словом всегда должно следовать дело. Однако Иаков не просто стремится породнить монотеизм с этикой, как если бы до тех пор они спокойно существовали по отдельности; для Иакова преданность единому истинному Богу есть в то же время приверженность определенной этике.

Цитируя *Шема* (Втор 6:4), Иаков демонстрирует вероисповедную верность христиан иудейскому монотеизму. «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь» (Иак 2:19). Этот текст можно прочесть как подтверждение единственности (нет других богов) или единства (в Боге нет разделения) Бога, или как то и другое вместе: однако Иаков говорит о другом. Исповедание веры в единого Бога не достаточно (хотя и необходимо) для христианина. Нужно кое-что еще. Христианину недостаточно интеллектуального признания и словесного исповедания — ведь на это способны и бесы (Иак 2:19); чтобы быть христианином, необходимо следовать определенной этике. Сама природа единого Бога требует, чтобы вероисповедание было едино с практической жизнью. Между природой и деяниями Бога нет разрыва — не должно быть пропасти и между верой (исповеданием) и делами верующего (Иак 2:14, 16, 18b); эта мысль иллюстрируется примерами Авраама и Раав (Иак 2:21-25). Если же имеется разрыв — вера «мертва» (Иак 2:17, 20, 26).

Снова и снова Иаков связывает нравственные обязательства христианина с монотеизмом. Искренняя вера в Бога порождает в верующем верность, зрелость и совершенство (Иак 1:3). «Правда Божья» запрещает человеку выражать гнев (Иак 1:20). Повиноваться единому Богу означает заботиться о тех, кто не в силах позаботиться о себе сам, и хранить нравственную чистоту (Иак 1:27). «Вера» христианина (Иак 2:1) запрещает ему презирать ближних (Иак 2:1-13). Мудрость Бога мирна (Иак 3:17), и потому мудрые должны хранить мир (Иак 3:18). Один в мире Законодатель и Судия — это означает, что христианам не пристало судить друг друга (Иак 4:11-12). Пусть будет у верующего, в подражание Богу, «да — да, нет — нет» (Иак 5:12). Единство и постоянство Бога требует и от тех, кто связывает себя с этим Богом, единого и постоянного этического ответа на жизненные вопросы. Христианский монотеизм обязывает верующего хранить между верой и делами такое

же соотношение, какое существует между природой и деяниями Бога.

5. Первое Послание Петра

В Первом Послании Петр именует своих адресатов «пришельцами» (1 Петр 1:1, 2:11) и «странниками» (1 Петр 2:11, ср. 1 Петр 1:17). Оба наименования указывают, что читатели письма занимали в обществе неопределенное и неустойчивое положение (см. Elliott). Постоянно возрастающее отчуждение от окружающего общества и трения с ним заставляют автора касаться в своем послании двух тем, равно укорененных в представлении о едином истинном Боге. Петр призывает своих собеседников с терпением и мужеством переносить испытания, помня о Христе и надеясь на провидение Божье, а также записывает «инаковость» христианства перед лицом сильнейшего искушения раствориться в окружающем обществе. Община должна быть свята, как свят сам Бог (осн. на Лев 17-26). Таким образом, основные темы Первого Послания Петра – провидение Божье и святость Бога.

5.1. Замечания о лексике. Для обозначения Бога Петр использует небольшое число наименований. Слово *Theos* («Бог») появляется тридцать девять раз – и всегда обозначает Бога Писания. «Отец» (*patēr*) используется трижды (1 Петр 1:2, 3, 17). *Kyrios* («Господь») появляется семь раз, четыре из них – применительно к Богу (1 Петр 1:25, 2:3, 3:12 [дважды], все – ветхозаветные цитаты). Дважды Господом именуется Иисус (1 Петр 1:3, 3:15), и один раз точный смысл именованья остается неясен (1 Петр 2:13). Кроме того, Петр называет Бога «верным Создателем» (*pistos ktistēs*, 1 Петр 4:19). Однако, несмотря на кажущуюся «бедность» словаря, Петр создает отчетливый и богатый красками образ Бога.

5.2. Провидение Бога.

5.2.1. Бог избрал верующих. Провиденциальную заботу Бога о верующих Петр описывает как бальзам на раны, наносимые враждебным к христианам миром. Своих адресатов он именует «избранными» (*eklektois*, 1 Петр 1:1); они – «избранный род» Бога (*genos eklekton*, 1 Петр 2:9). Это избрание совершилось «по предведению Бога Отца» (*kata prognōsin theou*, 1 Петр 1:2); оно объединяет читателей послания с другими христианскими общинами – особенно с церковью в Вавилоне (в Риме?), также «избранной» (*syneklektois*, 1 Петр 5:12). Сознание своей богоизбранности должно помочь рассеянным по миру общинам осознать свою целостность и общность.

Избранные получают опыт «великой милости» Божьей в «возрождении» (1 Петр 3:23), обретении «надежды живой» (1 Петр 3:3), обещании «наследства», величественного, как Сам Бог (1 Петр 1:4, 3:9), в постоянной защите со стороны «силы Божьей» (1 Петр 1:5). Земное действие избрания Божьего начинается с обращения, определяет собою всю жизнь христианина и предопределяет финальное преображение (1 Петр 1:15, 5:10). Таким образом, провидение Божье определяет собой жизнь христианина от начала и до конца.

5.2.2. Бог избрал Иисуса. То, что верно для каждого христианина, особенно верно и для Иисуса. Его появ-

ление на сцене истории было «предопределено» Богом еще «прежде создания мира» (*proegnōsthenou pro katabolēs kosmou*, 1 Петр 1:20). Истолковывая Ис 28:16, Петр называет Иисуса «камнем живым», «краеугольным», «избранным Богом» (*pau thō ēklekton entimon*, 1 Петр 2:4,6). Избирая Иисуса, Бог предопределил Его смерть (1 Петр 1:2, 19, 2:21, 3:18), воскресение (1 Петр 1:21, ср. 1 Петр 1:3 2:1, 3:18), вознесение (1 Петр 3:22) и будущий апокалипсис (1 Петр 1:7, 13, 4:13, 5:1). Иисус – Избранный Божий *par excellence*.

5.2.3. Избрание и страдание. Сопоставление избрания Иисуса с избранием верующих неявно подразумевает связь между тем и другим. Эта связь становится явной, когда на первый план выходит тема страдания. Здесь провидение Бога, явленное в жизни Иисуса, становится гарантией Его провиденциальной заботы обо всех христианах.

Петр признает, что община проходит через период тяжелых испытаний (1 Петр 4:12, ср. 1 Петр 1:6-7, 3:14). Хотя об официальных преследованиях, по-видимому, речь не идет, ситуация описывается как весьма напряженная. Петр заявляет, что эти испытания – естественное следствие призвания Божьего (1 Петр 2:21), что они «нужны» (1 Петр 1:6) и «случаются» (1 Петр 5:9) по «воле Божьей» (1 Петр 3:17, 4:1-2, 19). Возможно ли обосновать столь необычные утверждения? В отличие от Павла, оправдывающего необходимость страданий эсхатологическими мотивами, и от автора Послания к Евреям, использующего мотив странствия, Петр отвечает на вопрос о смысле страданий с христологической точки зрения.

5.2.3.1. 1 Петра 2:18-25. Слугам Петр советует повиноваться господам «со всяким страхом», невзирая на суровое обращение (1 Петр 2:18), ибо всякий, кто терпеливо переносит несправедливые страдания, получит одобрение Бога (1 Петр 2:19-20). Это этическое положение, несомненно, связано с христологическими коннотациями избрания верующих: христиане «к тому [к страданию] призваны, ибо и Христос пострадал» (1 Петр 2:21). Не отвечая злом на зло, но «предая то Судии Праведному» (1 Петр 2:21), Иисус подает пример верующим. Ответ Иисуса на незаслуженные страдания (подробно разобранный в 1 Петр 2:22-24, основывается на Ис 53) – образец поведения для тех, кого Бог избрал Ему в последователи.

5.2.3.2. 1 Петра 3:13-22. Этот отрывок также демонстрирует внутреннюю связь между избранием Иисуса и избранием верующих, ярче всего проявляющуюся в теме страдания. Пассаж открывается риторическим вопросом о том, кто станет причинять зло христианам – «ревнителям доброго» (1 Петр 3:13). Но если верующие и страдают за свою праведность – благословение Божье на них (1 Петр 3:14). Затем Петр детально описывает, как должен верующий встречать незаслуженные страдания – кротостью, благоговением, готовностью дать отчет и чистой совестью (1 Петр 3:15-16). Наконец формулирует он и главный принцип: лучше пострадать за добрые дела, чем за злые (1 Петр 3:17), поскольку «и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных»

(1 Петр 3:18). Оправдывая терпеливое перенесение незаслуженных страданий вероисповедной формулой (1 Петр 3:18-22), Петр: (1) утверждает свою веру во Христа; (2) выражает уверенность в провидении Божьем и (3) восхваляет победу Бога над демоническими силами. Таким образом, несправедливые страдания являются не только естественным следствием верности Христу, но и залогом будущего благословения Божья, столь же неоспоримого, как и воскресение Христа.

5.2.3.3. *1 Петра 4:12-19*. Но наиболее ярко связь страданий христианина со страданиями Христа формулируется в 1 Петр 4:12-19. Здесь Петр прямо говорит о том, что христианин участвует в страданиях Христовых (*κοινωνοί τοις του Χριστού παθήμασιν*, 1 Петр 4:13) и что это соучастие в страданиях определяет его будущую радость (*hina kai en tē apokalypsei tēs doxēs autou charēte agallōmenoi*, 1 Петр 4:13, ср. Рим 8:18). Сопоставление нынешнего страдания и будущей радости структурно соответствует риторическому контрасту между смертью и воскресением Христа в раннехристианской проповеди и тем подтверждает глубокую укорененность Первого Послания Петра в раннехристианской традиции.

Отношение к незаслуженному страданию у Петра ясно свидетельствует о том, что судьбы верующих определяются судьбой Христа. Как пророчества (1 Петр 1:11), так и историческая реальность (1 Петр 2:21, 4:1, 13, 5:1) страдания Мессии образуют парадигму для всех, кто идет по Его стопам. Автор послания разрешает вопрос о соотношении незаслуженных страданий с волей Божьей, указывая на жизнь Иисуса. Иисус — Божественный образец (христиане должны встречать страдания так же, как Иисус) и гарант будущего вознаграждения (те, кто терпеливо переносит незаслуженные страдания, в будущем удостоятся тех же благословений). В Иисусе и через Иисуса Бог достигает целей, установленных Им для всех христиан.

5.3. *Святость Бога*. Тема страдания, ярко звучащая в послании, рисует перед нами картину враждебного христианам общества; однако эта картина односторонняя. Как ни парадоксально, христианам угрожает не только преследование, но и соблазн ассимиляции (раствориться в обществе, чтобы избежать трудностей?) Христиане искушаемы желанием вернуться к прежнему образу жизни. Петр настаивает на том, что между общиной и обществом должна оставаться ясно различимая граница. Размывание этой границы уничтожает чистоту общины, чистоту, берущую начало в святости Бога.

Говоря о сущности общины, Первое Послание Петра снова и снова использует слово «чистота». Читатели призываются оставить прежнюю жизнь (1 Петр 1:14) и проявлять святость во всех своих поступках (1 Петр 1:15). Это требование Петр подтверждает цитатой из Лев 11:44-45, где Бог говорит: «Будьте святы, потому что Я свят» (1 Петр 1:16). В 1 Петр 2:11-12 Петр ставит общину «удаляться от плотских похотей» и вместо этого «провождать добродетельную жизнь между язычниками», с тем чтобы окружающие видели чистоту их «добрых дел». Петр призывает своих читателей «для

Господа» повиноваться всем человеческим законам и установлениям, дабы заградить уста клеветникам (1 Петр 2:13-17). Далее он предостерегает общину от грехов, свойственных язычникам (1 Петр 4:3), поскольку христиане должны помнить, что однажды дадут Богу ответ за свою жизнь (1 Петр 4:5). Именно святость Бога определяет то, что отделяет общину от окружающего мира.

Однако святость Бога регулирует отношения христиан не только с окружающим миром, но и между собой. Христиане призваны «любить» друг друга (1 Петр 1:22), ибо они пережили «возрождение» от Бога (1 Петр 1:23). В браке мужа и жены должны повиноваться друг другу (1 Петр 3:1, 7), ибо Бог знает «сокровенное сердца» каждого из них (1 Петр 3:4) и «слышит» все их молитвы (1 Петр 3:7). Любовь, страннолюбие и взаимное служение должны руководить христианами в использовании Божьих даров (1 Петр 4:9-10), ибо все дары, силы и благословения исходят от Бога (1 Петр 4:11). Пастыри должны внушать своей пастве смирение (1 Петр 5:1-5), ибо «Бог гордым противится, а смиренным даст благодать» (1 Петр 5:6). Вся община должна отличаться смирением, трезвостью, бдительностью и твердостью в испытаниях (1 Петр 5:6-11), ибо «Бог всякой благодати» сам восстановит, утвердит и укрепит верующих в конце времен (1 Петр 5:10). Таким образом, подражание Богу не только определяет собой стиль взаимодействия общины с «внешними», но и укрепляет связи между самими членами общины.

6. Второе Послание Петра и Послание Иуды

Второе Послание Петра и Послание Иуды носят на себе черты сходства, которое невозможно счесть случайным (ср. Иуд 4-13 и Иуд 16-18 с 2 Петр 2:1-18 и 2 Петр 3:1-3). По всей видимости, Второе послание Петра зависит от Послания Иуды. Кроме того, оба документа используют темы и образы иудейской эсхатологии и касаются схожих ситуаций — появления лжеучителей и лжеучений. Тем более не удивительно, что оба документа подчеркивают долготерпение Божье и говорят о Божьем суде.

6.1. *Особенности лексики*. Второе Послание Петра использует для обозначения Бога лишь четыре слова: «Бог» (*theos*), «Господь» (*kyrios*), «слава» (*doxa*) и «Отец» (*patēr*). В шести из семи случаев слово *theos* применяется к Богу (2 Петр 1:2, 17, 21; 2:4; 3:5, 12), в одном — к Иисусу (2 Петр 1:1; Харрис, 229-38). В шести из четырнадцати случаев слово *kyrios* применяется к Богу (2 Петр 2:9, 11; 3:8, 9, 10, 15), в остальных восьми — к Иисусу (2 Петр 1:2, 8, 11, 14, 16; 2:20; 3:2, 18). По одному разу Бог в послании именуется «великолепной славой» (*megalytēpous doxēs*, 2 Петр 1:17) и «Отцом» (*pater theon patros*, 2 Петр 1:17). Ту же лексическую ситуацию наблюдаем мы и в Послании Иуды. Все четыре случая употребления слова *theos* относятся к Богу (Иуд 1, 4, 21, 25). *Kyrios* используется семь раз: дважды (или, возможно, трижды) по отношению к Богу (Иуд 5, 9, 14). Один раз Иуда называет Бога «Отцом» (*patēr*; Иуд 1), и один раз, подобно 2 Петру, упоминает славу Божию (Иуд 24).

6.2. Долготерпение Божье во 2 Петра. Лжеучителя подрывали устои Церкви, ставя под вопрос реальность второго пришествия. Но ответ, который дает им Второе послание Петра, касается не только сроков пришествия Христа; Петр развивает тему долготерпения Божья.

В начале послания подчеркивает благодеяния Бога человечеству. От полноты своей «Божественной силы» Бог дал верующим «все» (*panta*), что можно было дать (2 Петр 1:3), в том числе обетование участия в «славе и благодати» Божьей (2 Петр 1:3). Бог обеспечивает верующим путь спасения от растлевающих сил мира сего и обещает причастие «Божественного естества» (2 Петр 1:4). Все это мы получаем через «познание» Бога (2 Петр 1:3). В истинности и действительности даров Божьих невозможно усомниться.

Однако некое «упущение» со стороны Бога дало возможность появиться лжеучителям (2 Петр 2:1). А именно: Бог не спешит полагать конец этому миру, и это позволяет лжеучителям утверждать, что конец света не наступит вовсе.

Возражая тем, кто считает учение о втором пришествии «хитросплетенными баснями» (2 Петр 1:16), автор послания указывает на преображение Иисуса. В этом событии «великая Слава» во всеуслышание называет Иисуса своим Сыном (2 Петр 1:17). Преображение автор документа истолковывает как предвестие эсхатологического явления Иисуса, когда Он получит от Бога «честь и славу», и, следовательно, как ясный знак грядущего апокалипсиса (2 Петр 1:19). Об этом явлении рассказывают как апостолы, бывшие его непосредственными свидетелями (2 Петр 1:18), так и боговдохновенные пророки (2 Петр 1:20-21). Преображение и последующие свидетельства о нем показывают, что второе пришествие нельзя считать «басней».

Лжеучителя утверждают, что Страшного суда не будет. Однако Петр приводит примеры из прошлого, когда Бог карал виновных и вознаграждал невинных не сразу, а по прошествии некоторого времени (2 Петр 2:1-10). Бог не пощадил согрешивших ангелов (2 Петр 2:4), тех, кто грешил во дни Ноя (2 Петр 2:5) и нечестивцев Содома и Гоморры (2 Петр 2:6). Однако Он спас Ноя от потопа (2 Петр 2:5) и вознаграждал Лота за долготерпение (2 Петр 2:7-8). Отсрочка наказания не ставит под сомнение Божий суд, как утверждают лжеучителя: она лишь свидетельствует о долготерпении Божьем. Бог знает, как спасать и как наказывать (2 Петр 2:9), а значит, потворствовать своим страстям (2 Петр 2:1-3, 10), как предлагают лжеучителя, значит открыто искушать терпение Бога и навлекать на себя осуждение.

Спрашивая: «Где же обетование пришествия Его?» (2 Петр 3:4a) и «С начала творения все остается так же» (2 Петр 3:4b), насмешники подвергают сомнению способность и готовность Бога вмешиваться в ход истории. Они предпочитают «не знать» того, что любому ясно: Бог сотворил мир — значит, Богу его и судить (2 Петр 3:5-6).

Отсрочка исполнения обетований ни в коей мере не подрывает истинности самих обетований — «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день»

(2 Петр 3:8 [цит. Пс 90:6]), и всякую отсрочку следует рассматривать как проявление Божьего милосердия. Бог не желает никому гибели и хочет, чтобы все пришли к покаянию (2 Петр 3:15). Но день Господень придет, как тать в ночи (2 Петр 3:10), и настанет новый мир, исполненный святости и благочестия (2 Петр 3:11, 14).

6.3. Суд Божий в Послании Иуды. Иуда в своем послании также полемизирует со лжеучением. Его противники защищают распущенность («распутство», «нечестие», «похоти» — Иуд 4, 15, 18), по-видимому, вследствие неверного понимания эсхатологической доктрины. Иуда же предписывает христианам вероучительную чистоту (Иуд 3) и строгую нравственность (Иуд 20-23) перед лицом неминуемого Божьего суда.

В начале послания Иуда называет верующих «освященными Богом Отцом» (Иуд 1b). Далее следует еще одно упоминание о благодати Бога (Иуд 3-4). Однако благодать Божья освящает вовсе не всякое поведение (как, по-видимому, заявляют лжеучители). И у благодати есть свои пределы. Обращать благодать в «повод к распутству» означает «отвергать» Иисуса (Иуд 4). Нечестивцев ждет суд, как ждал он неверующих в Израиле (Иуд 5), непокорных ангелов (Иуд 6), нечестивцев Содома и Гоморры (Иуд 7). Гнев Господень неминуемо падет на тех, кто отрицает и хулит власти (Иуд 8-10). «Горе им!» (Иуд 11), ибо Господь придет судить их (Иуд 14, ср. 1 Енох 1:9). Иуда утверждает даже, что появление нечестивых лжеучителей — признак приближающегося конца (Иуд 17-18). От всеобщего морального падения есть лишь одно спасение — хранить себя «в любви Божьей» (Иуд 21), ибо Бог может охранить верных своих от падения и совершить над ними эсхатологическое преображение (Иуд 24).

7. Первое, Второе и Третье Послания Иоанна

Первое, Второе и Третье Послания Иоанна (см. Иоанна Послания) стремятся излечить общественные язвы, возникшие в общинах в результате появления лжеучений и распространение гностических практик. В этих письмах Иоанн поощряет правильную веру и делание, привязывая то и другое к природе единого истинного Бога.

7.1. Особенности лексики. Слово *theos* («Бог») встречается 62 раза в Первом Послании, дважды во Втором (2 Ин 2, 9) и трижды в Третьем (3 Ин 6, 11 [дважды]). В Первом Послании Бог открыто называется «Отцом» (*patēr*) двенадцать раз (1 Ин 1:2, 1:3, 2:1, 14, 15, 16, 22, 23 [дважды], 24, 3:1, 14), и, кроме того, двадцать два раза именует Иисуса «Сыном». Во Втором Послании Бог называется «Отцом» четырежды (2 Ин 3 [дважды], 4, 9). Кроме того, Первое Послание дважды именует Бога «Сущим от начала» [или, в Син. пер., «Безначальным»] (*ton ap'archēs*, 1 Ин 2:13, 14).

7.2. Бог есть Свет. «Бог есть Свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1:5). Противопоставляя свет (*phōs*) тьме (*skotia*), Иоанн разделяет мир и человеческое существование на два взаимоисключающих сектора. Далее он связывает свет с «истиной» (1 Ин 1:6), «любо-

вью» (1 Ин 1:7, 2:10) и «прощением» (1 Ин 1:7). «Тьма» же связывается с ложью (1 Ин 1:6), непослушанием (1 Ин 1:6), невежеством (1 Ин 2:11) и духовной слепотой (1 Ин 2:11). Свет вызывает образы, связанные с Богом и спасением, тьма — с грехом и смертью.

Евангелие от Иоанна именует Иисуса Светом, который и во тьме светит (1 Ин 1:5), освещающим жизнь всех, кто готов связать свою судьбу с Ним (Ин 1:4, 9; 9:5, 12:46). Первое Послание от Иоанна также указывает на пришествие Иисуса как на момент перехода от тьмы к свету. «Тьма проходит, и истинный свет уже светит» (1 Ин 2:8). «Благая весть», которую Церковь «слышала» и «исповедует» (1 Ин 1:5), «заповедь», бывшая «от начала» (1 Ин 2:7), — это рассказ об Иисусе, Его жизни, смерти и воскресении. Слушание этого «слова» требует от слушателя духовного преобразования. Община призвана «ходить во свете, подобно как Он во свете» (1 Ин 1:7). Кроме того, преобразование требует исповеди (1 Ин 1:8), причем такой, которая не ограничивается словами. «Ненавидеть» своего брата-христианина значит предавать свою веру и демонстрировать общность с тьмой (1 Ин 2:9, ср. 1 Ин 2:1). Ходить в свете Божьем значит быть прощенным, очищенным и избавленным из-под власти сил зла (1 Ин 1:8, 2:10). Этот свет Божий создает и поддерживает общину.

7.3. Бог есть Любовь. «Бог есть Любовь» (1 Ин 4:8, 16), Бог дает любовь (1 Ин 3:1, 4:7, 16), Бог является началом любви (1 Ин 4:10, 19, ср. Рим 5:8). Бог демонстрирует Свою любовь непослушанием Сына (1 Ин 4:9) и, более всего, Его искупительной смертью (1 Ин 3:16, 4:10). Любовь Бога позволяет нам познать его (1 Ин 4:16), внушает веру и дерзновение (1 Ин 4:17) и изгоняет страх (1 Ин 4:18).

Любовь Бога ищет от нас ответной любви и дает нам возможность любить Его (1 Ин 3:11, 16, 17, 23; 4:11, 19, 21; ср. 2 Ин 6, 3 Ин 11). Вера неотделима от любви и сострадания. «Заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга» (1 Ин 3:23). Именно любовью поверяется наличие спасительного знания о Боге (1 Ин 3:14, 4:8). Кто любит, с тем пребывает Бог (1 Ин 2:5, 10; 3:1; 4:12, 16; 5:1; ср. 1 Ин 2:14, 2 Ин 7:9). «Не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин 3:14, ср. 1 Ин 3:10). Но, если ты любишь то, в чем нет Бога (т.е. «мир»), — в тебе нет любви Божьей (1 Ин 2:15; 3:17-18). Исповедовать любовь к Богу и при этом ненавидеть ближних значит приносить ложное исповедание (1 Ин 4:20).

8. Откровение Иоанна

Откровение Иоанна завершает канон христианского Священного Писания; это не случайно, так как в ней повествуется об эсхатологических событиях. Образ Бога в этом сочинении вполне отвечает этой теме: здесь Бог сражается с великими противниками — драконом, зверями из моря и из земли, Вавилонской блудницей — и побеждает их.

8.1. Замечания о лексике. Ни в одной другой книге НЗ мы не найдем такого разнообразия определений Бога.

Во главе их стоят 96 случаев употребления слова *theos* («Бог»), *kyrios* («Господь»), употребленный 23 раза (из которых 17 относятся к Богу, остальные — к воскресшему Иисусу [Откр 11:8, 14:13, 17:14, 19:16, 22:20, 21]), и «Отец» (*patēr*), название, примененное к Богу пять раз (Откр 1:6, 2:28, 3:5, 21; 14:1, ср. Откр 21:7).

Список продолжают уникальные или крайне редко используемые конструкции. «Вседержитель» (*pantokratōr*) вне Откровения Иоанна используется только однажды (2 Кор 6:18), однако в книге это наименование Бога встречается девять раз (Откр 1:8, 4:8, 11:17, 15:3, 16:7, 14, 19:6, 15, 21:23). Уникально именование Бога «Царем народов/веков» (*ho basileus tōn ethnōn/aionōn*, Откр 15:3, в зависимости от прочтения текста [в СП — «Царь святых»]), «Владыкой» (*ho despotēs*, Откр 6:10; однако ср. Лк 2:19, Деян 4:24), «Святым и Истинным» (*ho hagios kai alēthinos*, Откр 6:10), «Богом земли» (*ho kiris tēs gēs*, Откр 11:4), «Тем, Который был, и есть, и грядет» (*ho ōn kai ho ēn kai ho erhomenos*, Откр 1:4, 8; 4:8, 11:17, 16:5), «Альфой и Омегой» (*egō ēmi tō alpha kai tō ō*, Откр 1:8, 21:6, 22:13), «началом и концом» (*hē archē kai tō telos*, Откр 21:6, 22:13) и «Первым и Последним» (*ho prōtos kai ho eschatos*, Откр 22:13). Неоднократно в Откровении Иоанна говорится о Боге как о «Сидящем на престоле» (Откр 4:2, 3, 9, 10; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:10, 15; 12:5; 14:3; 19:4; 20:11; 21:5). Необычность описания Бога в Откровении Иоанна полностью соответствует уникальности этого важнейшего текста.

8.2. Невидимый автор. Являясь литературным гибридом (комбинацией послания, пророчества и сюжетного повествования), Откровение Иоанна обращается к читателю на нескольких уровнях одновременно. Как послание, она адресуется к положению и нуждам конкретных общин; как пророчество, вступает в зашифрованный диалог со значительными историческими событиями; как повествование, включает в себя образы персонажей (ангелов-вестников, Агнца, непоименованные голоса и даже сам свиток), общающихся как друг с другом, так и с автором. Таким образом, эта книга представляет собой нечто вроде литературной симфонии.

Это сложное повествование заключено в рамки апокалиптического дискурса. Книга открывается само-названием: «Откровение Иисуса Христа» (*apokalypsis Iēsou Christou*, Откр 1:1) — эту фразу можно прочесть как объектно (т.е. «откровение об Иисусе Христе»), так и субъектно (т.е. «откровение от Иисуса Христа»). Иисус — и автор, и предмет апокалиптических видений, явленных Иоанну.

Но откровение Иисуса Иоанну обрамлено другим откровением. В тексте подчеркивается: то, что сообщает Иисус Иоанну, «дал Ему Бог» (Откр 1:1). Бог дает откровение Иисусу. Тот, в Свою очередь, передает Иоанну, а Иоанн записывает и рассылает запись общинам для публичного чтения. Таким образом, Бог оказывается изначальным источником откровения — по источнику, как ни парадоксально, почти недоступным.

Во время как различные небесные существа, включая и воскресшего Иисуса (Откр 1:12-16) и четырех животных (Откр 4:6-8), описаны во всех подробностях,

о Боге мы встречаем лишь одну описательную фразу: Его, «Сидящего на престоле» (Откр 4:2), Иоанн уподобляет «камню яспису и сардису» (Откр 4:3). Сравнение Иоанна движется от знакомого (яспис и сардис) к незнакомому (Богу). Далее, голос Бога в книге раздается лишь дважды — Он называет Себя (Откр 1:8) и дает обетования (Откр 22:1-5). Таким образом, хотя Бог — изначальный источник (и, очевидно, наиболее могущественный «персонаж») откровения и хотя само название книги указывает на раскрытие неких тайн, главная загадка — тайна Бога — так и остается в нем нераскрытой. Откровение ясно дает понять лишь одно: Бог — всемогущий Царь, Который осудит злых и оправдает праведных.

8.3. Всемогущество Бога. Одного наименования «Все-могущий» для Бога (Откр 1:4, 8; 4:8; 11:17; 16:5) недостаточно. Величие всеобъемлющего могущества Божья, должествующего столь ярко проявиться в последние времена, потребовало от автора развития этой темы.

8.3.1. Всемогущество Бога во времени. Бог — это «Тот, Который был, и есть, и грядет» (Откр 1:4, 8; 4:8; 11:17; 16:5). Бог — «Живущий во веки веков» (Откр 4:9, 10; 10; 15:7; ср. Откр 1:6; 5:13; 7:2, 12). Бог — «Альфа и Омега» (Откр 1:8; 21:6; 22:13), «Начало и Конец» (Откр 21:6; 22:13), «Первый и Последний» (Откр 22:13). Подобные заявления ставят Бога вне времени и над временем: однако автор Откровения Иоанна ясно дает понять, что единый Бог Писания вмешивается в ход истории, своей волей направляя ее к определенному Им завершению. Бог, стоящий превыше времени, обладает над временем безграничной властью.

8.3.2. Всемогущество Бога в пространстве. Рисуя картину могущества Бога во времени, автор Откровения Иоанна связывает его с могуществом в пространстве. Бог создал мир сей и все, что в нем (Откр 4:11, 10:6; 14:7). По Его воле существует мир (Откр 4:11). Он — «Бог земли» (Откр 11:4). Однако на этом могущество Бога не заканчивается. Воскресший Иисус, «Аминь», Свидетель Верный и Истинный — «начало [нового] создания Божьего» (*hē archē hē kais tou theou*, Откр 3:14, ср. Откр 1:5, Кол 1:15, 18), а те, кто следует за Агнцем — «первенцы» (*aparchē*, Откр 14:4, ср. Откр 11:1). Новое творение завершается сотворением новых небес, новой земли и нового Иерусалима (Откр 21:1-2, 10). Всемогущество Бога включает в себя способность творить снова и снова. Бог правит как временем (хроносом), так и пространством (космосом).

8.3.3. Всемогущество Бога в богоявлениях. Всемогущество Божье подчеркивается также описаниями богоявлений. В начале книги Иоанн видит Бога сидящим на престоле, от которого исходят «молнии, и громы, и голоса» (Откр 4:5). Снятие седьмой печати влечет за собой «голоса, и громы, и молнии, и землетрясение» (Откр 8:5). Седьмой ангел трубит в рог — и происходят «молнии, и голоса, и громы, и землетрясение, и великий град» (Откр 11:19). Опустошение седьмой чаши Господней влечет за собой «молнии, и громы, и голоса, и великое землетрясение, какого не бывало с тех пор, как люди на земле — такое землетрясение! Такое великое!» (Откр

16:8). Эти риторические повторы не только наглядно изображают силу Божию, но и последовательно наращивают напряжение; и вот, подготовив читателя к последнему богоявлению, Иоанн начинает детальное описание второго пришествия (ср. Откр 19:11-16).

8.3.4. Всемогущество Бога как Царя. Всего один раз в книге автор прямо называет Бога «Царем» (Откр 15:3) и всего дважды упоминает о «царстве» Бога (Откр 11:15; 12:10). Однако «престол» Божий упоминается в тексте сорок два раза. Престол и становится основным символом книги, передающим идею силы и власти Бога.

Неоднократно Бог именуется сидящим/сидевшим на престоле (Откр 3:21; 4:2, 3, 9, 10; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:10, 15; 12:5; 14:3; 19:4; 20:11; 21:5). Престол окружен радугой (Откр 4:3), семью светильниками огненным (Откр 4:5), перед ним — море стеклинное (Откр 4:6) и золотой жертвенник (Откр 8:3). От престола исходят молнии и громы (Откр 4:5), слышатся голоса (Откр 16:17; 19:5; 21:3), истекает река (Откр 22:1). Вокруг престола Господня собраны всевозможные ангелы и небесные создания — семь духов/ангелов (Откр 1:4; 8:2), двадцать четыре старца (Откр 4:4; 5:11; 7:11; 11:16; 19:4), четыре животных (Откр 4:6; 5:11; 7:11; 19:4), Агнец (Откр 5:6; 7:17), тьмы тем ангелов (Откр 5:11; 7:11), множество людей из всех племен земных (Откр 7:9; ср. 19:1), люди, облеченные в белые одежды (Откр 7:15), младенец мужского пола, принесенный женой (Откр 12:5), сто сорок четыре тысячи искупленных от земли (Откр 14:3) и все мертвые, малые и великие (Откр 20:12). У престола эти существа поют (Откр 4:6; 14:3), воздают славу, честь и благодарение (Откр 4:9), падают ниц (Откр 4:10), поклоняются (Откр 4:10; 5:13; 7:10, 11) и восклицают громким голосом (Откр 7:10, 11; ср. 19:1). Эти цветистые описания подчеркивают силу, власть и могущество Бога, ставят Его на вершину иерархии существ, действующих в Откровении Иоанна.

8.3.5. Всемогущество Бога как Судии. Абсолютная власть Бога нигде не проявляется с такой яркостью, как в описании Его суда. Всемогущество Божье ярко иллюстрируют как непосредственные упоминания о суде (Откр 6:10; 14:7; 15:4; 17:1; 19:8) и «казнях» Господних (Откр 9:18, 20; 11:6; 15:1, 6, 8; 16:21; 18:4, 8; 21:9), так и события, связанные с «семью печатями» (Откр 4:1-6; 17; 8:1-5), «семью рогами» (Откр 8:2-9; 21; 11:15-19) и «семью чашами» (Откр 15:1-19; 16), достигающие кульминации в суде над великой блудницей Вавилонской (Откр 18:1-24) и явлении великого белого престола (Откр 20:11-15). Всемогущий Бог Откровения Иоанна лишает силы зла права суда над миром: только Он, Единый Бог, вправе вершить суд.

Суд Божий — выражение божественного «гнева» (*thymos*) и «ярости» (*orge*). Никто не устоит в великий день гнева Господня (Откр 6:17). Нераскаленные язычники познают Его гнев на себе (Откр 11:18). Всякий, кто отречется от Бога и поклонится зверю, «будет пить вино ярости Божьей, вино цельное, приготовленное в чаше гнева Его» (Откр 14:10; 16:19), а затем узнает печную

муку (Откр 14:11). Гнев Божий сравнивается с «великим точилом» (Откр 14:19). Семь золотых чаш полны гневом Его (Откр 15:7; 16:1), и лишь по опустошении этих чаш ярость Божья утихнет (Откр 15:1). Однако гнев и ярость Бога не следует понимать как расправу над всеми без разбора. Автор книги утверждает, что суд Божий «праведен и свят» (Откр 16:5; 19:2).

8.4. Поклонение Всемогущему Богу и распятому Агнцу. В двенадцати песнях-исповеданиях, структурирующих повествование (Откр 4:8; 11; 5:13; 7:10; 12; 11:15; 17-18; 15:34; 5-6; 16:7; 19:1-3, 4), Иоанн сплетает воедино различные образы Бога. Эти песни-исповедания утверждают, что Бог «достойн» (Откр 4:11), принять «славу» (Откр 4:11; 5:13; 7:12; 19:1), «честь» (Откр 4:11; 5:13; 7:12), «силу» (Откр 4:11; 7:12; 19:1), «благословение» (Откр 5:13; 7:12), «крепость» (Откр 5:13; 7:12), «премудрость» (Откр 7:12) и «благодарение» (Откр 7:12; 11:17). В гимнах Бог прославляется как Единственный, Кто «царствует» (Откр 11:15; 17), «судит» (Откр 11:18; 15:4; 16:5; 19:2) и «даёт возмездие» (Откр 11:18; 19:2). Бог «свят» (Откр 4:8; 15:4; 16:5), «праведен» и «истинен» (Откр 15:3; 16:5; 7; 19:2). Ни в одном другом месте НЗ мы не встречаем столь пространных и мощных восхвалений Бога.

Таким образом, перед нами книга, уникальным для НЗ образом прославляющая всемогущество Божье. Тем удивительнее, что именно здесь мы встречаем открытое поклонение воскресшему Иисусу. Начальная доксологическая формула восхваляет Иисуса, «возлюбившего нас и омывшего нас от грехов наших Кровью своей, и сделавшего нас царями и священниками Богу и Отцу своему, — [Ему] слава и держава во веки веков» (Откр 1:6). Новая песнь, воспеваемая старцами и животными, также прославляет Иисуса (Откр 5:9). Когда к хору присоединяются тысячи ангелов, Иисус снова объявляется достойным «принять силу, и богатство, и премудрость, и крепость, и честь, и славу, и благоволение» (Откр 5:12). И в последней песни, воспеваемой всякими созданиями на небе и на земле, мы слышим то же поклонение «Сидящему на престоле и Агнцу» (Откр 5:13; ср. Откр 7:10; 12:10). Откровение Иоанна узаконивает и поощряет поклонение Иисусу и Богу — и поклонение Иисусу как Богу, — восхваляя их одновременно и применяя к Иисусу язык, используемый для восхваления Бога. На примере Откровения Иоанна мы видим, как происходил пересмотр иудейского монотеизма в раннем христианстве, где ветхозаветные псалмы, обращенные к Богу, по наитию Духа «переадресовывались» Иисусу. В Откровении Иоанна Единый Бог разделяет Своё всемогущество с Тем, Кто единственный достоин развернуть свиток.

9. Заключение

В НЗ мы встречаемся с неисчерпаемым богатством лексики, описывающей единого истинного Бога. Все позднейшие новозаветные авторы используют для обозначения Бога слова *theos*, *kyrios* и *patēr*. Однако здесь лексическое сходство заканчивается. Из остальных двадцати восьми терминов, обозначающих

Бога, лишь два встречаются одновременно у двух авторов — *hypsistos* в Деяниях Апостолов и Послании к Евреям и *despotēs* в Деяниях Апостолов и Откровении Иоанна. Говоря о Боге, новозаветные авторы упоминают Его верность, самодержавие, святость, постоянство, провиденциальную заботу о человечестве, долготерпение, милосердие, благодать, любовь, гнев, всемогущество; описывают Бога как Отца, Любовь и Свет; пишут о Боге творящем, созидающем, обещающем, спасающем, искупляющем, оправдывающем, грозящем, наказующем, судящем, карающем и награждающем.

Однако, несмотря на богатство словаря и образов, у всех новозаветных авторов четко прослеживаются основные черты образа Бога (см. Dahl, Bassler): есть лишь один истинный Бог, Творец и Податель жизни, правящий, судящий и милосердно искупляющий человечество.

	Един- ство	Творец мира и По- датель жизни	Суве- ренный Пра- витель мира	Правед- ный Судья	По- датель благ, Мило- стивый Спаси- тель
Деяния Апостолов	X	X	X	X	X
Послание к Евреям	X	X	X	X	X
Послание Иакова	X		X	X	X
Первое Послание Петра		X	X	X	X
Второе Послание Петра		X		X	X
Послания Иоанна				X	X
Послание Иуды	X	X		X	X
Открове- ние Иоан- на			X	X	X

Эта таблица не только демонстрирует общие черты, присущие всем новозаветным авторам, но и указывает на зависимость раннехристианских представлений о Боге от иудейского монотеизма. Именно Священному Писанию Израиля — ВЗ христианской традиции — христиане обязаны представлением о едином истинном Боге.

Однако христианство пересматривает иудейский монотеизм в свете смерти Иисуса, Его воскресения, вознесения и нахождения по правую руку от Бога.

С самого рождения новой религии христиане признавали божественность воскресшего Иисуса, несмотря на явное противоречие такого представления иудейскому монотеизму. Христиане поклонялись Иисусу и возносили Ему молитвы (Деяния Апостолов, Откровение Иоанна). Уже в НЗ мы встречаем открытое именование Иисуса Богом (Евр 1:8; 2 Петр 1:1). Зачаточным представлениям о Троице в новозаветных документах (Деян 2:33) еще предстояло развиться и дать свои плоды в церковных Символах веры. Позднейшие книги НЗ ясно показывают нам, как преображается в христианстве иудейское представление о едином истинном Боге – в понятие «Бога» включается и Иисус, которому также воздается почитание и поклонение.

См. также Богослужение; Господь; Гностицизм; Святой Дух; Суд; Сын Божий; Творение, новое творение; Христология.

Библиография. Павел. J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (London: Macmillan, 1912); J. Barr, «Abba Isn't Daddy», *JTS* 39 (1988) 28-47; idem, «'Abba, Father' and the Familiarity of Jesus' Speech», *Theology* 91 (1988) 173-79; C. K. Barrett, *Essays on Paul* (Philadelphia: Westminster, 1982); R. J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); idem, «The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity», *NTS* 27 (1981) 323-31; L. I. Belleville, *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3:12-18* (JSNTSup 52; Sheffield: Sheffield Academic, 1991); L. G. Bloomquist, *The Function of Suffering in Philippians* (JSNTSup 78; Sheffield: Academic Press, 1993); B. Byrne, «Sons of God» – «Seed of Abraham»: A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians Against the Jewish Background (AnBib 83; Rome: Biblical Institute, 1979); C. C. Caragounis, *The Ephesian Mystery* (Lund: Gleerup, 1977); H. Conzelmann, *1 Corinthians* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1975); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959); C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (New York: Harper & Row, 1932); J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Eerdmans, 1978); G. D. Fee, *1 Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); D. S. Gilliland, *Pauline Theology and Mission Practice* (Grand Rapids: Baker, 1983); L. E. Goodman, *Monotheism* (Totowa, NJ: Allanheld Osmun, 1981); R. M. Grant, *Gods and the One God* (Philadelphia: Westminster, 1986); M. J. Harris, *Jesus as God* (Grand Rapids: Baker, 1992); A. E. Harvey, «The Use of Mystery Language in the Bible», *JTS* 81 (1980); G. F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Waco, TX: Word, 1983); R. B. Hays, *Echoes of Scripture* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989); G. S. Hendry, «Reveal, Revelation» in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. A. Richardson (London: SCM, 1950); L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress,

1988); L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (JSNTSup 19; Sheffield: JSOT, 1987); D. W. Kuck, *Judgment and Community Conflict* (NovTSup 66; Leiden: E. J. Brill, 1992); A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990); idem, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS 43; Cambridge: Cambridge University Press, 1981); idem, «Paul the Visionary: The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Corinthians 12:1-10», *NTS* 25 (1979) 204-20; E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1971); R. P. Martin, *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty* (Exeter: Paternoster, 1972); idem, *2 Corinthians* (WBC 40; Waco, TX: Word, 1986); idem, *Ephesians, Colossians and Philemon* (Int; Louisville, KY: John Knox, 1991); idem, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); L. Morris, «The Apostle and His God», in *God Who Is Rich in Mercy*, ed. P. T. O'Brien and D. G. Peterson (Homebush West, NSW: Anzea, 1986) 165-78; idem, *The Biblical Doctrine of Judgment* (London: Tyndale, 1960); H. Moxnes, *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (NovTSup; Leiden: E. J. Brill, 1980); C. Newman, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (NovTSup 69; Leiden: E. J. Brill, 1992); C. H. Powell, *The Biblical Concept of Power* (London: Epworth 1963); P. Rainbow, «Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology», *NovT* 33 (1991) 78-91; C. J. Roetzel, *Judgment in the Community: A Study of the Relationship Between Eschatology and Ecclesiology in Paul* (NovTSup; Leiden: E. J. Brill, 1972); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul* (WUNT 2.16; Tübingen: Siebeck, 1985); C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927); J. M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of UIOQESIA in the Corpus Paulinum* (WUNT 2.48; Tübingen: Siebeck, 1992); R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford: Blackwell, 1966); A. F. Segal, *Paul the Convert* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990); idem, *Two Powers in Heaven* (SJLA 25; Leiden: E. J. Brill, 1978); R. V. G. Tasker, *Biblical Doctrine of the Wrath of God* (London: Tyndale, 1951); M. M. Thompson, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000); A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1962); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1991); idem, «One God, One Lord, One People», *Ex Auditu* 7 (1991) 46-48; idem, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992).

Деяния... J. M. Bassler, «God (NT)», *ABD* (1992) 2:1049-55; R. J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); idem, «Jesus, Worship of», *ABD* (1992) 3:812-19; idem, «The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity», *NTS* 27 (1981) 323-31; W. Bousset, *Kyrios Christos* (Nashville: Abingdon, 1970); A. Chester and R. P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Philadelphia:

Fortress, 1961); C. H. Cosgrove, «The Divine Dei in Luke-Acts», *NovT* 26 (1984) 168-90; N. A. Dahl, «The Neglected Factor in New Testament Theology» in *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*, ed. D. H. Juel (Minneapolis: Fortress, 1991) 153-63; N. A. Dahl and A. F. Segal, «Philo and the Rabbis on the Name of God», *JStJ* 9 (1978) 1-28; P. H. Davids, *The Epistle of James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes; New Testament Christology* (JSNTSup 129; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); M. Dibelius and H. Greeven, *James* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1976); J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); J. H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter* (Philadelphia: Fortress, 1981); R. M. Grant, *The Early Christian Doctrine of God* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1966); idem, *Gods and the One God* (Philadelphia: Westminster, 1986); G. Guthrie, *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis* (NovTSup 73; Leiden: E. J. Brill, 1994); M. J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (Philadelphia: Westminster, 1982); M. Hengel, «Hymns and Christology» in *Between Jesus and Paul: Studies in the History of Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1983) 78-96; L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988); W. L. Lane, *Hebrews* (WBC; Dallas: Word, 1991); I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1970); T. N. D. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names* (Philadelphia: Fortress, 1988); R. L. Mowery, «Direct Statements Concerning God's Activity in Acts», *SBLSP* (1990) 196-211; idem, «Lord, God, and Father: Theological Language in Luke-Acts», *SBLSP* (1995) 82-101; F. Mussner, «Direkte und Indirekte Christologie im Jakobusbrief», *Catholica* 24 (1970) 111-16; idem, *Jakobusbrief* (4th ed.; HTKNT; Freiburg: Herders, 1981); C. C. Newman, «Acts» in *A Complete Literary Guide to the Bible*, ed. L. Ryken and T. Longman III (Grand Rapids: Zondervan, 1993) 436-44; M. C. Parsons, «Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews», *EvQ* 60 (1988) 195-218; R. I. Pervo, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress, 1987); P. Rainbow, «Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology», *NovT* 33 (1991) 78-91; A. F. Segal, *Two Powers in Heaven* (SJLA 25; Leiden: E. J. Brill, 1978); R. B. Sloan, «The Christology of James», *CTR* 1 (1986) 2-29; E. Stauffer, «*qeo/v*», *TDNT* 3:65-122; L. Stuckenbruck, «Do Not Worship Me, Worship God!»: *The Problem of Angel Veneration in Early Judaism and Angelomorphic Aspects in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT; Tübingen: Siebeck, 1995); M. M. Thompson, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000); A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1962); N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992).

D. Guthrie, R. P. Martin
C. C. Newman

БОГОСЛОВИЯ И СЕКТЫ ИУДЕЙСКИЕ

Чтобы понять жизнь в античном мире, нужно в первую очередь осознать: она строилась на иных, чем у нас, предпосылках. Современные предпосылки таковы:

- богословие (абстрактные верования/идеи о Боге и природе спасения) составляет отдельную сферу жизни и критерий отличия одних движений от других;
- в каждой из основных религиозных традиций присутствует некое аутентичное богословское ядро, которому могут себя противопоставлять секты;
- люди свободны выбирать, жить ли им согласно установившимся религиозным обычаям.

Однако применять эти предпосылки к анализу жизни в античности (включая иудаизм) было бы опасным анахронизмом.

1. Дефиниция и контекст.
2. Многообразие иудаизма, согласно источникам.
3. Заключение.

1. Дефиниция и контекст

1.1. Богословия. Нам, гражданам секулярных государств, возникших после Французской и Американской революций, трудно вообразить, насколько интегрированной была жизнь в античности. В греческом и римском обществах практически все общественные события имели то, что мы бы сейчас назвали религиозным измерением, включая призывание божества и животные жертвоприношения. В Греции и Риме принадлежность к жречеству была частью нормального прохождения по ступеням гражданских должностей. Начиная со времен Юлия Цезаря, принцепс (император) принимал на себя роль верховного жреца в Риме, а в Иудее первосвященник был первым властью имуним из аристократии (после исчезновения царей, сначала в 586 до н.э., а затем снова в 4 г. до н.э.).

В иудейском обществе жизнь была не менее интегрированной, чем повсюду в Средиземноморье: законы Земли, а также общин иудеев-экспатриантов под римским владычеством, — это, в основном, заповеди Торы. Сюда входило гражданское и уголовное право, полностью вошедшее в себя то, что сейчас бы назвали религиозными законами. Правящая аристократия Иудеи была наследственным священством (ср. наличие у римских патрициев старых жреческих связей). И хотя учащиеся в школах Афин, Рима и Иерусалима проводили значительную часть времени, разучивая старые истории о богах и национальных героях, реконструировать их «богословие» весьма проблематично. Они жили в интегрированной культуре.

С некоторой долей условности можно попытаться выделить аспекты жизни, имевшие отношение к *обязанностям по отношению к божественному*. Но даже здесь требуется терминологическая точность. Средоточием обязанностей по отношению к божеству в античном Средиземноморье было жертвоприношение в обще-

ственном храме. Каждый город античности имел своего бога-покровителя, а также храмы других божеств: Аполлона, Афины, Артемиды, Ники, Кастора и Поллукса, обожествленных императоров и т.д. Иерусалим составлял исключение лишь в одном плане: храм там был только один — Единому Богу, в которого верили иудеи. Однако в древнееврейском, древнегреческом и латинском языках не было точного аналога нашему слову «религия». Когда древние говорили об этих аспектах жизни, они обычно использовали такие слова, как «благочестие» (гр. *eusebia*, лат. *pietas*) или «праведность/справедливость» (евр. *šdāgā*, «цедака»). Эти слова могли применяться в других контекстах и к социальным отношениям. Соответственно, если мы собираемся анализировать древнееврейское понимание служения Богу, следует осознавать, что оно было неразрывно связано с остальными сторонами жизни.

Более того, значительная часть того, что мы теперь ассоциируем с религией и богословием, относилась к сфере античной философии. Философы обычно говорили о своем божественном вдохновении; они анализировали старые тексты для этического применения; они разрабатывали более-менее строгие программы поведения, включая пищевые правила. Неудивительно, что иудеи диаспоры — с их еженедельными собраниями для обсуждения текстов и этики, с отсутствием у них храмов и жертвоприношений — более походили на членов большой философской школы, чем на блюстителей этнического благочестия или культа (см. Иудейская диаспора). Соответственно, некоторые из первых известных нам свидетелей-аутсайдеров и видели в них философов. Филон Александрийский и Иосиф Флавий, самые плодотворные авторы I в., использовали эту категорию чрезвычайно эффективно. Примерно 228 раз Филон использует слова с корнем *philosoph-*, но нигде он не говорит о «богословии» (*theologia*). Флавий рассказывает об иудаизме с философских позиций и употребляет слова с корнем *philosoph-* около 40 раз, но лишь трижды упоминает о *theologia*, причем дважды — в цитатах из других авторов (Флавий *Против Апиона* 1.14 §78; 1.26 §237). Таким образом, к I в. крупные еврейские авторы прибегали к распространенному философскому дискурсу, который делал именно философию, а не богословие или религию, местом для анализа человеческого поведения по отношению как к Богу/богам, так и к ближним.

1.2. Секты. В этом контексте термин «секта» также представляет проблему. Наши современные предположения во многом связаны с теми переводами текстов Иосифа Флавия и канонических Деяний Апостолов, которые передают греческое *hairesis* как «секта» (Флавий *Война* 2.8.1, 14 §§118, 162; Деян 5:17; 24:5). К тому же современные социологические теории склонны рассматривать секту как некое искажение, группу с сильным осознанием границ и ритуальной чистоты, противопоставляемой государству. Секту, в отличие от партии, отличают отход от публичной арены и сосредоточение внимания на себе и собственной миссии. Возможно, некоторые движения древнего иудаизма и

были сектами — в том смысле, что не имели дел с магистральными направлениями. Однако в данной статье мы не ограничиваем анализ такими группами, называть же каждую группу сектой помешает объективному анализу. В любом случае греческое слово, используемое Флавином и Деянциями, означает лишь «философская школа».

Любой обобщающий современный термин чреват аналогичными проблемами. Поэтому мы будем действовать так: опишем обыкновенный иудаизм Иудеи и восточного Средиземноморья I в. н.э., а также обрисуем под этим углом основные движения (будь то партии, секты, добровольные ассоциации или эпизодические собрания последователей).

2. Разнообразие иудаизма, согласно источникам

2.1. Метод. Реконструировать иудейские движения двухтысячелетней давности сложнее, чем кажется. Мы не можем действовать напрямик (т.е. просто перечислить известные течения и описать их), ибо сталкиваемся с двойкой проблемой.

Отсутствие первоисточников. Для большинства направлений иудаизма (например, фарисейства, саддукейства, ессеизма, движения Иоанна Крестителя) мы не располагаем первоисточниками, то есть текстами, написанными непосредственно членами этих движений. Как правило, у нас есть лишь взгляд со стороны: точки зрения аутсайдеров, которые упоминают об этих группах, описывая свои собственные воззрения.

Отсутствие научного консенсуса. Во многих случаях ученые серьезно расходятся относительно того, какой характер имело то или иное направление внутри иудаизма.

Поэтому мы будем идти от первоисточников; рассмотрим, какие варианты иудаизма представлены каждым текстом или собранием текстов и как эти первоисточники описывают другие течения.

2.2. Священническая аристократия. Самый важный корпус текстов составляют пространные повествования священника Иосифа Флавия (ок. 36/37 — ок. 100 н.э.). Он был одним из вождей Иудейской войны 66–74 гг., воевал в Галилее, сдался (67 г.), впоследствии попал в Рим (71 г.), где написал три больших сочинения. Семитомная *Иудейская война* призвана развеять распространённую после военных событий враждебность по отношению к евреям в Риме и других местах империи. Скажем, многие язычники стали считать, что евреи — по природе своей человеконенавистники, как нельзя лучше выразившие свой национальный характер в восстании, и что их поражение — поражение их странного Бога. Иосиф Флавий хочет доказать обратное: причиной восстания была не коллективная воля, но воля горстки самозванных тиранов, понесших заслуженное наказание, а иудейский Бог не только не потерпел поражение, но использовал римлян в своих целях, очищая свой народ. Трактаты *Иудейские древности* и *Жизнь* (21 том!) удовлетворяют потребности в грекоязычном очерке иудейской конституции и лежащей в ее основе философии. О многом Флавий говорит на примере собственной жизни. Сочинение *Против*

Апиона далее развивает описание конституции через опровержение клеветы в адрес иудеев и полемическое противопоставление ее другим конституциям.

Иудаизм Иосифа Флавия — это иудаизм священника и аристократа. Он осмысляет старинную библейскую систему в современных ему категориях, говоря о наличии у иудеев сенаторской конституции. Знатнейшие представители народа имеют родословную, уходящую в прошлое на 2000 лет (т.е. куда более древнюю, чем любая из римских родословных). Со времен Моисея и Аарона (которых он помещает примерно за 2000 лет до себя) священническая коллегия, возглавляемая первосвященником, формировала сенат, с которым советовался даже Иисус Навин (Флавий *Древн* 5.1.2 §15; 5.1.14 §43; 5.1.16 §55). Соответственно, надлежащая форма иудейской конституции — аристократия (*aristokratia*), монархии же — с учетом республиканских настроений в Риме! — следует избегать любой ценой (Флавий *Древн* 4.7.17 §223; 6.3.3 §36; 11.4.8 §111; 14.6.4 §91). Похоже, Флавий искренне верит в то, что иудеи уже обладают тем, к чему стремится весь мир.

Функции священников, согласно Флавию:

Священники как гаранты Сохранения Закона в его неизменности и передачи его из поколения в поколение. Это представлено как главная их задача. Соответственно, особую роль играет чистота их родословной (Флавий Против Апиона 1.6-7 §§28-36).

Священники как благодетели культа в знаменитом Иерусалимском храме. Как указывает Флавий, культ жертвоприношений у иудеев ограничен по сравнению с другими народами: количество требуемых жертв — минимальное, и они совершаются гуманным образом, причем в литургию не включаются дикое празднования (Флавий Против Апиона 2.23 §§193-198).

Священники как экзегеты и философы. Священники являются компетентными экспертами в области национальных иудейских традиций и могут обучать им других людей. Их одеяние и храм символизируют творение и божественную природу. Большинство своих собственных способностей — к написанию исторических трудов, изложению иудейской философии и предсказанию будущего — Флавий приписывает своему образованию как священника (Флавий Война предисловие 1 §3; 3.8.2 §352; Против Апиона 1.10 §54).

Священники как отправители судопроизводства. Находясь под глубоким впечатлением от исполнившихся подробных предсказаний Иеремии и Даниила, Флавий верит: Бог (или судьба/провидение) руководит всеми человеческими делами (Флавий Древн 10.11.7 §§276-281). Священные Писания древности воплощают законы природы и раскрывают божественный замысел. Неским таинственным образом человеческая воля также принимается во внимание. О соотношении рока и свободы воли Флавий высказывается столь же туманно, сколь и другие философы, но он верит, что Писание проясняет ситуацию (Флавий Древн 16.11.8 §§395-404). Он также верит, что после смерти душа человека не умирает, а претерпевает награду или наказание. Хотя у него это, видимо, сопутствует идее перевоплощения, речь идет,

очевидно, всего лишь об одном перерождении после смерти. Флавий считает, что Бог всемогущ, но выражает скептицизм относительно наиболее зрелищных видов чудес.

У Флавия мы не находим многого из того, что обычно ассоциируется с апокалиптикой (см. ниже, 2.4). При всей своей симпатии к апокалиптической Книге Даниила и согласии с идеей последовательной смены веков под божественным контролем, он не чает скорого Конца века сего. Нет у него также космического, антропологического или темпорального дуализма; нет ожидания мессии или решающей небесной битвы; нет разработанной ангелологии или демонологии. Он старается жить в согласии с окружающим его миром, а это исключает многие подобные темы. Однако, по мнению большинства исследователей, суть апокалиптики — божественное откровение пророку, а Иосифа Флавия, безусловно, интересуют особые откровения божественных тайн. Он причисляет себя к той череде людей, — восходящей еще к его тезке Иосифу, — которые столь близки к божеству, что получают предсказания и прочие откровения.

В ходе своих повествований Иосиф упоминает различные движения внутри иудаизма. Стараясь изобразить иудаизм в качестве национальной философии и изолировать бунтовнические идеи в девиантную «четвертую философию», он описывает три традиционные философские школы: фарисеев, саддукеев и ессеев (Флавий Война 2.118-166; Древн 18.1.1-5 §§3-22). Из них он больше всего интересуется ессеями. Как и у него, у них была близость к божеству, дававшая им возможность очень точно предсказывать будущее. Флавий полностью поддерживает их воззрения на душу и загробную жизнь (очень похожие на греческие!). Они чтут солнце как символ божества. Они ведут строгую и примерную философскую жизнь, владея всем сообще и не испытывая алчности и страстей, чем сильно напоминают пифагорейцев. Этим (преимущественно) холостякам, которых можно найти в самых разных иудейских селениях, ведомы тайны исцелений, которые они совершают с помощью своих особых текстов. О фарисеях и саддукеях Флавий говорит совсем вкратце: первые верят в бессмертие и судьбу, а вторые — нет. Он также отмечает, что фарисеи имеют целое собрание уставов в дополнение к Моисеевым, которое им особенно дорого; саддукеи же эти уставы отвергают. Фарисеи пользуются доверием народа, а саддукеи — это всего лишь малочисленная богатая элита (Флавий Древн 13.8.6 §§297-298).

Этот последний момент подводит нас к известной проблеме: как Флавий был связан с фарисеями? Описывая любезную его сердцу иудейскую аристократию, он неоднократно расстраивается из-за непостоянства масс и из-за демагогов, которые на этом непостоянстве спекулируют. Демагоги были еще во времена Моисея: типичный пример — Корей (Флавий Древн 4.2.2 §§14-23). Они появлялись на протяжении всей еврейской истории, цинично манипулируя массами с помощью своих ораторских способностей. Во время восстания народ-

ные лидеры были двух видов: лжепророки-визионеры (сулили доверчивым массам божественное избавление) и вооруженные бунтовщики (Иуда Галилеянин, Фебда, египетский пророк, Менахем, Симон Бар-Гиора, Элсазар Бен-Йаир и многие другие).

Флавию не нравится, что фарисеи, начиная со времен Хасмонеев, оказывались способны толкать массы в любом желаемом для них направлении, выступая даже против первосвященников и царей (Флавий *Древн* 13.8.5, 15.5 §§288, 401-402). По его словам, даже богатые и властные саддукеи вынуждены считаться с фарисеями из-за широкого влияния их в массах (Флавий *Древн* 18.1.5 §§15, 17). Римская читательская аудитория все это хорошо бы поняла: там были свои демагоги, увлекавшие толпу.

Аналогичным образом Флавий описывает настроения в бытность его галилейским военачальником: завистливые агитаторы, часто объединявшиеся с известными фарисеями, причиняли ему массу хлопот, — и лишь его добродетель и божественная милость привели его в конце концов к триумфу.

Своего одобрения Флавий удостоивает лишь нескольких народных лидеров из-за их необычайной философии. Перечислим их:

Иоани Креститель. Флавий рассматривает его как великого учителя нравственности (Флавий *Древн* 18.5.2 §§116-119). О какой-либо связи Крестителя с Иисусом не упоминается.

Бавкус. Этот аскет-пустыльник в течение трех лет был наставником самого Флавия (Флавий *Жизнь* 2 §11).

Возможно, *Иисус и его брат Иаков* (Иосиф *Древн* 18.3.3 §§63-64; 20.9.1 §§200-201). Отрывок, посвященный Иисусу, почти наверняка изменен христианами-переписчиками: вряд ли Флавий высказывался о нем до такой степени комплиментарно. Однако брошенное вскользь теплое замечание об Иакове наводит на мысль, что и об Иисусе он мог сказать нечто положительное. Но полной уверенности у нас нет.

Иосиф Флавий — представитель священства и аристократии, стоящий близко к центру иудейского общества. Рассмотрев достаточно подробно его точку зрения, мы можем теперь перейти к другим вариантам иудаизма I в.

2.3. Движения Премудрости. Несколько важных текстов развивают философскую тенденцию, которую мы находим в иудаизме Иосифа Флавия. Эта традиция берет истоки в самой Библии (например, Притч, Екк) и обретает форму у Бен-Сиры (ок. 190 г. н.э.). Бен-Сира изображает Моисеево законодательство кладом мудрости, а священников — ее легитимными хранителями. Тем не менее представления о судьбе и посмертии в ней — довольно саддукейские и чуждые Флавию. Куда ближе к Флавию по этим вопросам (а также в резкой критике египетской религии) стоит Премудрость Соломона (I в. н.э.), — хотя она идет дальше Флавия в своем осмыслении нынешней жизни как всего лишь приготовления к посмертию. Другой важный текст — 4 Макк. Она пытается доказать стоический тезис: благочестивый разум — хозяин страстей. Неудивительно,

что 4 Макк часто приписывали Флавию: ему такой ход мысли пришелся бы очень по душе.

Эта литература достигает апогея у Филона Александрийского (ок. 20 г. до н.э. — 50 г. н.э.), современника Иисуса. Обычно считающийся представителем среднего платонизма, Филон тщательно соединил свою интерпретацию иудейских священных текстов с современными ему философскими течениями, хотя последовательным мыслителем он не был. Филон придает большое значение тому философскому пониманию Бога, которое содержится в Библии. По его мнению, о божественных атрибутах нельзя говорить в принципе, ибо в своей реальной сущности (*to on*) Бог непостижим. Как нельзя заглянуть в солнце, так и нам видны лишь деяния Бога или последствия этих деяний (Филон *О том, что Бог неизменяем* 51-60; *О перемене имен* 7-22). Попытки говорить о Боге, как Он есть, подобны попыткам сотворить Его изображение, что нарушает вторую заповедь Декалога. Из-за непостижимости истинного Бога общение с Ним может протекать лишь через Его манифестации. У Филона эти манифестации (*Logos, Theos, Kyrios*) иногда фигурируют в качестве посредников, а иногда — в качестве аспектов Бога (Филон *О перемене имен* 23-30).

Платонической концепции двух путей познания (наивного и глубинного, поверхностного и реального) у Филона сопутствует представление о двух видах людей и двух видах библейской интерпретации.

Одни люди живут на уровне видимостей. Они истолковывают библейский текст исключительно в его прямом, физическом смысле.

Другие люди — духовные, живущие на уровне истины. Им доступен глубинный, аллегорический смысл текста. Некоторые современные исследователи Филона пытались здесь проводить параллели с учением апостола Павла о том, что духовное обрезание делает физическое обрезание необязательным (и даже разрушительным). Однако сам Филон настаивает: понимание глубинного смысла не освобождает от обязанностей соблюдения заповеди на физическом уровне (*О переселении Авраама* 53).

По-видимому, еврейская литература Премудрости не имела в качестве своего источника какое-то одно движение. Особенно важную роль она играла в Александрии, крупном центре философской мысли. Некоторые из александрийских синагог (или *proseuchai*) даже напоминали философские лекционные залы! Однако не факт, что представители этой иудейской философии были теснее сплочены в некую групповую структуру, чем то было характерно для остальных александрийских иудеев. В любом случае литература Премудрости дошла до многих других регионов, включая некоторые аристократические круги Иудеи.

Впрочем, Филон упоминает о двух конкретных иудейских движениях, которые имеют признаки школ в собственном смысле слова.

Ессеи из Иудеи. Это описание ессеев очень похоже на описание, данное Иосифом Флавием. В своем самом стоическом трактате (*О том, что каждый добродетельный*

свободен) Филон изображает ессеев из «Палестины-Сирии» как приверженцев философского образа жизни, «атлетов добродетели» — из-за их стремления к миролюбию и простоте (88 §13). Он также берет ессеев в качестве лучшего примера иудаизма на практике (Аналогия 1-14).

Терапевты. Это движение в описании Филона имеет еще более выраженные философские черты. Его участники владеют искусством исцелять души и почитают одного Сущего (*to on*). По словам Филона, хотя «род этот живет повсюду, ибо надлежит приобщиться к совершенной добродетели и Элладе и варварам», все же «большие всего их в Египте... особенно же — в окрестностях Александрии», а «лучшие из них собираются отовсюду как бы на родину, в колонию, которая находится у Марсотида озера» (*О созерцательной жизни* 21-22). Они аллегорически толкуют законы, пророческие ораклы и псалмы и соблюдают субботу.

При всем своем внутреннем многообразии литература Премудрости выказывает некую определенную позицию по отношению к миру. Она пытается черпать истину отовсюду, припоса ее в иудаизм. Она пытается доказать: то, что остальные называют Судьбой (или Зевсом, или Перводвигателем философов), есть тот непознаваемый Бог, которого всегда чтит иудей; то, что всякий вдумчивый человек назовет самой превосходной жизнью, можно найти у иудейских ессеев или терапевтов. Эти авторы не противопоставляют себя мировой культуре, — критики иудаизма часто обвиняли иудеев именно в этом! — а видят в иудаизме высшее выражение универсальных устремлений. Это можно найти уже в таких ранних текстах, как *Послание Аристотела*, сохранившихся фрагментах Артапана и Аристотела (III-II вв. до н.э.). Их интеграция иудаизма в мир практически не оставляет места для нескольких дуализмов, характерных для апокалиптики. Не находим в этих текстах мы и мессианской тематики.

2.4. Апокалиптика. Тем не менее многие из так называемых «апокалиптических» текстов обнаруживают некоторые важные особенности традиции Премудрости. Как мы уже отмечали, средоточие апокалиптики — откровение, раскрытие (*apokalypsis*) тайн Бога или какого-то другого небесного существа человеку-пророку. В Книге Даниила (одного из главных апокалиптических прототипов) пророк и его круг, которым ведомы тайны Конца, названы «мудрецами» (Дан 9:22; 11:33-35). По мнению некоторых ученых, апокалиптика отпочковалась именно от библейской литературы Премудрости. В науке есть также мнение, что иудейский гностицизм II в. н.э., в котором группа знает тайны сокрытых реальностей и божественных деяний (а не тайны Конца!), представляет собой интернационализацию или сублимацию апокалиптики.

Перечислим общие особенности апокалиптического мышления.

Убежденность в том, что Бог открыл определенные тайны человечеству. Чтобы текст мог считаться апокалипсисом в строгом смысле слова, он должен содержать божественное откровение пророку. (Впрочем, есть целый ряд

текстов, которые разделяют апокалиптический подход, не будучи сами апокалипсисами по жанру.)

Радикальный временной дуализм: нынешний зоп бедствий и угнетения противопоставляется грядущему зону, владычеству Бога.

Антропологический дуализм: человечество жестко делится на праведников и нечестивцев.

Космический дуализм: добро приписывается Богу, архангелам и всему небесному воинству, а зло и страдания — иерархии враждебных духов.

Широкое использование символов (включая гротескные образы зверей и других явлений, которые открываются пророку). Они указывают на реальности, которые невозможно описать обычным человеческим языком.

Представление о грядущем Суде. На этом Суде нечестивые люди и народы наконец получают заслуженное возмездие.

Старая пророческая тема полной перестановки: те, кто сейчас процветают, смеются и обладают большой властью, будут страдать; напротив, бедствующие получают награду за свое благочестие.

Апокалиптические тексты, как и литературу Премудрости, нельзя возвести к строго конкретной социальной среде. Раньше ученые часто думали, что создатели апокалиптических произведений — социальные маргиналы (лишенные прав, бедные и неграмотные). У таких людей были наиболее очевидные мотивы жаждать нового века. Однако более глубокий анализ апокалиптических текстов и их социального контекста вскрыл целый ряд причин, по которым подобного рода работы могли появляться у разных групп населения. Например, маргинальность движения могла быть сознательной. Эти тексты часто создавались очень образованными людьми, использующими эллинистические и месопотамские мифы. Некоторые авторы (например, авторы кумранских рукописей) могли быть священниками. Хотя вопрос о социальном классе, материальном положении и образовании просто не решается, можно утверждать: апокалиптические движения считали себя праведным Остатком, ожидающим, что Бог оправдает его благочестие в противоположность компатриотам и чужеземцам, нарушавшим божественные заповеди.

Некоторые из основных апокалиптических текстов интересующего нас периода представляют собой части многосоставных произведений. Примеры: *1-я Книга Еноха* (ранние ее части восходят к III в. до н.э.), *Заветы Двенадцати Патриархов*, *Завет Авраама*, *Книга Юбилеев*, *Псалмы Соломона*, *Завет Моисея*, *4-я Книга Ездры*, *2-я Книга Варуха*. Для этих текстов характерны предсказания о будущих событиях, приписанные знаменитым людям (которые суть воспоминания реального автора о прошлом!). Обычно утверждалось, что откровение было некогда изречено, но сокрыто до конца времен (времени написания произведения!).

Тексты из апокалиптически настроенных кругов — практически единственное место, где можно найти четко выраженные мессианские чаяния. Парадоксальным образом, однако, единой мессианской идеи нет: эти надежды отличались большим многообразием. Лишь

один-единственный текст четко выражает надежду на приход царского сына Давидова (*Псалмы Соломона* 17). Остальные тексты ожидают помазанного потомка Левия или Иуды, или же помазанного пророка. Теперь уже очевидно: до возникновения раввинистического иудаизма в последующие века фиксированной мессиянской идеи не существовало.

2.5. Кумранские рукописи. Из широкого круга апокалиптической мысли два корпуса текстов заслуживают особого внимания. Оба они предполагают существование некой сплоченной группы или констелляции групп. Первый корпус — рукописи Мертвого моря. Начало кумранских открытий относится к 1947 г. (в Хирбет-Кумране возле Мертвого моря). К настоящему моменту идентифицировано около 800 документов на еврейском, арамейском и греческом языках. Сюда входят, в частности, следующие тексты:

Около 200 *библейских текстов и их фрагментов*. Не найдена среди кумранских рукописей только Книга Есфирь.

Ранее известные тексты Премудрости и апокалиптические тексты (например, Сир. I Ен и источники *Заветов Двенадцати Патриархов*).

Большое количество *ранее неизвестных текстов*: библейские комментарии, правила общины, поэтические произведения и другие литургические тексты, литература Премудрости, тексты апокалиптической надежды, а также несколько деловых документов. Особняком стоит так называемый «Дамасский документ», который был известен (но не идентифицирован) с начала XX в.

Создается впечатление, что часть этих текстов вышла из какого-то отдельного движения (возможно, претерпевшего развитие со временем). Об истории и идентификации этого движения ученые спорят, но некоторые его основные черты можно вывести из текстов.

Представители этого движения утверждали, что его средоточие составляют священники и что священником же был основатель (Учитель Праведности); движение сформировалось в конфликте с Нечестивым Священником (хасмонейский первосвященник?).

Дуалистическое мировоззрение. Два духа борются за верность со стороны людей. При этом зло в мире вызывает Ангел Тьмы, вождь злых сил.

Праведники должны тщательно исполнять Закон Божий, избегая «искателей скользкого», которые «высматривали бреши» в Законе (CD 1:17-18; 5:20).

Праведники убеждены в близости Конца и прилагают Писание к себе как к тем, кто живет в последние времена.

Ожидание прихода трех помазанников в Конце времен: давидического/царского, священнического и пророческого мессий. Они поведут сынов света на последнюю битву, предшествующую наступлению владычества Божьего.

Ни один из этих текстов не является апокалипсисом в строгом смысле слова, но мировоззрение общины явно апокалиптическое.

Большинство исследователей отождествляют общину, стоящую за кумранскими рукописями, с одной

из ветвей есеевского движения (преимущественно на основании приблизительных сходств в верованиях и обряде инициации). Однако эта теория не объясняет, как и почему Филон и Флавий превратили кумранскую общину в миролюбивую и мироутверждающую группу. Сторонники есеевской теории отвечают, что эти авторы предпочли замолчать дуалистические и апокалиптические настроения есеев. Они, однако, не объясняют, как такая стратегия Филона и Флавия вписывается в их общие тенденции и взгляды.

2.6. Тексты от последователей Иисуса. Еще одну апокалиптическую группу составляют некоторые из последователей Иисуса в первые два поколения после его смерти. Формат статьи не позволяет рассматривать этот сложный вопрос подробно. Как показали недавние исследования, для этой ранней стадии исторического развития некорректно проводить жесткую грань между всеми христианами (понятие, которое за пределами Деян вообще не встречается в I в.) и всеми иудеями. По-видимому, многие ученики Иисуса были глубоко благочестивыми иудеями, которые осмыслили свой иудаизм в свете Иисуса — как Мессии-царя, или помазанного пророка, или Господа (в каком именно смысле?), пророка и т.д.

Конечно, не все так просто. Не все такие иудейские ученики Иисуса были иудеями по рождению. Судя по посланиям Павла, некоторые язычники обратились в иудаизм, чтобы быть более полноценными христианами, тогда как некоторые урожденные иудеи ослабили или оставили соблюдение иудейских обычаев, рассматривая жизнь во Христе как «новое творение» (2 Кор 5:17; Гал 6:15). Притягательность нехристианского иудаизма для многих язычников отмечают некоторые языческие авторы I в. (особенно в Риме), и создается впечатление, что для части язычников первоначальное обращение в веру Павла служило началом обращения в иудаизм. Для таких людей очень трудно подобрать подходящее наименование: иудеохристиане? христианские иудеи? иудейские ученики Иисуса? иудеи или прозелиты?

Точно реконструировать воззрения таких иудейских учеников Иисуса, даже степень их единства и многообразия выяснить чрезвычайно проблематично. Видимо, одни видели в Иисусе преимущественно учителя мудрости (см. например, новозаветное Послание Иакова и апокрифическое *Евангелие от Фомы*), а другие разделяли Павлову веру в близость Конца.

Даже языкохристианские тексты, которые сами по себе не могут считаться первоисточниками по жизни иудейских общин, предоставляют в наше распоряжение ценный ракурс на некоторые направления иудаизма I в. (особенно Иисуса и его учеников, Иоанна Крестителя и его учеников, фарисеев и саддукеев). Наиболее перспективен для изучения в данном отношении двухчастный труд Луки (Лк-Деян), написанный в историческом жанре. Его автор приложил серьезные усилия, чтобы воссоздать обстоятельства, провести важные границы и выделить фазы движения. Поэтому уместно будет кратко резюмировать, как Лука смотрит на различные иудейские течения. Деяния Апостолов также упоминают

Иуду, Февду и египетского пророка, но ничего нового к сведениям Флавия не добавляют.

Лука живет в то время, когда ученики Иисуса уже обособились от иудеев как нации. Однако он старательно пытается воссоздать обстановку времен Иисуса. Сперва он уделяет немало внимания Иоанну Крестителю как учителю нравственности. Его описание в целом неплохо согласуется с описанием, приведенным у Иосифа Флавия. Иисуса Лука изображает как пророка, у которого была особая миссия помогать больным, грешникам и униженным.

В Лк—Деян дан следующий образ фарисеев (несколько отличающийся от описания в Мк, Мф и Ин): Фарисеи уважаемы в народе как учителя.

Фарисеи верят в ангелов и в воскресение мертвых.

Фарисеев волнуют вопросы ритуальной чистоты, соблюдения закона, а также повседневной морали (в частности, они призывают внимательно выбирать себе компанию).

Фарисеи процветают и в целом довольны собой.

Иисус спорит с фарисеями, но это не смертельное противостояние. Их шокирует его компания, но они приглашают его на свои трапезы и уважают его как учителя. Он же не упускает случая, чтобы не покривить их за узколобость и неумелость, но все же считает их праведными людьми, «здоровыми», которым не требуется врач.

Иное дело — саддукеи. Их база — в Иерусалиме; они связаны с первосвященническими кругами, обладают властью, а суд вершат с жестокостью. Они не верят ни в ангелов, ни в воскресение. Именно они, со своими священническими связями и храмовой полицией, арестовали Иисуса и преследовали его учеников.

Любопытно провести сопоставление. Иосиф Флавий смотрит на иудейские течения как иерусалимский аристократ, для которого священническая коллегия, возглавляемая первосвященником, — единственное легитимное руководство. Фарисеи для него обладают уважением из-за возраста своего движения, но от них много хлопот, ибо они популярны в народе. Внешние круги индивидуальных пророков и демагогов не заслуживают ни малейшего доверия. Лука же предлагает взгляд с периферии, с точки зрения среднего человека. И в этом ракурсе уже священнический центр оказывается темным и злобным. Фарисеи опять-таки выглядят уважаемыми, но по большому счету бесполезны. Зато средоточием надежды для простого народа показаны Иоанн Креститель и Иисус, которые для Флавия представляют лишь маргинальный интерес.

2.7. Раввинистическая литература. Раввинистические тексты были созданы в более поздний период, но для понимания иудаизма I века они очень важны. Раввинистическое движение набрало силу к концу II в. н.э. В нем были созданы важные тексты, интерпретирующие заповеди Торы для повседневной жизни и храмового культа (в восстановленном храме?). Эта интерпретация приняла форму:

комментария на библейские тексты («мидраш галаха», конц. II в. н.э.);

систематических и тематических дискуссий относительно соблюдения заповедей под тематическими заголовками («мишна»).

Мишна, отредактированная около 200 г. н.э. Равби Иудой Патриархом, имеет фундаментальное значение для всего раввинистического движения. Иерусалимский и Вавилонский Талмуды (V–VI вв. н.э.) представляют собой комментарии на Мишну. Исследователи этих ранних раввинистических текстов опровергли целый ряд старых представлений. Оказалось, что на них нельзя смотреть как на компендиум традиционных идей. Более того, проблематично говорить о том, что отраженный в них иудаизм — прямой наследник иудаизма фарисейского. Наиболее крупный вклад в изучение данных вопросов внес, начиная с 1960-х гг., американский гебраист Джейкоб Ньюзнер (Neusner). Как показали он и другие ученые, раввинистическое движение представляло собой коалицию групп, переживших великое восстание (66–73 гг. н.э.). Всеохватность Мишны лишь кажущаяся: в реальности она отвечает на вопросы и проблемы своего времени, причем ее иудаизм не признавался многими иудеями II–III вв.

Относительно характера Мишны исследователи спорят. По мнению Ньюзнера, наиболее глубоко исследовавшего этот вопрос, Мишна пытается решить вопрос о том, как должен выглядеть живой иудаизм в отсутствие храма и после неудавшихся восстаний. Элита, создававшая Мишну, интерпретировала иудаизм в русле аристотелевской философии: это была попытка объединить разные стороны жизни в одну широкую и глобальную схему освящения, когда святой была бы не только жизнь священников в храмовых пределах, но и вся жизнь вообще. По-видимому, раввины осознавали, что составляют меньшинство и что «народ земли» не сочувствует их концепции.

Однако как бы ни решать вопрос о цели Мишны, очевидно одно: она — продукт своего времени, а потому ее нельзя напрямую использовать как источник по иудаизму I в. Ее текст в том виде, как он есть, не является прочной основой для исторической реконструкции. Ньюзнер попытался стратифицировать ранние раввинистические предания о фарисеях, — в Мишне они названы «перушим», — выделив в них слои, относящиеся к иудаизму Второго Храма. Его реконструированные фарисеи периода до 70 г. н.э. — относительно небольшое движение, которое устраивает братские трапезы и сосредоточено почти исключительно на вопросах ритуальной чистоты. Однако эта реконструкция находится в некотором противоречии с тем образом фарисеев, который мы находим в более ранних источниках (т.е. у Иосифа Флавия и в Евангелиях).

3. Заключение

Одна из основных проблем современной науки касается вопроса о степени единства и многообразия иудаизма I в. н.э. Ранее ученые обычно считали, что существовал некий официальный иудаизм, руководимый фарисеями или раввинами (вытеснившими слабое и функциональное священство), и что этот иудаизм имел

более-менее универсальное распространение. Однако в последнее время стало ясно, сколь глубоко было многообразие иудейских движений и мировоззрений. В принципе, результат научных изысканий можно было предвидеть: сочетание единства и многообразия. Существовал некий общий иудаизм, в центре которого был храм; священство же оставалось признанной аристократией Земли. Некоторые священники (например, Иосиф Флавий) горячо отстаивали выполнявшуюся ими миссию и верность традиции. Соблюдение Торы предполагалось не только на сугубо религиозных основаниях, но и потому, что она была базовым законом иудейских общин.

Тем не менее в культурную орбиту иудаизма входили самые разные мировоззрения, течения и индивидуальные подходы. Возникли несвященнические группы (возможно, включавшие и некоторых недовольных священников), которые поднимали на знамя ритуальную чистоту и/или удовлетворение требований народа. В каждом поколении были свои собственные харизматические учителя, пророки и мессии. В единую стройную схему все эти группы и их отношение к Писанию и преданию не укладываются. По-разному решались также вопросы классовой борьбы и экономические проблемы, вечные философские вопросы монизма и дуализма, фатума и свободной воли, загробной жизни. По-разному иудеи относились к милитаризму и пацифизму. В ангелов и бесов одни верили, а другие — нет.

При чтении Нового Завета нельзя забывать об этом многообразии. В первую очередь следует остерегаться упрощенных утверждений о том, во что иудеи (как единая группа) могли верить, а во что не могли. Во-вторых, следует понимать, что многообразие существовало и внутри христианского (даже только иудео-христианского) движения. Конфликты, которые мы наблюдали в иудаизме, впоследствии будут характерны для доконстантиновского и послеконстантиновского христианства (т.е. для христианства до и после IV в.): одни христиане ушли в более иудейском направлении, другие в своем понимании Иисуса подверглись сильному влиянию традиции Премудрости (результатом чего стал гностицизм всех мастей), а кое-кто время от времени реанимировал апокалиптические чаяния. Конец века сего. Более того, возрастало противоречие между христианским истеблишментом (священство) и харизматическими пророками.

С учетом глубокого многообразия иудаизма I в. и учения некоторых авторов (например, Филона Александрийского) о существовании божественных посредников, возникает вопрос, нельзя ли считать все раннее христианство (включая паулинистское) в каком-то смысле иудейским. По мнению некоторых ученых это вполне оправданным. Другие возражают, что даже иудейское многообразие I в. имело свои границы и что апостол Павел определенно оказывается за их пределами.

Приходится констатировать, что мы пока слишком мало знаем. Возможно, это самый важный вывод из

проделанного нами обзора. Можно резюмировать содержание текстов и построить гипотезы относительно их взаимосвязи, но количество и качество фактов не позволяют говорить о каких-либо выводах с большой степенью уверенности. Например, мы можем идентифицировать движения Премудрости и апокалиптические движения; можем даже наблюдать логические различия в их ориентации, — но нет уверенности, что одни и те же люди не могли в одних случаях высказываться в апокалиптическом ключе, а в других случаях разрабатывать традицию Премудрости. Нет также уверенности, что каждый отдельно взятый фарисей или ессеи вел себя характерным для своего движения образом. Слишком многое пока остается за пределами нашего познания.

См. также Апокалиптика в Новом Завете; Иудейская диаспора; Эллинистический иудаизм.

Библиография I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (SJSJ 55; Leiden: E. J. Brill, 1997); J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1984); L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* (2 vols.; Minneapolis: Fortress, 1992); R. G. Hall, *Revealed Histories: Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography* (JSPSup 6; Sheffield: JSOT, 1991); R. A. Horsley and J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1983); R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, eds., *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress; Atlanta: Scholars Press, 1986); S. Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (New York: Schocken, 1958 repr.); J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70* (3 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1971); J. Neusner, W. S. Green and E. Frerichs, eds., *Judaisms and Their Messiahs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and The Mishnah* (Philadelphia: Fortress, 1981); P. Sacchi, *Jewish Apocalyptic and Its History* (JSPSup 20; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990); A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988); E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 B.C.—A.D. 66* (London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1992); E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. and ed. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (3 vols. Edinburgh: T & T Clark, 1973-87); M. Smith, «Palestinian Judaism in the First Century», in *Israel: Its Role in Civilization*, ed. M. Davis (New York: JTSA, Harper & Bros., 1956); M. Stone and D. Satran, eds., *Emerging Judaism: Studies on the Fourth and Third Centuries B.C.* (Minneapolis: Fortress, 1989); J. Vander Kam, *The Dead Sea Scrolls Today* (London: SPCK; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994); R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

S. Mason

БОГОСЛУЖЕНИЕ

ПАВЕЛ

Несмотря на отсутствие формального определения относительно смысла богослужения в библейской литературе, можно с уверенностью сказать, что и в эпоху ВЗ, и в эпоху НЗ богослужение брало свое начало в представлении о Боге как о Творце и Спасителе. (Последующие ссылки на Писание по большей части будут принадлежать корпусу посланий Павла). Бог прославляется как Господь Вседержитель, давший миру бытие (Рим 4:17) и как Творец всего сущего (Рим 11:36; 1 Кор 8:6). Бог осуществляет посредством Своего Сына (Кол 1:15-20, см. Сын Божий) и творение и спасение, принимая меры для спасения и восстановления вселенной, с тех пор как она утратила свое первоначальное состояние, и для спасения человечества, запутавшегося в грехе (Рим 5:21; 8:18-23). Словами хвалы прославляется начало новой эпохи примирения с Богом и обновления человека (2 Кор 5:17-21), а Церковь Иисуса рассматривается как пространство избавления от грехов (Еф 1:1-14) и место, где подготавливается и осуществляется деятельность Бога, направленная на спасение (Еф 3:9-10). Область богослужения — это и земля, и небесные сферы, соединенные благодаря воцарившемуся Христу, Который является объединителем небес и земли и благодаря Которому земные молитвы соединяются с небесным богослужением ангельских сил.

Таким образом, ключ к пониманию богослужения в общинах, основанных Павлом, — в его центральных утверждениях, касающихся превосходства божественной благодати, изливаемой на человека и творение, ожидающихся в ней, и определяющей роли, приписываемой Иисусу Христу, распятому и ныне воскресшему, Господу, восшедшему на небеса и получившему божественную славу, — как главе Церкви и Властителю всего творения (Флп 2:6-11; ср. 1 Тим 3:16). Эти тезисы лежат в основе опыта богослужения у Павла, они видны в его словословиях, молитвах и исповеданиях веры, и проявляются в его понимании богослужения, к чему, как он надеется, будут приобщены члены его паствы.

1. Историко-культурный фон служения Павла.
2. Наставления Павла относительно богослужения.

1. Богослужение в других религиях во времена Павла

1.1. Греко-римская религия и культ. Служение Павла осуществлялось в условиях культуры и цивилизации, которая уже долгое время признавала существование богов и богинь и обладала элементарным знанием о божественном (понимаемом как *numen*, т.е. божественное воздействие или сверхъестественное чувство, переживаемое верующими). В древнегреческой культуре божества Гомера и Гесиода воспринимались как высшие существа, связанные с добродетелями и требующие повиновения. Боги составляли сообщество, живущее на горе Олимп и возглавляемое Зевсом, отцом и правителем всех богов. Павел, упоминая в 1 Кор 8:5 богов «на небесах» и богов «на земле», возможно, относил

первых к гомеровскому пантеону, а вторых — к духам, связанным с плодородием или же к обожествляемым царям и правителям.

Центральной идеей традиционной греческой религии была идея о том, что боги являются хранителями правственного порядка и их следует почитать приношениями как в служении, так и в молитве, чтобы обеспечить себе благополучный «жребий» в этом мире и в загробном мире Аида. Умерших ожидала в значительной степени непредсказуемая судьба, что вызывало чувство неопределенности и страха и придавало богослужению в склепах и храмах экзотический характер. Связь культа с природным циклом и желанием получить хороший урожай сделала религиозную практику важной частью повседневной жизни. Однако это лишь увеличивало степень неуверенности в жизни, если урожай погибал и скот был поражаем болезнью. Во многих традиционных религиях присутствовал профилактический элемент — то есть набор разных религиозных священнодействий для того, чтобы отвести болезнь или опасность.

Приход военно-имперской власти Рима сделал необходимым устанавливать связь гомеровского пантеона с национальными стремлениями/верованиями, а позже с правящими императорами. Римский политический гений способствовал развитию чувства долга перед гражданами у государства и осознанию гражданами своих обязанностей. Таким образом, религия осуществляла свои функции в соответствии с реальной этимологией этого слова, поскольку *religare* по-латински означает «соединять» — имеется в виду человек и божество. Религиозные обряды, совершаемые по семейным или общественным поводам, служили этой более масштабной цели. Существовали корпоративные и договорные обязанности, и традиционный и привычный образ жизни был связан с покровительством различных богов и богинь, нося синкретический характер. Осознание неуверенности, неопределенности усиливалось признанием того, что *tyche* («удача», «судьба») лежит в основе всего сущего и что боги зачастую рассматривались суеверными людьми как способные «испортить» чью-либо удачу. Боги домашнего очага (*lares* и *penates*) считались хранителями очага и дома от дурных воздействий или проявлений капризной «судьбы». Потрясающий по своему реализму образ суеверного человека был изображен Теофрастом в его *Характерах* (текст и комментарии см. Martin, 1978, 2:36-28).

Гимны, молитвы, жертвы и приношения, совершаемые по обету, во время праздников и в священных местах, были связаны с различными божествами, к которым обращались как к источникам жизни и благополучия, здоровья (особенно характерен здесь культ Асклепия) и процветания. Помощи и руководства богов искали в таких религиозных центрах, как Дельфы, где оракул, находящийся под властью жрецов Аполлона, указывал направление в делах вопрошающему. Документально зафиксированы хвалебные песнопения, называемые ареталогии и обращенные к таким богам, как Аполлон и Зевс (хорошим примером является известный *Гимн Зевсу* Клеанфа, он цитируется в Martin, 1978, 2:42).

После поражающих воображение завоеваний Александра Македонского в IV веке до н.э. древний мир пережил необратимые изменения. Повсюду жизнь была неодинаковой, и особенно это касалось религиозной активности и богослужения. Определяющую роль стали играть два фактора: (1) После глобального влияния завоеваний Александра и внезапного заката его империи наступил период политической нестабильности. Войны и беспорядки стали причиной расстройности жизни людей в Средиземноморье и Сирийском Ливане. Это способствовало появлению чувства опустошенности, охватившего эллинистическое общество в десятилетия, близкие к началу миссии Павла. (2) Однако существовало более серьезное измерение жизни человека в мире, современном Павлу, которое стало основным непосредственным фактором, повлиявшим на смысл и содержание богослужения.

Греческие ученые привнесли новый взгляд на вселенную, прямо повлиявший на традиционные «гомеровские» представления о богах, живущих на Олимпе. В одно мгновение эти боги оказались бесполезными, равно как и помещение их в границах видимого мира; они были «изгнаны» во внешние, «звездные» области вселенной. После введения астрологами и оккультными учителями этих судьбоносных новшеств в области астрологии и богословия в развитии религии наступил новый этап, характеризующийся главным образом пессимизмом и разочарованием. Поскольку существование персонифицированных богов и богинь либо отрицалось (однако это не было атеизмом в современном философском смысле этого слова), либо «демифологизировалось» (при помощи сведения на нет и разоблачения их личностной идентичности, как это делал Платон), то казалось, что альтернативы нет, и напрашивался печальный вывод, что все в мире произошло случайно. Следующим шагом было помещение богини *Tychē* (Удачи) на трон, освобожденный Зевсом (Плиний *Естественная история* 2.5.22: «Мы настолько зависим от милости случая, что Случай стал нашим богом»). Итак, получалось, что все во вселенной — в земной, подземной и небесной сферах — находится под властью звездных богов, предопределявших жребий человечества. Люди почувствовали себя бессильными и беспомощными, а религия, пользуясь выражением Мюррея, характеризовалась «потерей уверенности».

Однако появлялись надежды, и шли поиски определенных путей выхода, каждый из которых обладал уникальными особенностями, в том числе в области богослужебной практики. Прежде всего, следует назвать обращение к могущественному богу, который был сильнее «фатума», происходившее в мистерияльных религиях, практиковавших тщательно разработанный обряд инициации как неотъемлемую часть празднично-крепительного культа. Во-вторых, культы Сераписа, Изиды и целителя Асклепия, которые обещали, что верующие смогут победить свою «судьбу» и обрести надежду. В третьих, популярным стал образ жизни, характеризующийся самоотречением и аскетизмом: люди стали увлекаться магическими практиками, появилась

стремление к спасению и гармонии с миром вечности, что выражалось и религиозно переживалось в молитвах, ритуалах, таинствах и других практиках — с особым вниманием к тайному знанию, дававшему возможность соединиться с божественным миром и преодолеть пропасть, разделявшую горний и земной миры. Слова Павла в Деян 17:22 об афинских философах могут быть обращены и к более широкому кругу людей, принадлежавших греко-римскому миру: «По всему вижу я, что вы особенно набожны».

1.2. Иудейские практики.

1.2.1. *Храм и домашние ритуалы.* В течение периода, когда Палестина находилась под влиянием Александра Македонского, самым ощутимым изменением в иудейском богослужении стала растущая эллинизация иудейской традиционной культуры. Греческое влияние, особенно ощутимое в образовании и образе мышления, можно было наблюдать в синагогах. Хотя у израильской теократической системы было много проблем, число которых увеличилось во время Маккавейского восстания в середине II в. до н.э., в какой-то момент угроза политической власти исчезла, и культурные изменения в жизни иудеев только способствовали усилению веры в единого Бога и в святость Его дома — Иерусалимского Храма. С этих пор исповедание «одного Бога, одной страны» оказалось укорененным во всех видах литургических молитв.

Иерусалимский храм оставался центром национального богослужения, поскольку (как было сказано) мир иудеев основывался на трехчастном фундаменте из Торы, службы в Храме и раздаяния милостыни (*м. 'Abot* 1:2). Закон был краеугольным камнем иудаизма периода после изгнания, и его центральная роль в богослужении была неизменна. Закон обеспечивал откровение свыше всей полноты истины, и его изучение и повиновение ему было путем к спасению и праведной жизни. Храм являлся средоточием общего богослужения и местом собрания, где проходили церемонии всех ежегодных праздников и торжеств. Последние проходили по предписанию Закона и были обязательны для всех иудеев, живущих в Израиле и в рассеянии. Только три великих праздника, связанных с паломничеством (Пасха, Пятидесятница и Праздник кущей), нужно было соблюдать в Святой земле. Следствием этих предписаний было то, что все законопослушные иудеи приходили в Иерусалим, чтобы принять участие в этих праздниках (см. Деян 2:5-11; и что касается Павла, Деян 20:16).

Существенной частью иудейского образа жизни являлось соблюдение субботы. Седьмой день творения особо почитался как драгоценный дар Бога Его народу и как время радости. День субботний часто воспринимался как образ будущего века, а также как знак особого статуса иудеев как на народ, занимающий среди других наций исключительное положение. В домашнем благочестии большое значение придавалось приготавлению к субботнему дню, обязанность, лежащая на иудейской женщине как на матери и жене, что особенно проявлялось в зажигании субботнего

светильника, символизировавшего ее роль в создании образца благочестивой жизни.

Во время Пасхи этот мотив приготовлений проявлялся с особенной силой в торжественном избавлении от закваски как прелюдии к пасхальному обряду, когда в доме и у очага допускался только пресный хлеб (см. употребление Павлом образов, связанных с закваской и опресноками в 1 Кор 5:1-13). Праздник Пасхи был воспоминанием об избавлении Израиля из-под власти Египта, когда каждый иудей лично переживал и проживал этот событие в любую эпоху с надеждой на Мессию, который придет, чтобы освободить Израиль (т. *Pesah*. 16). Обе эти идеи воспоминания и ожидания оказались отраженными в рассуждении Павла о Вечере Господней, помещенной в контекст Пасхи (1 Кор 11:17-34).

Ежегодный День Искупления был в действительности постом, детали которого были разработаны в мишантском трактате *Yoma*, восходящем к Лев 16. Павел мало использует подобный язык, за исключением отрывка из Рим 3:24-26, который может являться отредактированной формой иудеохристианского символа веры (более подробно см. Martin 1989, 81-89).

Из Кол 2:16, 23 видно, что Павел знает то, как религиозные практики, отчасти иудейские, отчасти языческие, могут исказить те моменты вероучения, которые для него являлись существенными. Использование Павлом идей и идии храмового культа неизменно обогащалось новыми смыслами, что дало важные результаты. Храм стал новым храмом, местом пребывания Бога, т.е. Церковью (Еф 2:21), телом Христовым (1 Кор 3:16-17) и обителью Духа (см. Святой Дух). Таким образом, «жертвенная» фразеология теперь оказалась связана с служением Духу (Рим 12:1-2) и с яркими выражениями, описывающими пожертвования для апостольской миссии (Флп 4:18-20) и собирание пожертвований для иерусалимских бедняков (2 Кор 8-9); об изобилии религиозных терминов, помещенных теперь в новый контекст, см. комментарий).

1.2.2. *Синагога*. Два основных места, где совершалось иудейское богослужение, — это Храм и дом. Что касается последней категории, то следует помнить, что христианских церковных зданий не существовало до IV века. До этого времени верующие христиане собирались для богослужения в своих домах. Самые ранние свидетельства этой практики есть в описаниях собраний в Деян 2:42, 46-47; 16:15, 34, 40; 20:7-12, и это засвидетельствованная черта домашних церквей, основанных Павлом (см. Кол 4:15-16; Флм 2, ср. Рим 16:5; см. Церковь).

Третьим местом, где осуществлялось богослужение иудеев, была синагога. Будучи местом совершения тех многих вещей, которые характеризовали иудейскую общественную жизнь и деятельность в I веке н.э. — то есть игравшая роль школы, суда и городского форума — синагога происходила (как предполагается) от одного из исторических аспектов иудаизма — традиционного места встречи для молитвы в субботу или в другие установленные дни в неделе, особенно — в базарные дни. Формат богослужения известен главным образом

из поздних источников, поскольку иудейские старейшины/авторитеты систематизировали и разработали синагогальное богослужение и институты с целью сохранения национальных традиций. Однако, даже если ни в одном из современных этому периоду документов не содержится подробных описаний богослужения, некоторые ценные сведения можно обнаружить в Лк 4:15-21 и Деян 13:13-43. Три элемента составляли уникальность синагогального богослужения: славословия, молитва и поучение. В связи с тем, что часто высказываются предположения о том, что Павлово понимание богослужения включает в себя вышеупомянутые черты, имеет смысл более подробно рассмотреть три эти компонента.

Славословие. Совместные славословия открывали богослужение. Позднее талмудическое правило звучит следующим образом: «Мы должны всегда сначала произнести славословия, а затем молиться». Это правило также отражено в синагогальной литургии, в утренней молитве *'Aleinu*: «Наш долг — хвалить Бога за все». Таким образом, богослужение обращено к Богу Завета, который заключил его с Израилем, как к Творцу всего сущего и Единственного, к Тому, Кто достоин быть прославляемым своим народом.

Молитва. Синагогальные молитвы можно разделить на две части. Первая часть включает в себя два особых компонента. *Yōsēr* (что означает «тот, кто создает») развивает тему Бога-Творца, тогда как *'Ahābā* (слово, обозначающее любовь) связана с фактом любви Бога к Израилю и необходимостью ответной любви к Нему. В молитвах, подобных этим, Бог «благословен», то есть Его имени воздается слава и честь с последующим хвалебным перечислением Его свойств и личности. И поэтому: «Благословен Ты, Господи, Который избрал Израиль народ Твой в любви». В письмах Павла во вступлении деяния Бога часто объявляются поводом для прославления и дополнительной причиной для произнесения благословения (2 Кор 1:3-7; Еф 1:3-10) тем, что позволяет теме письма развиваться в основной его части. Отчасти причиной такого риторического приема было стремление обеспечить расположение читателей, приглашая их присоединиться к славословиям. Такое вступление также служило напоминанием, что письма Павла предназначались для публичного прочтения, когда общины собирались в домах для богослужения и других дел (см. 1 Кор 5:3-5; Кол 4:16; 1 Фес 5:27; Флм 2).

В синагогальном богослужении сразу же за этими молитвами следовал иудейский символ веры, *Shema*, являвшийся одновременно исповеданием веры и радостным благословением. Название *Shema* восходит к началу вероисповедания во Втор 6:4: «*Слышай (šema')* Израиль: Господь Бог наш, Господь один есть». Слово «единый» подчеркивает единство и исключительность бытия Бога, что всегда было в центре иудейской религии. Этот эпитет приобретает особую значимость в богослужении — когда он заимствуется и развивается в богословии Павла (Рим 3:30; 1 Кор 8:6; 12:5; Гал 3:20; ср. 1 Тим 2:5) и доксологии (Рим 11:36; Флп 2:9-11).

(О спорах Павла вокруг иудейского монотеизма, взятого им за основу его христологии, см. Hurtado; см. Бог).

Вторая часть синагогальных молитв начинается с напоминания о том, что обетования Божьи несомненны и верны. Это напоминание отражено в молитве, озаглавленной «Верен и тверд» (ср. 2 Кор 1:18-22, где Павел использует убежденность в верности как апологетический ход; а в Рим 3:4; 2 Кор 11:31; Гал 16:20 он апеллирует к этому же свойству Бога в доксологической форме). В этот переходный момент богослужения начальник синагоги призывает члена собрания совершить первую часть богослужения, то есть Восемнадцать Благословений (*šēmtōneh 'ešrēh*), прославляющую личность Бога благословениями, в которых вспоминаются все Его благодеяния и милости в отношении Израиля. Восемнадцать Благословений охватывают широкий спектр тем. Они частично являются славословиями, частично молитвой за нуждающихся в помощи (изгнанников, судей, членов советов старейшин и начальствующих в народе). В корпусе Посланий Павла параллели этой молитве можно найти в Первом Послании к Тимофею 2:1-4, а также во взглядах Павла относительно властей и стабильного социального устройства (Рим 13:1-7; Кол 3:18-4:6; ср. 2 Фес 3:6-13).

Поучение. После завершения молитв служба приобретает такой ход и такую форму, которые и составляют ее уникальный характер. Ведь иудеи сами называли синагогу «домом поучения» (*bêt hamidrāš*), поскольку нет ничего более характерного для иудейского богослужения, чем его акцент на чтении и толковании Писания. Поучение преподавалось двумя путями. Сначала Закон и Пророки читались членами собрания, всходящими на кафедру для участия в процессе чтения. Исторически сложилось так, что не все находящиеся на богослужении понимали древнееврейский язык, и поэтому переводчик переводил чтения Писания на родной для некоторых присутствовавших язык, обычно арамейский. Затем следовала проповедь, основанная на прочитанных отрывках (ср. Лк 4:20-21; Деян 13:15-16; 1 Тим 4:13, 16 об обязанностях, лежащих на пастыре, поставленном Павлом). Любой человек в собрании, которого считали способным на это, приглашался произнести проповедь, как это было в описанных случаях в Назарете и Антиохии Писидийской. Богослужение завершалось благословением и произнесением всеми собравшимися «аминь!» (что подтверждается в 1 Кор 14:16; 2 Кор 1:20) для подтверждения истинности всего того, что сообщалось в богослужении верующим. Слово согласия произносилось и употреблялось в соответствии с уже существовавшей ветхозаветной практикой (ср. Неем 5:13).

Вопрос о том, употреблялось ли в палестинских синагогах псалмопение, до сих пор не решен (Bradshaw, 22-24), по крайней мере, ясных свидетельств по этому поводу не существует. Предполагалось (Hengel, 78-79), что в отличие от эллинистических синагог в диаспоре, где факт псалмопения подтвержден Филоном, о чем он упоминает, когда говорит о секте трапезитов (Vit. Cont. 80), а также в Кумране (1QS 10:9; 1QH 11:3-4; но

в иудейских синагогах пение запрещалось фарисеями. Они могли рассматривать эту практику как еретическую, потому что она осуществлялась группами верующих, которых они считали отклоняющимися от чистоты учения. Напротив, одно из описаний у Павла «зачаточного» христианского богослужения (в Коринфе) сообщает об использовании религиозного песнопения, «гимна» (*psalmos*), приносимого каждым верующим в собрание (1 Кор 14:26; ср. Еф 5:19-20; Кол 3:16-17).

Если считать точную этимологию определяющим фактором, то слово *psalmos* предполагает произведение, сходные по структуре с библейской Псалтирью, заголовки которой в Септуагинте передаются как *psalmoi* (ср. Лк 24:44). Однако нельзя с уверенностью утверждать, что в эллинистической среде Коринфа слово *psalmos* соответствовало псалмам Септуагинты, и в любом случае «гимн», упомянутый в 1 Кор 14:26, скорее всего, представлял собой результат творчества современных Павлу одаренных членов Церкви. Очевидно, что подобные произведения неслись (как в 1 Кор 14:15), хотя в отрывках из Послания к Колоссянам (3:16) и Ефесянам (5:19) подчеркивается, что песнопение должно находить отклик «в сердце» и быть искренним выражением внутреннего благочестия, а не просто бездумным повторением славословных формул. Музыкальные инструменты, упомянутые в 13-й главе Первого Послания к Коринфянам, по всей видимости, не употреблялись в богослужении первых христиан (см. Smith).

В заключение мы обратимся к вопросу об иудейских праздниках. Безусловно, суббота занимала господствующее положение в недельном цикле, будучи днем воспоминания о завершении творческой деятельности Бога и о событиях в истории спасения народа Израиля (Втор 5:12-15). Замена иудейского седьмого дня христианским «первым днем» недели представляет собой сложную проблему, поскольку, по-видимому, этот переход от празднования субботы происходил очень медленно. Тем не менее с уверенностью можно утверждать, что мотив воспоминания (Исх 20:8) сменился мотивом ликования, что являлось прямым следствием осознания того, что Иисус сотворил «в первый день»: Он воскрес к новой жизни и разделил трапезу со Своими учениками как живой Господь (ср. рассказы Евангелий о явлениях Христа после воскресения и сообщение *Евангелия евреев* о том, что Господь сказал Иакову: «Брат мой, ешь твой хлеб, ибо Сын Человеческий восстал из среды спящих»). Насколько позволяют понять свидетельства Павла, жители Коринфа собирались в «первый день недели», что также подразумевало сбор денег для нужд общины. Предположение Дж. Херинг о том, что первый день недели был днем раздачи милостыни, не нашло широкого признания (Héring, 183). Более вероятно, что Павел придает светскому дню богословский подтекст, отдавая должное этому дню как «дню Господню», также как он называет Господню вечерю-агапу «Трапезой Господней» (1 Кор 10:21; см. Rordorf, 274-75).

Согласно Деян 20:7-12 верующие в Троаде собирались «в первый день недели» для участия в общей трапезе и для того, чтобы послушать проповедь Павла.

Очевидно, что собрание проходило в вечернее время, потому что (1) юноша Евтих, сидя на окне, был охвачен сном и (2) прерванная ранее речь Павла продолжалась до рассвета. Более поздние процессы, происходившие в Церкви после смерти Павла, дают веские основания считать этот праздничный день началом нового эры (Вар. 15.9; *Дидакхе* 14.1; Откр 1:10) и говорят о том факте, что время совершения богослужения переместилось на раннее утро (в переписке Траяна и Плиния [*Письма* 10.96] сообщается, что *synaxis* (собрание) совершалось перед рассветом), возможно, для того чтобы прославить рассвет, используя христологические образы (ср. раннехристианский гимн «Hail, gladdening light») («О, радость приносящий свет» (англ.), англиканский литургический гимн; представляет собой вольное переложение древнехристианского греческого гимна «Свет радости», церковно-славянский вариант — песнопение вечерни «Свете тихий». — Прим. ред.).

Итак, рассказ Деян 20:7-12 играет едва ли не определяющую роль в эволюции христианского богослужения, а именно: он демонстрирует образец двухчастного ночного богослужения, куда входят проповедь и преломление хлеба, *missa catechumenorum*, на которую допускались все желающие, и следующая за ней *missa fidelium* («месса (или литургия) оглашаемых/научаемых» и «месса (или литургия) верных» — традиционное деление главного богослужения большинства христианских церквей. — Прим. ред.), предназначенная только для верных — что в середине II века (Иуст. I Ап I 66) стало общепринятой нормой. Двухчастная структура, состоящая из литургии Слова и литургии «верхней комнаты», как ее иногда называют (т.е. Евхаристической), восходит к своему прообразу, описанному в 20 главе Деяний Апостолов и в Первом Послании к Коринфянам (главы 11–14). Первая часть происходит непосредственно из синагогального богослужения, а вторая есть результат развития евхаристической традиции (1 Кор 11:23–26), унаследованной Павлом и переданной жителям Коринфа.

2. Наставления Павла относительно богослужения

Не существует ни систематизированного изложения того, что в понимании Павла являлось устойчивейшей богослужебной практикой, ни какого-либо набора предписаний, аналогичного более поздним богослужебным книгам. Наставления Павла относительно богослужения рассредоточены по всем его письмам, и несмотря на некоторые предположения о том, что он выбрал части установленного образца богослужения (см. смелую попытку Куминга реконструировать «новозаветный» чип богослужения), никаких однозначных предписаний на этот счет Павел не дает. Нечто похожее на указания можно увидеть в Первом Послании к Фессалоникийцам, где отрывок 5:16–24 организован в виде коротких предложений и где каждый стих-предложение может пониматься как богослужебные предписания. Данная гипотеза о «систематизации», впервые выдвинутая Дж. М. Робинсоном, была разработана Мартином (Martin, 1975, 135–38) и до сих пор частично принимается Хиллом (Hill, 119–20). Но также

важны замечания и возражения, сделанные Брэдшоу (Bradshaw, 30–55).

В 1 Фес 5:16–22 мы видим короткие и продуманные конструкции предложения. Глагол стоит на последнем месте, также заметно преобладание слов, начинающихся в греческом с буквы «пи», что создает таким образом ритмический рисунок. Также заслуживает внимания и порядок следования этих предложений. В начале помещен призыв к молитвенной радости («всегда радуйтесь»). Молитва и благодарение связаны между собой — эта связь восходит к синагогальному богослужению. Христианам рекомендуется дать Духу полную свободу для действия, особенно в отношении осуществления практики пророчеств (ср. *Дидакхе* 10.7), однако их предупреждают о том, что следует испытывать духов. Самое главное — ничего неподобающего не должно проникать в общину, что подразумевало контроль над теряющими устойчивость богослужебными практиками. Завершает предполагаемый «церковный устав» всеобъемлющая молитва для всей общины (1 Фес 5:23) и выражение уверенности в Боге (1 Фес 5:24).

Вполне очевидно, что параллели данному отрывку обнаруживаются в 14-й главе Первого Послания к Коринфянам, где связаны между собой славословия и «воспевание гимнов» и упоминается молитва и благодарение (1 Кор 13:18). В обоих отрывках говорится о необходимости контроля над пророчествующими и говорящими «в духе», особенно над женщинами-пророчицами (1 Кор 14:34–36). И в обоих отрывках преобладает забота о благочинности богослужения (1 Кор 14:40).

Для упрощения систематизации Павлом богослужения можно использовать более простые рубрики: (1) свидетельства об употреблении литургических компонентов в богослужении его церквей; (2) указания назидательного характера, направленные против тех элементов, в которых Павел видит злоупотребления или искажения; (3) реконструкция его понимания богослужения на основании данных, разбросанных по его письмам. Эти вопросы неотделимы друг от друга и будут рассмотрены далее.

2.1. Свидетельства, касающиеся форм богослужения и его словесного содержания. На этом этапе обзора нам будет нужно понять то, каким образом Павел встраивал уже сформированные литургические элементы и аллюзии в эпистолярную «ткань» своих произведений (см. 2.1.1 и 2.1.2). Мы надеемся показать в дальнейшем, что Павел делал это для того, чтобы наладить взаимопонимание со своими читателями, которые не всегда были благорасположены к апостолу, его миссии и его учению. Когда Павел обнаруживает свое знакомство с общепринятым вероисповеданием или гимном, он немедленно стремился продемонстрировать согласие с ним, даже если находил нужным исправить традицию, чтобы обратить внимание читателей на какой-либо вопрос или же привести его в соответствие со своей позицией. Однако другую возможную причину цитирования Павлом элементов богослужения можно усмотреть в предназначении, которое сам Павел видел в своих письмах.

Письма Павла были его *alter ego*, компенсирующие его вынужденное отсутствие и передающие непосредственное влияние его личности тем, кому расстояние или обстоятельства не позволяли увидеться с апостолом (ср. 1 Кор 5:1-12; Кол 2:5). Соединение в его письмах гимнов, молитв, элементов крещальных и катехизических проповедей позволяло снова почувствовать живое присутствие Павла его читателям, которые, очевидно, часто полагали, что апостол забыл их (2 Кор; Флп) или оставил их (1 Фес).

2.1.1. *Традиционные богослужебные элементы.* Одно из наиболее очевидных указаний на то, что Павел прибегал к литургической традиции, содержится в 1 Кор 16:22. Странно звучащее в данном контексте слово *maranatha* было бы непонятно как грекоязычному жителю Коринфа, так и современному читателю. Однако это выражение помещено в текст без какого-либо комментария, перевода или применения. Само его значение представляет собой предмет спора для ученых — возможны два варианта перевода — либо «Господь придет», либо «Господи, гряди!». В современной лингвистической дискуссии (см. Fitzmyer) большинство исследователей отдает предпочтение второму варианту (как в Откр 22:20). Употребление призыва, извлеченного из арамейской молитвы, может получить удовлетворительное объяснение только на основании предположения о том, что эти слова были частью литургического словаря древних палестинских или двуязычных христианских общин. Это выражение попало в литургию *Дидахе* (10,6) как часть благодарственной молитвы за Трапезу Господню (подобную функцию оно могло выполнять в окончании 1 Кор 16:22-24; см. Borkmann и A. T. Robinson). Очевидно, что данное выражение употреблялось в то время в богослужебной практике Коринфа, ведь по каким еще причинам Павел стал бы умышленно смущать своих читателей непонятным словосочетанием? Присутствие этого древнего призыва в литургической практике проливает свет на то, каким образом иудео-христиане молились Господу. Перед нами пример самой древней записанной христианской молитвы, в которой Господу, Главе Церкви, воздаются высшие почести и дается указание на то, что культ сконцентрирован на Нем. Молитва также свидетельствует о том, что те, кто прежде призывали имя ветхозаветного Бога во время синагогальной литургии, теперь могут приложить этот же божественный титул к Иисусу-Мессии.

Устойчивое выражение «призывающий имя Господне» также было обозначением, использовавшимся для описания посвященности верующих (Рим 10:12-17) и самоидентификации Церкви (1 Кор 1:2) как сообщества людей, молящихся Господу Иисусу (ср. 2 Кор 12:1-10; Деян 7:55-60; 9:14; 22:16). Молитвы, обращенные к Иисусу или произносимые во имя Иисуса, с легкостью объединялись парадоксальным, на первый взгляд, образом, однако в окружении Павла явно сохранялось напряжение, хотя в письмах Павла присутствуют некоторые попытки согласования строгого монотеизма

и богослужения, обращенного к воскресшему Господу (ср. Флп 2:9-11).

Павел также выстраивает в ряд в своих посланиях «трехчленные» сочетания «молитва-славословие-вероисповедание» (напр., 2 Кор 1:20-21; 1 Кор 12:4-11; Еф 4:4-6), также как и божественные лица в Троице (это триадологическое богословие было сформулировано позже) связывались с различными функциями и видами служения. В Еф 1:3-14 в одном из вариантов текста присутствует такая тринитарная конструкция, когда про Отца говорится, что Он избирает верующих, Его Возлюбленный Сын совершает дело искупления, а Святой Дух удостоверяет спасение, теперь доступное человеческому опыту через принятие Его печати (Еф 4:30; ср. 2 Кор 1:20-22; 5:5).

Обычные формы молитв и славословий, встречающиеся в основном во вступительных главах Павловых посланий, интенсивно изучались (см. Schubert; O'Brien). Исследователи единодушны в том, что Павел использовал эти литургические формы для обоснования дальнейшего содержания письма и для того, чтобы обеспечить дружеские отношения с читателями (греч. *philophronesis* [филофронесис (греч. «дружелюбие») — одно из трех основных требований (наряду с гомилией и парусией), которое содержалось в греческом античном эпистолярном искусстве, предполагавшее, что каждое искусно написанное письмо должно свидетельствовать о добром отношении автора к адресату. — *Прим. ред.*)). Лингвистические данные, такие как соединение частей, употребление относительных местоимений и риторических изысканий (напр., Еф 1:6 — «похвалу славы благодати Своей»), свидетельствуют об активном использовании Павлом литургического языка (см., напр., 2 Кор 1:3; Кол 1:9-14; Еф 1:3-14; 1:15-23; относительно греческих форм благословения Бога см. Bradshaw, 44-45).

2.1.2. *Гимны и исповедания веры.* Хорошо известно, что Павел имел обыкновение прерывать последовательность изложения мысли в своих письмах вставками, представляющими собой отрывки из гимнов и вероисповедальных формул, и существуют определенные критерии, с помощью которых можно обнаружить наличие цитат в тексте посланий. Хотя в последнее время у данной концепции (о том, что Павел цитирует в своих письмах гимны, части поэтических произведений и вероисповедальных формул) появилось несколько противников (см. Lash), основные выводы, сделанные Э. Стауффером (Staufner, 338-39) и О. Кульманном в результате их плодотворной дискуссии (и недавно дополненные монографией Дайхгребера), остаются до последнего времени неоспоренными. Необычная и возвышенная лексика, использование таких риторических элементов, как частицы, относительные местоимения и фигуры речи, возможные варианты рассмотрения предполагаемых цитат обособленно, вне контекста посланий — все эти признаки свидетельствуют о том, что Павел привлекал в свои тексты традиционные формы для того, чтобы усилить риторическую привлекательность своих писаний (см., например, Флп 2:6-11 в сравнении с Флп 2:1-4, 12-13) и чтобы «история Христа»

служила примером для нравственного поведения (см. 2 Кор 8:9, и снова в контексте щедрой милостыни и служения).

Самые яркие примеры такой цитации можно найти в Флп 2:6-11; Кол 1:15-20; 1 Тим 3:16 (совсем недавно они были объединены и изучены Фоулом). Помимо увещательной функции данных цитат исследователи отмечают, что гимны проливают свет на то, каким был христианский культ в церквях Павла.

Главный мотив гимнов — это искупительная деятельность Христа во вселенских масштабах, Главы Церкви, Который пришел от Бога и как Бог. Он восстановил гармонию во вселенной благодаря своей смерти и воскресению, объединив таким образом отделенные друг от друга небеса и землю (и поэтому исполнив чаяния греко-римской религии, как отмечалось ранее), что стало причиной Его триумфа, признанного как сатанинскими силами в аду, так и небесными силами (и, следовательно, объединило разрозненные части вселенной под его властью). Два акцента — на предсуществовании Христа с Богом-Отцом и на Его роль в деле творения, а также на грядущей в конце времен Его победе над всеми враждебными силами, особенно над «стихиями мира» (*stoicheia tou kosmoi*, Кол 2:8, 20), были нужны для того, чтобы уверить Церковь в том, что никакая враждебная сила неспособна разделить Бога и мир (Рим 8:38-39). Проблема, о которой идет речь в этих гимнических и вероисповедальных цитатах, касается владычества Христа (Рим 10:9-10; Флп 2:11), и она была вызвана гностическим дуализмом, в рамках которого разные части вселенной являлись чуждыми и враждебными друг другу (см. Гностицизм). Представление о правлении Бога через посредство Христа, теперь сформулированное и прославленное в песнопениях и исповеданиях веры, было ответом христиан Богу. Павел привнес в богослужение принципиально новые мотивы: (1) показал, что дело искупления и примирения человека с Богом совершилось в акте любви на кресте, а не путем простого вселенского повеления; (2) избавил церковь, члены которой пели эти гимны и произносили эти исповедания, от ложного сознания собственной окончательной победы, отрицавшей непрекращающуюся реальность присутствия зла, как будто все в мире уже совершилось (см. Эсхатология). Вместо этого ложного ощущения Павел вводит эсхатологическое понятие «еще не совершившегося» (1 Кор 15:20-28) и настаивает на том, что «гимны триумфа», присутствующие в богослужении, должны сдерживаться реалистической оценкой продолжающейся борьбы в процессе ожидания будущего Царства, уже начавшегося, но еще не полностью и не до конца достигнутого. Некоторые признаки напряженного состояния ожидания и борьбы присутствуют и в сотериологии Павла, и некоторые из его «предупреждающих сигналов» при решении проблем, связанных с организацией богослужения, направлены на этот ложный акцент излишнего ликования, обнаруживающийся только, когда богослужение становится слишком восторженным и ничем не сдерживаемым, как это было в Коринфе (1 Кор 4:8; 12-14).

Одним из примеров гимнографии Павла (в Еф 5:14) может служить напоминание о том, что не все формы богослужения строго теоцентричны и направлены на славословие Бога. В этом стихе внимания заслуживают вводные слова «посему сказано», которые выглядят так, как будто они специально подготавливают читателя к цитированию знакомого им отрывка (не встречающегося больше нигде ни в НЗ, ни в ВЗ). Стиль этих стихов, обладающих колеблющимся троихенским ритмом и риторически оформленных, благодаря чему окончания первых двух стихов гармонически сочетаются между собой, свидетельствует о том, что перед нами тщательно продуманный по композиции гимн. Однако он обращен к верующим, вероятно, новообращенным или недавно крещеным, с тем, чтобы побудить их к действию и снабдить обетованием просвещения благодаря Христу. Идиоматические выражения, связанные с понятиями парами пробуждения/сна, воскресения/смерти, а также света/тьмы, указывают на их принадлежность обрядам посвящения, которые сопровождался этими стихами. Эти слова раскрывали и закрепляли значение крещения в умах неофитов.

2.1.3. Крещение. Осознание значимости крещения, безусловно, было важной чертой в катехизических поучениях, преподаваемых новообращенным и полноправным членам Церкви в общинах, основанных Павлом. Иногда (как это было в Коринфе) существовала необходимость разоблачить заблуждения людей, обладающих неверными представлениями относительно практики крещения (1 Кор 1:13-17; 10:1-17; 15:29). В большинстве случаев Павел считает, что реальность воздействия крещения не требует доказательств, и на основании этого развивает свою мысль (Рим 6:1-14; Кол 2:12). Крещение, которое для Павла есть исполненный веры и покорный отклик на Благою весть (Рим 1:16; 10:9-10), воспринималось апостолом как средство для вхождения в новый Израиль, сходное по своей роли с обрезанием в контексте веры (Рим 2:27-29; 1 Кор 7:19; Кол 2:11-12). Вполне естественно понимать в таком же ключе и 1 Кор 12:13 и Гал 3:27. Членство в сообществе избранных достигалось посредством обряда посвящения, где использовалась вода как символ просвещения и инициации. Павел, таким образом, мог основывать свое этическое учение на реальности и действительности полученного его читателями крещения (Рим 6:15; 13:14; Кол 3:10; ср. также Еф 4:24). В крещении происходит отождествление крещаемых с Христом в Его смерти и новой жизни, что находит воплощение в призыве «умирать ежедневно» (2 Кор 4:11-12). В крещении Павел видит подлинное таинство, через которое действует сам Бог (Кол 2:12). Бог «просецирует» на верующих спасительную действенность Христовой смерти и воскресения, в которых они умирают и воскресают, и вводит их в область небесной жизни (Гал 2:19-21), где грех побежден (Рим 6:7, 9-11). С этого момента христианин должен выполнять то, что требует от него крещение (Рим 6:12-14), подобно тому, как обрезанный иудей должен был «сделать добрым» свое обрезание с помощью повиновения Закону. В связи с этим важности

исповедания веры при крещении (Рим 10:9-10; Еф 5:25-27) придается особое значение. Однако акт крещения может оказаться искаженным, если к нему применены гностические элементы и отсутствуют нравственные требования. Предупреждения относительно подобных опасностей Павел приводит в 10-й главе Первого Послания к Коринфянам.

2.1.4. Вечеря Господня. Павел воспринимает и обогащает несколько традиций, связанных с ритуальной трапезой (см. Вечеря Господня), которая совершалась во исполнение повеления Господа вспоминать событие, когда он «ночью был предан на смерть» (1 Кор 11:23). На более раннем этапе развития (т.е. времени до Павла) Вечеря выглядела как ужин, состоящий из следующих элементов: общая трапеза, восходящая к трапезным обычаям некоторых иудейских братств и предположительно включающая в себя иудейские молитвы о благословении еды и питья (с христианским акцентом, отраженным в *Дидахе* 9-10). Христиане, взяв хлеб и чашу по образцу вечери в Сионской горнице, вспоминали служение и смерть Господа, сказавшего «сие творите в Мое воспоминание». Простой обряд, устремленный к будущей надежде о пришествии Царства Божьего. Непосредственной реакцией Павла на возникшую в Коринфе социальную проблему было стремление обогатить и применить эти фундаментальные идеи в таком направлении, чтобы отделить трапезы любви (общие трапезы, агапы) от более важной евхаристической службы. Причина этой меры заключалась в искажениях евхаристии, имевших место в Коринфе, где потребление слишком большого количества еды и питья приводило к излишествам, а позднее прибытие неимущих верующих лишало их участия в общей трапезе (1 Кор 11:17-22). Разделения внутри общины привели к разрушению общности (*koinōnia*) и отказу принимать друг друга как подобает христианам (1 Кор 11:18-19, ср. 1 Кор 1:10-11; 3:3-4, 21). Павел пытается преодолеть возникшую неурядицу повторным напоминанием о «едином хлебе», который олицетворяет «единое тело» (1 Кор 10:16-17) и показывает, благодаря чему «единство в теле и крови» Господа звучит как погребальный звон над духом разделения и эгоистического стремления удовлетворить собственные интересы.

В трактовке Павла присутствует мотив «вспоминания» (1 Кор 11:24-25). Апостол продолжает развивать интерпретацию этого мотива, когда говорит о том, что «когда вы едите хлеб и пьете чашу... смерть Господню возвещаете». Надежда на будущее также подчеркивается и выражена в фразе «доколе Он придет» (1 Кор 11:26). Оба эти мотива у Павла следует понимать в контексте новой Пасхи — Христа (ср. 1 Кор 5:1-8), как усиление сотериологического акцента на смерть Христа за людские грехи (1 Кор 15:3-5; Рим 5:1-10; 2 Кор 5:18-21; Гал 3:13), которая являлась искуплением большим, нежели исход и освобождение Израиля от власти Египта, и одновременно напоминание эсхатологического характера о том, что конец еще не наступил (1 Кор 15:20-28), но наступит в пришествии Господа (1 Кор 16:22; см. Эсхатология). Это пришествие ознаменуется окончательным

наступлением и ее предвосхищение происходит в тот момент, когда Он посещает свой народ во время евхаристической трапезы.

2.2. Меры, предпринятые Павлом для исправления злоупотреблений и искажений. В наставлениях Павла относительно богослужения необычно то, что некоторые представления и практики в его церквях вынуждали его вводить ряд «запретительных мер» с перспективой дальнейшего исправления и реформирования богослужения. «Контрмеры» Павла распадаются на две категории.

Во-первых, Павел брал определенные тексты вероисповедального и гимнографического характера и подвергал их редактированию до тех пор, пока не убеждался в том, что они подходят для того, чтобы стать частью его наставлений в письмах. Такие прибавления, как «даже до смерти, и смерти крестной» в Флп 2:8, и слова *Церковь* в Кол 1:18, чтобы придать дополнительный смысл фразе «Он есть глава тела», — свидетельствуют об интенсивном характере этих исправлений, привнесенных для того, чтобы подчеркнуть центральное место креста в христианском учении и противостоять любым гностическим элементам. В отрывке вероисповедного характера в Рим 3:24-26 редактирование Павлом иудео-христианской «искупительной формулы» не вызывает сомнений — апостол сделал это с целью подчеркнуть универсальную природу веры.

В случае с Коринфом Павел выступил против нестабильности ситуации, когда богослужение стало совершенно дезорганизованным и было искажено чертами, вызывавшими порицание апостола. Задачей Павла было (1) обуздать чрезмерность и излишества в богослужении, вызванные ложными представлениями о «дарах духовных» (1 Кор 12:1-3; см. Святой Дух) и «реализованной» эсхатологией, отрицавшей грядущий конец мира и основывавшейся на ошибочном мнении о том, что Царство Божье уже осуществилось здесь, на земле, во всей полноте (1 Кор 4:8; 15:20-28); (2) принять меры для сохранения благопристойности, для сдерживания ничем не ограниченной и не получающей должной интерпретации глоссолатрии, возвести пророчество на уровень «высокого служения» и ничем не контролируемые и чуждые христианскому духу изречения пророчеств в собрании (более подробный комментарий см. в Martin, 1984, главы 5-7).

2.3. Корректировки Павла. Павел стремился решить проблемы, возникшие в Коринфе, прежде всего указанием на позитивные элементы в христианском богослужении. В основном он делал это, используя три критерия для испытания даров духа (*charismata*), которые реализовывались на богослужебных собраниях (ср. Dunn, 293-97; Martin, 1982, 194-200). Этими критериями были:

1) Прочные связи между преданиями об историческом Иисусе и восприятием Христа воскресшего личным опытом (1 Кор 12:1-3), которое делало крест средоточием веры (1 Кор 5:6-7; 11:26) и указывало на то, что Церковь всегда живет в промежутке между двумя пришествиями Господа и в состоянии еще не

осуществленного ожидания, которое исполнится только при втором пришествии и при окончательном наступлении Царства. В период времени между двумя этими событиями верующие имеют Святого Духа, который постоянно пребывает с ними и нисходит на них во время богослужения (1 Кор 3:16-17; 6:19; 12:3), и Его пребывание есть первое следствие грядущего спасения, обещанного, но еще не реализованного до конца. Павлу несвойственен такой взгляд на крещение, который предполагает знание об уже «приобретенном» воскресении, поскольку тогда этот взгляд отрицал бы надежду на будущее воскресение (Флп 3:10-15).

2) Верховенство любви (греч. *agapē*; из 116 раз, когда это слово встречается в НЗ, 75 относятся к корпусу посланий Павла) подразумевает то, что любые духовные начинания подчиняются силе, которая есть Божий дар во Христе (Рим 5:1-10; 2 Кор 5:14) и которая должна регулировать и направлять все тенденции и внешние формы богослужения путем, согласующимся с божественным характером и устройством жизни вверенных ему людей (Еф 5:1-2).

3) Целью богослужения является назидание (греч. *oikodomē*), которое для Павла есть нечто большее, чем просто состояние утешения или же экстатический опыт. Напротив, *oikodomē* (в 1 Кор 14:3, 12, 17, 26; ср. 1 Кор 12:7) — это решительная попытка открыть волю Бога о жизни людей, о жизни наших ближних в не меньшей степени, чем о нашей собственной жизни (1 Кор 8:9; 10:33; Рим 15:2 в контексте литургической вставки Рим 15:5-6; Флп 2:3-4 в контексте помещенного рядом гимна Флп 2:6-11). На богослужении верующие должны активно молиться о благе всей Церкви и таким образом славить Бога (1 Кор 10:31) и наслаждаться Его присутствием, вместе с тем вспоминая, что Бог действительно присутствует среди верующих как Судья и как Податель благодати (1 Кор 14:25; ср. 1 Кор 5:3-5; 11:29-32; 16:22).

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Сказанное о богослужении на материале Павловых Посланий (см. Богослужение) применимо и к другим новозаветным текстам. Основываясь на традициях веры и иудейских обычаях, христианское богомыслие и хвала Богу выражались в исповедании Его Творцом и Искупителем. Бог прославляется как всевышний Владыка, чье «да будет...» привело мир к бытию (Евр 1:3; Откр 4:11) через посредство космического Христа (Евр 1:2; Ин 1:3) и чьей волей животворится вселенная (Откр 4:11; ср. Кол 1:15-18). Бог послал Христа спасти и восстановить падшее творение. В Откр 5:9-14 эта радость выражается в виде песни, а космический фон новой эпохи, которой положил начало Христос, описан в Песни о звезде Игнатия Антиохийского (Игнатий,

Ефессянам 19:1-3; об этом тексте как гимне Христу см. Lohmeyer, 64; с дальнейшими комментариями в Martin, 1997, 10-13). Лаконичное вероисповедание 1 Петр 1:20 повествует о Воплощении и Искуплении в контексте Христовой жертвы (1 Петр 1:18-19) и победы (1 Петр 3:21-22). Хвала обращена к Богу Израилеву, который есть Отец Иисуса Христа (1 Петр 1:3) и Отец всем, кто уповает на Него (1 Петр 1:17; Евр 2:10-13; 1 Ин 1:3; 2:1, 13; 3:1) и стал частью нового творения, славы Его милость (Иак 1:18) в гимнах и богослужении (Откр 1:12-18; 19:10; 22:8-9; о подобных текстах, которые запрещают поклоняться ангелам — ибо поклонение подобает лишь Единому Богу — см. Stuckenburch). Далее мы рассмотрим особенности раннехристианского богослужения (от новозаветной эпохи до середины II века) на материале этих и других новозаветных текстов, а также мужей апостольских.

1. Проблемы.
2. Метод и подходы.
3. Павлово наследие.
4. Свидетельства из Сирии-Палестины.
5. Ось Рим — Малая Азия.
6. Иоанновы особенности и их влияние.
7. Некоторые выводы.

1. Проблемы

Как и к Павловым Посланиям, к 1 Петр, Евр, Иак и Откр применялся формализм, причем с аналогичными результатами: ряд отрывков содержат богослужебные формы и фрагменты. Более того, согласно некоторым гипотезам, некоторые новозаветные книги целиком возникли в литургическом контексте, включив ряд богослужебных указаний. В результате весь подход подвергся широкой критике за «панлитургизм» и неуместную уверенность в способности «выявлять в Новом Завете отзвуки литургии даже там, где ничего литургического с виду не заметно» (Moule, 1961, 7; ср. Dunn, 1990, §36). «Подводные камни» хорошо видны на следующем примере. Отталкиваясь от пасхального празднования, которое может лежать в основе чина в «Апостольском предании» Ипполита Римского (ок. 215 н.э., Рим), Мэсси Шеперд (Shepherd, 1960) выдвинул гипотезу, что композиция Откр следует чину разработанной крещальной литургии, включающей вопросы, приговорительные посты, подводящие к инициации, а также чтения из Закона, Пророков и Евангелия с пением псалмов и крещальной свхастией. Помимо дискуссионного вопроса о том, насколько все эти элементы просматриваются даже у Ипполита, очень сомнительно, что весь Апокалипсис — транскрипт пасхального ритуала инициации, составленный как комментарий к богослужению. Или, например, Фрэнк Лесли Кросс предположил, что 1 Петр включает целую крещальную литургию, — но его реконструкция носит не менее художественный и проблематичный характер.

Однако если не впадать в крайности, отнюдь не исключено, что в некоторые новозаветные тексты вошли какие-то гимны и вероисповедания, крещальные образы и напоминания, евхаристические молитвы и катехетические инструкции. Это не означает, что мы

должны видеть литургику повсюду, но анализ литературной, стилистической или контекстуальной формы ряда отрывков вполне может показать для них правдоподобное «место в жизни» (*Sitz im Leben*) в церковном богослужении.

При попытке определить на основании новозаветных текстов, каким было богослужение в христианских общинах, нас подстерегают и два других подводных камня. Во-первых, опасность гармонизации. В случае с Павловыми материалами многообразие общин нам не очень мешало: в культурном плане эти общины могли быть разными, но как минимум их объединяла верность Павлу; разброс в датировках между посланиями также незначительный. С новозаветными текстами, о которых мы говорим в данной статье, ситуация иная: разные культуры, разные интересы, разная проблематика, не говоря уже о том, что даже жанры текстов разные (деяния, послания, апокалипсис). Соединяя здесь разные богослужебные стили, обычаи и богословские подходы в единую цельную картину, мы рискуем получить «кашу». Может выйти совершенно ложная гармонизация, которая только исказит факты и создаст ошибочное впечатление. Поэтому в нашей дальнейшей попытке синтеза мы все время будем помнить эту методологическую оговорку и не будем пытаться слишком подробно очертить единый литургический строй позднеапостольского периода (см. Cullmann, 7-36; Bradshaw, 1992, 37).

Другая опасность упомянута в книге Пола Брэдишоу «Поиск истоков христианского богослужения», где уже из одного заглавия видна гипотетичность любых подобных реконструкций и опасность поздних проекций, когда мы слишком легко исходим в наших предположениях из более поздних литургий. Такая метода характерна, например, для знаменитой монографии Ханса Лицмана «Месса и вечера Господня» (1926; англ. пер. 1953, 1978), где автор идет от служебников к более фрагментарным и спорным свидетельствам. Затея небесмысленная, но может создать ложное впечатление, что христианская литургия развивалась линейным образом и каждый этап можно с уверенностью проследить.

2. Метод и подходы

Заслуга Лицмана состоит в том, что он уделит внимание тому, как различались особенности богослужения в зависимости от территории. Скажем, он обращал внимание, где какой служебник создан, используя ту же методу, какую использовал приблизительно одновременно с ним Вальтер Бауэр (1934). Некоторые аспекты в подходе Бауэра и Лицмана можно критиковать (см. Turner; T. A. Robinson), но критики становится меньше, когда аналогичный акцент на значимость географии отмечается у Б. Х. Стритера. Ведь не приходится отрицать, что христианство очень быстро и широко распространилось от сирийского Леванта до крупных городов вроде Рима и прилегающих территорий в греко-римских провинциях.

Естественно, особенности христианской жизни и богослужения (да и богословия) варьировались от места

к месту. К сожалению, мы не всегда знаем, где именно были созданы те или иные тексты, а потому подчас приходится довольствоваться гипотезами (если не домыслами), — однако многообразие учения и ожидаемого образа жизни, как они засвидетельствованы в поздних новозаветных текстах и у мужей апостольских, есть несомненный факт. Таким образом, эволюция разного стиля и обычаев богослужения вполне понятна. Кстати говоря, тесная взаимосвязь веры и богослужения есть проявление принципа *lex orandi, lex credendi* (молитва человека выражает его верования). Далее мы подробно увидим эту взаимосвязь на примерах.

Функциональность такого подхода будет, мы надеемся, очевидна, и он тоньше, чем брать тексты по отдельности и/или в канонической последовательности. Вместо этого можно было бы пойти по стопам Хельмута Кёстера и Джеймса Робинсона с их гипотетическими траекториями развития: скажем, проследить, как менялось понимание крещения от послепятидесятнической церкви до общин Игнатия Антиохийского, Иустина Мученика и маркионовых собраний (II век). Однако здесь тот минус, что развитие ранней литургической практики может (ошибочно) показаться постепенной эволюцией. На самом же деле местные условия в регионах часто способствовали развитию или искажению богослужения ничуть не меньше, чем возникновение «ереси и ортодоксии». Так продолжалось до второй половины или конца II века, когда стало доминировать «нормативное христианство» (термин Хультгрена), понимаясь именно в качестве нормативного в свете ранних вероисповедных формулировок и «правил веры». В каждом случае элементы, рассматриваемые как нормативные, сформировались в контексте местных условий и под влиянием местных проблем.

3. Павлово наследие

О том, какая картина богослужения вырисовывается из Павловых писем, см. выше статью Богослужение. Коротко говоря, в Павловых общинах возникла необходимость регулировать использование духовных даров, — иначе, как в Коринфе, на службах возникали хаос и беспорядок. Решая эти проблемы, Павел оглядывался на сотериологический парадокс «уже — еще не». Верующие ныне пребывают в сфере Бога, где владычество Христа исповедуется во время богослужения (1 Кор 12:3). Однако полнота избавления осуществится лишь в будущем, при парусии, когда окончательно установится Царство Божие (1 Кор 15:28). Именно в этом контексте следует рассматривать богослужебный возглас «действительно, Бог — между вами» (1 Кор 14:25): он объединяет подлинность спасения в настоящем и его реализацию в конце времен, когда свершится воскресение мертвых (1 Кор 15:42). В межвременье необходима любовь и благодарность за Божий промысел во Христе, и необходимо созидать церковь, тело верующих (1 Кор 14:3, 12, 17, 26; 1 Кор 12:7).

Мысли, которые Павел высказывает в письмах коринфянам, повторяются и в более поздних его тек-

стах — Послании к Римлянам (если оно его последнее послание, то это последняя литературная рефлексия), а также Пастырских посланий. Посланиях к Колоссянам и Ефессянам (или они суть разработка его идей его учениками). Как и следует ожидать, со временем появляются новые акценты: ситуации-то меняются. В частности, заметна необходимость консолидировать «церковь Бога Живого, столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15), и свидетельство церкви оберегается от лжеучителей, которые отрицают будущее воскресение. Так, в крещальных исповеданиях (2 Тим 2:11-13; Тит 3:4-7), иногда предлагаемых формулой «верно слово», и христологических гимнах (напр., 1 Тим 3:16; после слов «признано всеми») Павлово благовестие утверждается как заслуживающее всякого приятия (1 Тим 1:15). Этому сопутствуют ключевые учения о Едином Боге и едином посреднике (1 Тим 2:5-7) — характерная для Павла вещь. В этих письмах неоднократно встречается иудеохристианский молитвенный язык (напр., 1 Тим 1:17). Он отчасти демонстрирует память об иудейских корнях церкви и отчасти утверждает иудейскую веру в благость божественного творения (ср. молитву основанную на Пс 24:1, в 1 Тим 4:4-5).

Крещальные учения в Кол и Еф остаются предметом оживленной дискуссии среди экзегетов. Основная проблема состоит в следующем: отходят ли они от важного для Павла различия между спасением нынешним и будущим (при парусии) (ср. Рим 5:9-10; 6:1-14). Согласно Кол, христиане уже «имеют искупление» (Кол 1:12-14), уже примирены с Богом (Кол 1:21-22); гимн 1:15-20 славит полноту восстановления гармонии между вселенной и волей Творца, усмирение злых сил (Кол 2:15). Через крещение верующие уже вошли в космическое торжество Христа (Кол 2:12-13), причем автор не делает эксплицитных оговорок о незавершенности до парусии. Однако эсхатологическая нотка звучит, хотя и приглушенно, в Кол 3:3, и можно с полным правом утверждать, что в данном отношении Кол отражает длинную паулинистическую традицию.

Сложнее обстоит дело с Еф. Имплитный крещальный контекст Еф 1:13-14, где выражение «печать Духа» обозначает личное крещение (Lampe), хотя и предполагает будущее обладание спасением, все же акцентирует надежду церкви в настоящем (Еф 2:1-10; 5:14). Заметно также, что скорую парусию уже не ждут. Согласно Еф 2:6, верующих Бог уже «воскресил с ним (Мессией) и посадил на небесах», где начал свое царственное владычество Христос (Еф 1:22-23, видимо, исповедание веры). Автор славит владычество Христа в возвышенных иератических категориях, заимствованных из литургических идиом азийских церквей. Вполне возможно, что апокалиптика, связанная с возвращением Христа с небес, отсутствует в Еф из-за цели этого произведения (более доксология, чем назидание или полемика). Такие особенности литургического языка породили концепцию церкви уже торжествующей и трансцендентной в своей небесной славе. О церкви упоминается даже в исповедании веры (Еф 4:4-5), словно церковь провозглашает веру в саму себя. (Впоследствии об этом

напрямую будет сказано в Апостольском символе веры: «Верую... в единую святую, соборную и апостольскую церковь».) Церковь стоит на прочном апостольском основании (Еф 2:20; 3:5).

4. Свидетельства из Сирии-Палестины

4.1. Иерусалим. Деяния Апостолов приводят сведения о церковной жизни и обычаях в Святом Иерусалиме, Святой Земле и сирийской провинции от Дамаска до Антиохии (Деян 8:1; 9:19; 11:19-29; 13:1-3). К сожалению, довольно сложно понять, что в этих сообщениях отражает реальные факты, а что — идеализацию, на которую Лука сознательно пошел в богословских целях. Видимо, истина находится где-то посередине. Если считать, что Лука хотел чему-то научить читателей (см. Haenchen, 103-110; Marshall, 33), то естественно предположить, что автор не просто постальгирует о «золотом веке» церкви, но указывает современникам на определенные образцы. При этом он использует достоверные, с его точки зрения, показания очевидцев (Лк 1:1-4; Деян 1:1): какой была жизнь в начале, когда Дух сошел на новое творение Божие. Он призывает вернуться *ad fontes*, к самым истокам церкви, но при этом как бы актуализирует прошлое для настоящего. Скажем, описывая богослужение первоначальной церкви, Лука предлагает христианам жить так же, как первое поколение: обрести Духа Святого (Деян 4:31; 13:1-3), который даст великую свободу и радость (Деян 2:46-47), и верность апостольским нормам (Деян 2:42).

Инициация в общинную жизнь осуществляется через крещение — основано на ритуальных омовениях в иудаизмах, как магистральном, так и сектантских (Кумран, терапевты) — во имя Иисуса (Деян 2:38). Эта практика распространялась вместе с христианством, охватив учеников в Самарии (Деян 8:12) Кесарии (Деян 10:47-48), Дамаске (Деян 9:18), а также более отдаленных регионах вроде полосы Газа (Деян 8:36; «западный» текст Деян 8:37 содержит краткий крещальный диалог — вопрос и ответ). Инициация «во имя» Иисуса (Христа), видимо, означала исповедание его как мессианского главы новой общины, а также места которое люди обретали в этой мессианской группе как знака принесенной Иисусом новой эпохи. Богословие крещения подробно не разрабатывается, хотя в Деян 19:1-7 отмечена проблема: как быть с людьми, которые знали лишь крещение Иоанново. Если Деян 10 (крещение и обречение Духа в доме Корнелия) отражает некую языкохристианскую Пятидесятницу (ср. Lampe, гл. 5; Dunn, 1970, 80-82; 1975, 154-156), то крещение учеников Иоанна, сопровождаемое наложением рук, даром языков и пророчества, вполне могло показывать читателям Луки, как «ученики» полностью становятся верующими в Иисуса как Господа.

Создается впечатление, что Лука дает картинку богослужебной/общинной жизни в Иерусалиме (см. особенно Деян 2:41-47; 4:32-35) как своего рода идеальные сцены, обличающие более поздний отход от «апостольской простоты». Среди особенностей первоначальной общины, обретенных в духовной радости

Пятидесятницы (Деян 2:26//Пс 16:8-11; ср. Деян 2:46), мы видим прежде всего хвалу: как в иерусалимском Храме (Деян 3:1-10), так и в частных помещениях (Деян 1:3; 2:46; 9:11, 36-43; 10:1-8, 24; 12:12). Люди молились о наставлении (Деян 1:23-25), о мужестве перед лицом угроз и опасностей (Деян 4:23-31), хотя упоминание о «молитвах» в Деян 2:42 наводит на мысль, что христиане сохраняли верность иудейскому храмовому богослужению (см. Dugmore).

Деян 2:42: «И пребывали они постоянно в учении апостолов и в общении, в преломлении хлеба и в молитвах». Обычно толкователи считают, что под «учением апостолов» имеется в виду катехетическое наставление, а под «общением» — общая жизнь в целом или, более конкретно, материальный вклад, который ожидался (но не требовался) от каждого (Деян 4:32; 5:1-11; Иеремияс одно время считал, что под *κοινωνία* имеется в виду приношение, но впоследствии передула; см. Cullmann, 120). «Преломление хлеба» — иудейское обозначение трапезы. Видимо, такая трапеза была социальным общинным событием: совместная еда как знак взаимной любви (отсюда термин *agapē*, см. Иуд 12, где лжеучителя — «пятно на вечерах любви»; ср. 2 Петр 2:13, если вместо *apatais* читать *agapai*; см. Bauckham, 1983; Игнатий, *Послание к Смирникам* 8:2; *Деяния Павла и Феклы* 5, 25 — отсюда видно, как практика сохранилась в последующие десятилетия). Если *Дидакхе* 9-10 содержит текст молитв на трапезах любви (см. ниже, 4.2), можно видеть, как понимались такие встречи и как агаты служили прелюдией к Евхаристии жертвы Господней (*Дидакхе* 14:1; возможно, это также показывает, что в 1 Кор 11:17-22 описан ритуал приготовления к более торжественной трапезе, о которой идет речь в 1 Кор 11:23-26).

Следует особо упомянуть молитвенный призыв *maranatha* (оставлен непереуведенным в транскрипции с арамейского в 1 Кор 16:22; *Дидакхе* 10:6). По-видимому, здесь перед нами древнейший образец молитвы, за одним возможным исключением в виде надписи на иерусалимском оссуарии, которая гласит: «Иисус, да восстанет [покойщийся здесь]» (т. е. Иисус призывается как Владыка воскресения) (так Gustafsson, NTS 3 [1956-1957] 65-69, но это чтение надписи оспаривается; см. J. P. Kane, PEQ, 1971, 103-108). *Maranatha* — это не одно слово, а два (видимо, *māranā' tā'*) (Fitzmyer). Переводится оно как «Господь наш, гряди!» и призывает Господа (т. е. Иисуса) присутствовать то ли на Евхаристии (Cullmann), то ли при Эсхатоне. Существующие свидетельства не позволяют сделать ясный выбор в пользу одной из этих двух возможностей: *Дидакхе* 10:6 входит в литургическую трапезу, а Откр 22:20 («гряди, Господи Иисусе») похоже на вариант *maranatha* и носит эсхатологический характер. Впрочем, эти толкования, возможно, не исключают друг друга. Важно здесь существование культа (сколь угодно минимального), где Христос уже призывался в молитвах. Это предвосхищало более поздние и более разработанные инвокации и гимны.

Если Послания Иакова и Иуды отражают раннее иудеохристианство, мы обладаем более широкой кар-

тиной. Иуд выделяется полновесной литургической концовкой (Иуд 24-25). Так одно из самых ранних новозаветных посланий, вышедшее из среды палестинского христианства, позволяет нам хотя бы мельком увидеть, как христиане молились о своих нуждах (см. Bauckham). Идиомы в этой молитве четко соответствуют общинным нуждам: общине угрожали антиномисты (Иуд 4), а также апостасия своих собственных членов (Иуд 3, 22; см. Martin and Chester, 80-81). Связь с давидическим наследием, которое олицетворяет святое семейство (Иуд 1), и катехетические апостольские предания (Иуд 17) выказывают сходство с ситуацией, отраженной в *Дидакхе*. Учительство пророков и руководителей ограждает от чрезмерного увлечения экзистенциальным опытом и излишнего доверия непосредственному духовному пантию (Иуд 8; см. Martin and Chester, 83-84).

Послание Иакова вполне может включать ранние иудейские традиции (см. Davids), восходящие к палестинским общинам. Возможно, такие традиции и учения были занесены в Антиохию Сирийскую, где редактор переработал их, создав Иак в его нынешнем виде — на отличном греческом языке и с литературными изысками. Литургические обычаи, видимо, отражают именно такой двойной контекст и делают упор на молитву в вере (Иак 1:6), особенно молитву старших об исцелении (Иак 5:13-16), — необходимо, однако, исповедание и покаяние, а также помазание елеем (о помазании елеем см. Martin, 1993, 124-126). В церкви существуют учителя (Иак 3:1-12), но учителя предупреждаются об опасности излишне увлечься экзистенциальной речью (см. Martin, 1988, 103, 123-124). «Доброе имя» (Иак 2:7) — имя, призываемое при крещении. Возможно, в Иак 2:2-3 также отражено существование церковного/синагогального «привратника», который в более поздней церкви назывался словом *ostiarus* (см. Cabanis, 1954, 29).

4.2. Антиохия — Сирия. Об общинах северной части Сиро-Палестины у нас больше информации. Как показывают современные исследования, там были созданы некоторые новозаветные тексты (Послание Иакова в окончательной редакции и Евангелие от Матфея), а также *Дидакхе* и письма Игнатия. Интересно, что первые три из этих текстов используют источник Q (гипотетический сборник речений Иисуса, который большинство современных ученых считают одним из основных источников Мф и Лк). Со времен Стриттера, Антиохию называют в качестве наиболее вероятного места, где был составлен и введен в обращение Q. (В последнее время завоевала также авторитет гипотеза, что источник Q был создан в Галилее. См. работы Дж. Рида и Дж. Клоппенборга. — Прим. ред.)

Между тем вышеупомянутые три документа относятся к разным литературным категориям. Мф — это «Евангелие» (Мф 1:1). *Дидакхе* — своего рода церковный «устав общины», включивший в себя более ранние традиции «Двух Путьей» (*Дидакхе* 1:6//Варнава 18-20). Иак обычно относят к паренезе (см. Dibelius, 3), но редактор придал ему риторическую форму «послания» с надписанием (Иак 1:1) и эпистолярной концовкой

(Иак 5:12-20). Впрочем, у Мф, Иак и *Дидахе* есть также немало общего (см. Shepherd, 1956), и все они, наряду с Q (см. Martin), видимо, были созданы в одном и том же географическом регионе — в районе Антиохии-па-Оренте.

Перечислим некоторые особенности богослужения этих общин. (1) Большое значение придается роли учителя, причем учителям подобает респект (Мф 13:52; *Дидахе* 4:14; 13:2; 15:2; Иак 3) — с оговоркой, что не стоит поспешно рваться в учителя (Мф 23:1-12; Иак 3:1). (2) Если в Деян крещение совершается просто во имя (Господа) Иисуса, то здесь уже во имя «Отца и Сына, и Святого Духа» (Мф 28:18-20; *Дидахе* 7:1-3; упоминание Иак 2:7 о «добром имени», нарекаемом над мессианскими верующими, может содержать аллюзию на крещение). (3) Молитвы, чьи формулировки и идиомы многим обязаны иудейскому синагогальному богослужению (Мф 6:7-13, куда входит молитва «Отче наш»; см. Charlesworth), даны в матфеевской форме в *Дидахе* 8:2-3 с указанием молиться так трижды в день. В Иак 1:13-16 использование молитвы рассматривается как пастырский вопрос. Все документы подчеркивают важность совместной молитвы Богу как Отцу (Мф 5:16; 6:9; 16:17; *Дидахе* 9:1; 10:1; Иак 1:17, 27; 5:13-18), а также важность взаимного прощения как пути к примирению и отпущению грехов (Мф 5:21-26; 6:12, 14-15; 18:21-22, 35; *Дидахе* 1:4; 2:7; 4:3-4; 14:1-3; Иак 2:8; 4:11; 5:16, 19-20). Подлинному богослужению сопутствуют пост и милостыня (Мф 6:1-4, 16-18; *Дидахе* 1:5-6; 4:5-8; 7:4; 8:1-3; 13:3-7; Иак 1:27; 2:15-16 о дающим нуждающимся). (4) Красной нитью через эти тексты проходит исповедание веры в Единого Бога (одна из особенностей иудеохристианства, взятая из иудейской молитвы *Шема* — Втор 6:4; Мф 19:17; 22:37; 23:9; *Дидахе* 6:3 против идолопоклонства; Иак 2:19).

(5) Особое внимание уделяется совершению Евхаристии, причем в центре службы стоят слова, сказанные на тайной вечере (Мф 26:26-29). В целом, эти речения Господни соответствуют марковской формулировке за тем существенным исключением, что слова о чаше расширены, увязывая «кровь Завета» (в чаше) с прощением грехов («...за многих изливаемая для отпущения грехов»). По одной из гипотез, евангелист, в общине которого проблема покаяния стояла остро, по богословским причинам перенес обетование о прощении из марковского рассказа об Иоанне Крестителе (Мк 1:4; ср. однако Мф 3:4-6) в свое повествование о тайной вечере. Он хотел потеснее соотнести прощение с приближающейся смертью Господа. Эти мотивы жертвоприношения у Мф можно увязать с *Дидахе* 14:1-3, где, скорее всего, имеется в виду именно воскресная Евхаристия церкви (тогда как в *Дидахе* 9-10 речь идет об агапах). В *Дидахе* 9-10 нет аллюзии на смерть Господа (если только она не присутствует в 9:3 в слове *klasma*, «преломленный хлеб», но оно, видимо, взято из не-евхаристического контекста вроде Ин 6), и за образец взяты иудейские благословения после трапезы («биркат га-мазон»; см. подробнее Jasper and Cuming, 9-10), — хотя в 9:5 и присутствует слово *eucharistia*. Фраза в 10:1

(«после насыщения [пищей]...») предполагает утоление буквального физического голода, а не указывает на сакраментологическую реальность.

Вопрос, Впрочем, окончательно не решен (см. Srawley, 18-25; Bradshaw, 1992, 132-137 относительно разных мнений). Можно лишь осторожно заключить, что Мф и *Дидахе* показывают глубокую укорененность литургии в иудейском богословии Завета, а обычаи братских трапез и торжественного празднования связаны с синагогальной службой и иудейскими благословениями после трапез; у Мф Иисус в данном контексте говорит о своей искупительной жертве. *Дидахе* 14 упоминает об этом лишь вскользь, в своей аллюзии на «жертву» (ср. Мал 1:11, 14).

Дидахе 10:6 содержит следующий текст в диалогической форме:

«Да придет благодать и да преидет мир сей.
Осанна Богу Давидову!
Если кто свят, пусть приходит!
Но кто не [свят], пусть покается.
Маранафа!
Аминь» (цит. по пер. А. Сидорова).

(В контексте упоминается также о проверке, кто достоин или не достоин участвовать в трапезе: ср. *Дидахе* 9:5 и 1 Кор 11:27-34; 16:22-23; см. Borgkamm, 1969; J. A. T. Robinson.) *Дидахе* 10:6 предполагает близость Суда, связанную с близостью Господа к своему народу. Он приходит к ним и встречает кающихся милостью, в предвосхищении своего явления в последний день (*Дидахе* 16:7-8; ср. Мф 24:30), — эсхатологическая нота, звучащая в Мф 26:29 и частая в Иак 5:7-11. Однако именно чувство присутствия живого Господа говорит нечто важное о богослужении этих сирийских христиан: богослужение как встреча с Христом воскресшим, который приходит к собранным во имя его (Мф 18:20; 28:20; ср. *Евангелие от Фомы* 30; также 77). Поэтому они призывают к нему: «Осанна!», то есть «Спаси сейчас!»; «Благословен Грядущий во имя Господне! Осанна в вышних» (Мф 21:9).

У Игнатия Антиохийского мы находим ту же мысль: «Где Иисус Христос, там вселенская церковь» (*Послание Смирнянам* 8:2), — Господь приходит к своему народу, воспевающему через Христа гимны Отцу (Игн. Ант., *Еф* 4:2) и распознающему его обитание в них (Игн. Ант., *Еф* 15:3) как в «членах Сына» Божьего (Игн. Ант., *Еф* 4:2). Чуть раньше в 4-й главе сказано: «Вашим единомыслием и согласной любовью Иисус Христос воспевается». Тем самым Христос не только посредник, но и объект гимнической хвалы (так Kroll, 19; Bauer, 1924, 204). Хотя Игнатий упоминает особенности литургии, — особенно унисон, гармонию, правильную «музыкальную» тональность (так Dölger, 127), — чтобы подчеркнуть необходимость церковного единства и послушания церковным руководителям (Игн. Ант., *Еф* 5:3), богослужение по-прежнему христоцентрично.

Образцы Игнатиевых гимнов можно видеть в его письме *Еф*. 7:2 (Kroll, 20 указывает на семитскую окраску, возвышенный стиль, антилитургические предложения, их взаимосвязь, предполагая здесь отрывок из

гимнического вероисповедания: ср. Norden, 256-257). Так, мы читаем:

«[Есть] один врач,
телесный и духовный,
рожденный и не рожденный,
Бог по плоти, истинная жизнь в смерти,
от Марии и от Бога,
сперва подверженный, а потом не подверженный
страданию,
Иисус Христос, Господь наш»
(Еф 7:2)

Эта антидетическая структура, которую мы находим также в гомилии Мелитона, развивается в тексте чуть дальше (гл. 19). Автор объясняет «безмолвие» (15:2), в котором свершились три тайны: действие Марии, рождение и смерть Господа. Господь был открыт «эонам» (ср. Bultmann, 1:177) и с явлением его звезды, которая осияла «неизреченным светом» небеса и которую восславили созвездия, начался новый век. «Когда Бог явился по-человечески для обновления жизни вечной», вся вселенная заколебалась, и сама смерть была разрушена.

По-видимому, эта хвала победе и владычеству Христа воспевалась, — подобно тому, как сами планеты и созвездия составили хор (ср. Игн. Ант., Еф 19:2). Ср. у Игнатия в Послании Римлянам: «Вы образуете хор любви, воспевая Отцу во Христе Иисусе» (2:2).

Сходный материал, похожий на исповедание, мы находим у Игнатия в полемике с докстами (напр., *Трлп* 9:1-2; ср. *Смиф* 1:1-3:3), и его также можно представить в стихотворной форме (так Norden, 266). Согласно этому христологическому тексту, Христос «родился, ел и пил... был осужден при Понтии Пилате» (ср. Апостольский символ веры), «был распят и умер ввиду небесных, земных и преисподних» (ср. Флп 2:10) и «воскрес из мертвых». Все эти события соединяются наречием «истинно» и закладывают основание для «истинной» жизни в воскресении.

Вероисповедания и гимны у Игнатия имеют отчасти полемическую цель, но они отчасти проливают свет на богослужение в общинах, которым он писал. Видно, что он глубоко опасался распада общин, расколов в церквах. Отсюда, в частности, призывы сплотиться вокруг «епископов» и других руководителей (Флп 3:1-3). И именно поэтому Игнатий считает истинной только ту Евхаристию, которую совершает либо сам «епископ», либо тот, кому «епископ» поручил (*Смиф* 8:1-2; *Полик* 6:1-2). Евхаристия имеет для Игнатия огромное, даже квазимагическое значение: он именует причастие «лекарством бессмертия», которое «предохраняет от смерти и дарует вечную жизнь в Иисусе Христе». Опять-таки, возможно, столь сильному акценту на евхаристическое учение способствовала опасность от лжеучителей и восстания против «епископа и пресвитерства»: предложение начинается с нового призыва к единству, основанному на «преломлении единого хлеба» (ср. у Павла 1 Кор 10:17).

Когда Игнатий пишет о богослужебных обычаях и обрядах (главным образом, крещении, исповеди,

вероисповедных формулах и Евхаристии), не вполне понятно, описывает ли он традиции в Антиохии (где он епископствовал) или городов, через которые он проходил (или в которые его вели). По-видимому, в культовых обычаях было много общего, поскольку он излагает эти аллюзии в основу своего призыва, — призыва со включенной тринитарной формулой (*Магн* 13:1: «...благодарить... в Отце и Сыне и в Духе... с епископом нашим и с дивно сплетенным венцом пресвитерства вашего и в Боге диаконами...»).

5. Ось Рим — Малая Азия

Основные параметры данного раздела задаются двумя отрывками: Деян 20:7-12 (первохристианское богослужение в малоазийской общине) и *Первой Апологией* Иустина (1.67; ок. 150 н.э.; свидетельство, как богослужение понималось в Риме). При всем временном и географическом разбросе существенны общие элементы. (1) Собрание — в «первый день недели», впоследствии известный как «день, называемый воскресеньем» (Иустин, *Диалог с Трифоном Иудеем* 41:4; 138:1). *Послание Варнавы* 15:3-9 богословски обосновывает перенос основного празднования с субботы на «восьмой день»: именно тогда «Иисус воскрес из мертвых и, после того как явился всерующим, вознесся на небо» (ср. Откр 1:10; *Дидахе* 14:1; *Евангелие от Петра* 12:50); именно тогда воскресший Господь приветствовал учеников за воскресной евхаристической трапезой (ср. Ин 20:19; Лк 24:30, 41-43; ср. Деян 1:3-4; Rordorf, 1992; McKay).

(2) О богослужении говорится как о «собрании» (*synagogen* в Деян 20:7; одного корня со словом «синагога»; ср. об этом глаголе/существительном Иак 2:2; Евр 10:25); акцент не на каком-то сакральном пространстве или освященном здании, а на том, что люди собрались вместе. В этот период христиане встречались в частных домах. Особые здания, храмы, стали появляться лишь с III — IV веком: самый ранний известный нам образец находится в Дуре-Европос (Сирия) и относится приблизительно к 256 году (ср. Hopkins). Тем не менее формат и энос синагогальной службы (ср. Morris; осторожнее McKay) во многом перешли в христианское собрание.

(3) В Деян 20 описывается двухчастная процедура: сначала беседа/проповедь (Павла), затем трапеза (Деян 20:11), после которой, впрочем, еще можно было поговорить. Из этой взаимосвязи проповеди и таинства выросла дальнейшая последовательность: литургия слова + литургия верных. Одну из самых ясных иллюстраций этого сочетания мы находим у Иустина: «Читаются воспоминания апостолов или писания пророков... Когда чтец закончил, председатель посредством слова наставляет и увещивает [нас] подражать этим благородным вещам... И, как я уже сказал [*Апология* 1:65 упоминает приношение хлеба и чаши воды и вина, над которой возносятся благодарственные молитвы: затем идет приобщение всех хлебу и вину; и еще нужное количество хлеба и вина относится отсутствующим], когда окончим молитву, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также возсылает молитвы и бла-

годарения...» Иустин резюмирует: «Мы делаем общее собрание в день солнца».

Простота описания ухватывает главные элементы богослужения в период между 50 и 150 годом (хотя, конечно, в каждом месте существовала и своя местная специфика).

О богослужении в Азии мы узнаем прежде всего из Иоаннова корпуса. Тем не менее, говоря о богослужении в церквах, основанных Павлом, следует учесть данные Посланий к Колоссянам и Ефессянам. Кол 3:16-17 (пар. Еф 5:19-20) свидетельствует об общинах, которые встречались для взаимного назидания («во всякой премудрости»; ср. 1 Кор 12:8 о «слове мудрости» как одном из духовных даров) и пения гимнов (видимо, христологических), а также псалмов (видимо, из еврейской Псалтири или иудеохристианских) и «песен духовных» (ср. *Оды Саламона* 14:7). Все эти песни были предназначены воздать хвалу Богу и относились к жанру *hodayah/eucharistia*, который для раннего христианства более характерен, чем *berakah/eulogia* (см. Bradshaw, 1982, 30-37; 1992, 44). Выражения хвалы присутствуют в Кол 1:3, 12-14, а более пространную и величественную их форму мы находим в Еф 1:3-14, где очерчивается общий замысел истории спасения в тринитарном ключе (см. Martin, 1992, 13-15). По мнению ряда толкователей, Еф 1:3 основано на транскрипте хвалы, известном азийским общинам, славящем успехи Павлова благовестия и самого Павла как главного благовестника.

В этих письмах встречаются и отрывки из гимнов. Гимн в Кол 1:15-20, видимо, был отредактирован автором послания, и, возможно, включает дохристианскую версию в хвале гностическому искуплению (см. Käsemann; см. критику в комментариях). В нынешнем виде он воспекает вселенское примирение, основанное на Христовом искуплении (Кол 1:20), и говорит о власти Христа как «главе тела церкви» (Кол 1:18). Обе эти темы значимы в полемике (ср. Еф 2:11-22; возможно, включает допавлову версию) и учении о главенстве, где сказано и о роли Христа как небесного Жениха (Еф 5:32). Кроме того, Еф 5:14 содержит один из наиболее ясных образцов крещального гимна в азийских церквах (ср. троихический размер, мотивы паренезы). Фраза «вставай, спящий, и воскресни из мертвых, и будет светить тебе Христос» обращена к крещаемому, которого впервые озаряют лучи света Христа, когда он проходит очищение в воде (Еф 5:26).

В этих посланиях мы соприкасаемся с живой богослужебной жизнью общин, которым, по мнению автора/авторов, угрожала опасность: некоторые в Азии оспаривали апостольское служение и авторитет Павла. Использование литургических идиом (вроде «в похвалу славы его» Еф 1:6, 12, 14), крещальных аллюзий (Кол 1:12-14; 2:11-14; Еф 5:26) и евхаристического языка (*eucharisteō*, «благодарить», частая идея в Еф), наряду с исповеданиями веры (напр., Еф 4:4-6) и молитвами, — все это показывает укорененность текстов в литургической обстановке. Послания предназначались для чтения в собраниях (Кол 4:16). Их надлежало распространять в соседних церквах: видимо, опять-таки для чтения на

богослужебных собраниях, когда в обстановке хвалы Богу их пасторская и дидактическая польза была бы максимальной (особенно Еф с его вводными благословениями; см. O'Brien), — слушатели легче усваивают возвещаемую истину.

Игнатий в своих посланиях во многом ориентировался на ту же христианскую эпистолярную традицию. Как мы уже видели, в противовес заблуждениям он часто обращается к сравнениям из области музыки и исповеданиям веры, — явно имеется в виду богослужебная обстановка общин, которым он пишет. Более того, Х. Шлир пытался доказать, что в своем Послании Ефессянам (гл. 4) Игнатий выказывает знакомство с Павловым описанием богослужебного собрания в каноническом тексте Еф 5:12-21.

Также не исключено, что уклад церковной жизни в Пастырских посланиях (из Малой Азии) повлияли на симпатию Игнатия к строго иерархическому устройству с епископом, пресвитерами и дьяконами (1 Тим 3:1-3; Тит 1:7-9), которые блюдут порядок и верность апостольским/Павловым нормам и «здравому учению», следят за богослужением (1 Тим 4:11-16). Ложные представления должны быть избиты с помощью церковных исповеданий веры (ср. христологическую формулировку в 1 Тим 3:16; 2 Тим 2:11-13). В общинах Пастырских Посланий богослужение во многом выполняет стабилизирующую функцию, фиксирует границы (см. MacDonald), ограждая общину. Пастырские послания, как и Еф, и Игнатий, отражают высокое самопонимание церкви: она сама тоже является объектом своей веры (Еф 4:4; часто у Игнатия; ср. 1 Тим 4:15). Церковь составляет часть спасительного замысла Божьего (Еф 3:10) и не видит проблемы в том, что возглашает веру в саму себя (даже радуется этому!): «Верую... в единую святую, соборную и апостольскую церковь» — так впоследствии будет сказано в Апостольском символе веры.

На вопрос о том, как литургические действия церкви интегрировались в понимание ей собственной вести и миссии, помогает ответить Послание к Евреям. Согласно мнению большинства ученых, этот документ (больше похожий на проповедь: Евр 13:22) был создан где-то в последние три десятилетия первого века н.э. и отражает римское христианство. Автор четко заявляет свою цель: показать высший и окончательный характер домостроительства, принесенного Христом, который есть служитель (Евр 2:10-13; 8:2) и жертва (Евр 9:10) в новом святилище. Его доводы и увещания усеяны литургическими идиомами, часто срисованными с левитских прототипов, но всегда осмысленными и переосмысленными в христианском ключе (напр., Евр 13:10-16). Образ жертвы и приношения нужен, в частности, для того, чтобы подчеркнуть величие нового Завета, основанного на превосходной жертве Иисуса (принесена раз и навсегда) и ее превосходной действительности (обеспечивает полное и окончательное прощение). Тем не менее первосвященническое служение Иисуса продолжается в небесном святилище (напр., Евр 7:25; 9:24; 13:10, иногда понимаемое в евхаристическом смысле,

см. Dunnhill, 240-242). Церковь призвана участвовать в этом богослужении через Того, кто поклоняется совершенно (Евр 2:11-12; 13:12-16).

Для Нового Завета этот аспект богослужения еще не очень характерен, но ему уделялось большее внимание в последующие десятилетия (напр., 1 Клим 36:1; 40:1-5) и столетия. Богослужение осуществляется одновременно «через Христа» (Евр 13:15) и «во Христе». Тем самым церковь делается единой с его самоприношением (Евр 7:25); ее жертвы хвалы соединяются с тем единым приношением, которое одновременно полное и окончательное (*eph, harax*) и вечно обновляемое, запово усваиваемое общиной верующих. Евр 13:17 упоминает о «начальниках», служащих общине. 1 Письмо Климента 41-44 отражает споры о том, кому занимать ведущие должности в (римской?) церкви, кто заступил на место апостолов для совершения «жертв и священных действий» (1 Клим 40:2; и ср. 1 Клим 44:4 о «приношении даров» епископами).

Адресаты Евр должны мыслить себя эсхатологическим народом Божиим, участвующим в торжестве небесного воинства (Евр 12:22-24; ср. реализованную эсхатологию в данном отрывке и тему осуществления в Еф), а на земле считать себя «странниками и пришельцами» (Евр 11:13-15; см. Johnson; Käsemann, 1984). Путь к победе лежит через верность крещальному исповеданию (напр., Евр 4:14; см. Bognkamm, 1963), богообщение, достигаемое в совместном богослужении, — непосредственное (Евр 4:16) и непрестанное (Евр 10:19-25). По-видимому, искушение отпасть от собрания было особенно сильно во времена искушения (Евр 10:32-39), и автор послания делает особый упор на важность стойкости: богослужение тем самым обретает прагматическую ценность и аспект социализации.

О богослужении как маркере идентичности нового Израиля и его роли для укрепления христианского самосознания мы также узнаем из 1 Петр, также связанного с Римом. Адресатам угрожает опасность отпасть от веры, но по другим причинам. В Евр, где много говорится о надежде (Евр 6:9-20; 11:1), конфликты носят домашний и внутренний характер, а искушения связаны с упадком упования на парусию (Евр 10:37-39). Призыв к надежде в 1 Петр (1 Петр 1:3, 13, 21; 3:5) звучит в ином контексте. Здесь церкви Понта — Вифинии (1 Петр 1:1) сталкиваются с враждебностью со стороны (1 Петр 2:12; 4:1-6), а в окончательном спасении при пришествии Господа не сомневаются (1 Петр 1:5, 13; 4:7). Базовая проблема, которую затрагивает 1 Петр, связана с потерей социальной идентичности и корней: с ней столкнулись язычники, вошедшие в церковь и усвоившие ее этику и обычаи. Новообретенная вера подвергается испытанию: церковная жизнь оказалась непростой, связанной с физическими страданиями, и заставляла задуматься о теодицее (1 Петр 1:6; 2:19; 4:12).

Увещевая (1 Петр 5:12), автор раскрывает читателям новую социальную идентичность: они — «народ Божий», чьи корни восходят к Аврааму и Сарре (1 Петр 3:5-6),

и ныне они строят «дом духовный» (1 Петр 2:4-10; 4:17-19). Замысел Божий обязательно будет реализован, и Христову победу над врагами разделяет его ученики, идущие «по стопам его» (1 Петр 2:21; 3:18-22; см. Martin & Chester, 100 прим. 26). Размышляя на эти темы, автор вводит литургические эмфазы. Это хорошо видно в поэтически структурированном отрывке 1 Петр 2:1-10 (см. комментарии, особенно Selwyn): церковь как новый Израиль Божий, где странники и неприкаянные находят свой дом и семью. Сюда же относится христологический гимн 1 Петр 3:18-22, который в своей первоначальной форме мог иметь следующий вид:

Тот, кто однажды пострадал за наши грехи,
Чтобы нас привести к Богу,
Был умерщвлен во плоти,
Но ожив в духе,
В котором он и духам в темнице сошел проповедать,
[но] взойдя на небо, воссел по правую сторону Бога,
и ему подчинились ангелы, власти и силы...

Вокруг этого неясного отрывка идет много споров (см. комментарии Reicke, Dalton, Boismard — вплоть до крупной работы Bultmann, 1947; обзор и библиографические списки см. в Martin, 1978, 335-344; Martin & Chester, 95, 110-117). Для наших целей достаточно рассмотреть его гимнические особенности. Здесь очерчен путь Христа, причем ключевую роль играют два глагола (выделены выше курсивом): «сошел» (в преисподнюю), «взошел» (после своего торжества на вселенский трон, подчинив все космические силы). Эта христологическая одиссея призвана сказать читателям нечто важное: автор также напоминает их об их крещении (пробором которого служит ковчег, спасший Ноя и его семью во время гибели глубоко худшего, по мнению многих иудейских комментаторов, поколения, проникнутого демоническими влияниями). В крещении — Петр ставил соответствующую аллюзию в гимн — происходит усвоение победы Христа над темными силами.

Это понимание крещения переключается с Павловым (ср. Рим 6; также Кол 2:12; 3:1). Однако есть и художественный, даже мифологический, момент: верующие делят со Христом и ужас, и славу. Христос отождествился сначала с человеческой порабощенностью злу, а затем показал путь победы (см. Martin, 1994, 114-117, со ссылкой на Откр 1:18). Богословие данного отрывка (его можно назвать «кинетическо-драматическим») здесь переключается с другими гимнами, особенно Флп 2:6-11, а также сценарием в Евангелии Петра 10:41-42 и Деяниях Пилата 5:1-8:2 (сошествие во ад!). Вспоминается и Апостольский символ веры (в Риме, ок. 150 н.э.; см. Kelly): «...был распят, умер и погребен, сошел в ад, в третий день воскрес из мертвых и восшел на небеса». Тема *Christus victor* достигает своего апогея в утверждении, что в крещении низвергнуты все демонические силы, угрожающие своей тиранией церкви. Логическим и литургическим следствием этого теологумена стало

использование формул экзорцизма и отречения от дьявола в качестве прелюдии к обряду крещения (ср. «Апостольское предание» Ипполита Римского; см. Jasper & Cumming).

6. Иоанновы особенности и их влияние

Если богослужебные особенности церквей на оси Рим — Азия во многом находились под влиянием учения Петра и Павла, и существовал акцент на крещение как обряд инициации и на вечерю Господню как празднование Христова воскресения (все это в структуре, уважающей авторитет старших), то в Иоанновом корпусе мы находим несколько иную картину.

Акценты в Пастырских Посланиях, *Дидахе*, *1 Послании Климента* и у Игнатия с их фиксированными молитвами (разрешение в *Дидахе* 10:7 «пророкам благодарить, сколько они желают» необходимо читать в свете *Дидахе* 15:1-2, где видно, что странствующих пророков становится все меньше и их вытесняют «епископы и диаконы» — ср. Игн. Ант., *Смирн* 8; *1 Клим* 44), регулярными служениями, упорядоченным богослужением (*1 Клим* 20) и зарождающейся системой таинств (Игн. Ант., *Еф* 20) по виду задают тон. Однако существовало и другое направление, связанное с подходами в церквях Азии, где сильно было Иоанново влияние. Этот корпус литературы (Ин 1-3, отчасти Откр) отражает ситуацию в «общине возлюбленного ученика» (Вглов), когда для одной части общины были важнее одни моменты в христологии и экклезиологии, а для другой — другие. Ученики Иоанна боялись и угрозы богослужению со стороны институционализации: это видно в Ин и Посланиях Иоанна. Иоанн считал, что, если пережить с упором на ортодоксию и структуру, это задушит некую важную непосредственность, спонтанность (важную и для Луки) — задушит, более того, действие Духа. Некоторые экзегеты считают уместным отнести его протест и к позициям авторов Пастырских посланий и *1 Клим*, а также (позднее) Игнатия Антиохийского, но это спорно.

В любом случае для Иоанна важно подчеркнуть индивидуальное участие верующего в подлинной духовности (как он ее понимал).

Богослужение совершается «в Духе» (1 Ин 3:24) и во многом независимо от внешних форм, обрядов и местоположения (Ин 4:20-24). Вода иудейского ритуала очищения чудесным образом превращается в вино новой эпохи, где возсияла слава Иисуса как вселенского Логоса (Ин 2:1-11).

Основной критерий подлинной духовности — не признание вероисповедных формул и не слепая вера в таинства, а любовь к Богу и семье Божьей (1 Ин 3:1-18; 4:7-21). Четвертому Евангелию едва ли свойствен антисакраментализм (как думал Бульман (Bultmann, 1971), но это правильнее, чем, подобно О. Кульману, видеть почти на каждой странице крещение, помазание или евхаристию. Повествование Ин о тайной вечере не упоминает прямо об установлении вечера Господней (Ин 13). Вместе с тем евангелист включил речь (Ин 6), которая вроде бы показывает, что Евхаристия имеет

внутренний глубокий смысл: человек вкушает Христа как хлеб жизни. (Ср. Ин 4: Иисус дает живую воду самарянке — отдельно взятой женщине. Также Откр 3:20: «Если кто услышит голос мой...буду вечерять с ним».)

Показательно, что в Иоанновом корпусе нет термина *ekklesia* («церковь»). (Откр составляет исключение и включает также литургико-гимнические пассажи, связывающие старое иудейское богослужение [Откр 4:8, 11; 7:12; 15:3-4] с новым веком мессианского искупления [Откр 5:9-14] и мессианской победы [Откр 12:10-12].) Верующие формируют сообщество, и мы видим образы стада (Ин 10:1-16; ср. Ин 11:52) и виноградной лозы (Ин 15:1-11), однако и эти образы предполагают личную связь с Господом. Овцы слышат голос пастуха, когда он зовет каждую из них по имени (Ин 10:3-5; ср. Евр 13:20; 1 Петр 5:2-4 упоминает «Пастыреначальника», то есть главного над пастырями; ср. Ин 21 о пастырской роли Петра); ветвь не может жить, если не будет непосредственно прикреплена к лозе (Ин 15:4-5). Отсюда вытекает и подход к богослужению. Церковь состоит из индивидуальных верующих (Moule, 1962), каждый из которых связан с Господом глубоко личными узами крещения и нового рождения (Ин 3:1-6). Этот личностный момент в богослужении не теряется: «Непосредственное и полное единение человека с Иисусом Христом налагает отпечаток на устройство (Иоанновой) церкви» (Schweizer, 124). Это относится и к литургии (фиксированные формы отсутствовали или практически отсутствовали), и вообще интересно, что в Иоанновом корпусе мы не находим многого, что считали само собой разумеющимся другие христиане.

7. Некоторые выводы

Наш обзор богослужебных материалов и особенностей, взятых из текстов разного времени, разной географии и разного культурного контекста, не претендует на полноту. Мы надеемся лишь, что верно обрисовали типичные особенности регионов. Однако картина далека до полноты и многое приходится домысливать. Поэтому наметить мало-мальски убедительные траектории развития сложновато. Неубедительна смелая попытка G. J. Cunliffe (SL 19 [1974] 88-105), который воссоздает богослужение от приветствий (благодать и мир) до чтений из Писания, доксологий, поцелуев мира и отпустов (см. критику в Martin, 1992, 190, прим. 6). Ведь многое определяла местная специфика, социально-культурные условия автора и общины. Максимум, на что мы можем надеяться, это обозначить ключевые моменты. Впрочем, отдельные тенденции вполне уловимы.

7.1. Растущая систематизация порядка. В поздних Павловых/девторопаулинистских текстах налицо тенденция к систематизации, основанная на различных факторах. Подавление харизматического пыла было неизбежным следствием усилившегося акцента на наизидании и учительстве (который в свою очередь стал реакцией на вызовы Павлову учению; см. Пастырские Послания и Кол, Еф). Упорядочивание и фиксация форм снижали непосредственность и спонтанность

службы (как в Коринфе). Сам же Павел некогда сказал: «Пусть все происходит благообразно и в порядке» (1 Кор 14:40; ср. вероятную аллюзию на это место в 1 Клим 40, *pania taxei poiein ophelotera*, «...мы должны в порядке совершать все...»). Укрепление власти и авторитета старших (ср. Пастырские Послания и Еф 4:11-16; см. комментарии; Martin, 1992) шло рука об руку с усилением иерархического контроля — все во имя церковного единства (напр., Игн. Ант., *Смирн* 8). Отсюда же и роль епископов (1 Клим 44). Говоря об отходе от общинного равенства и служения странствующих пророков (ср. точку перехода в *Дидакхе* 9-15), следует также отметить апелляции к апостольскому учению (Деян 2:42; Иуд 17; *Дидакхе*, *incipit*; Евр 13:7; ср. Евр 2:3; Иоанновы Послания; 1 Клим 42). Они были призваны опровергнуть возникавшие ложные идеи.

7.2. Усиление роли тринитарной доктрины. Наличие в текстах многочисленных отзвучий местной специфики не должно закрывать нам глаза на определенные константы. Среди них отметим следующие.

Христианское поклонение и хвала обращены только к Богу. Возникавшая тринитарная вера не опровергала, а дополняла и углубляла ветхозаветные/иудейские традиции; например, Трисвятое Ис 6:3 слышится в Откр 4:8, — хотя об истории «Санктус» ученые по-прежнему спорят (ср. 1 Клим 34:6; Sprinks, особенно 46-54). Все документы интересующего нас периода подчеркивают трансцендентность и святость Бога, — без этого невозможно богослужение.

Прославляется близость Бога во Христе, Сыне Его, чье воплощение, смерть за грешников и воскресение стали ключевыми событиями истории спасения (ср. вероисповедные/гимнические формы в 1 Петр: Евр 1:1-4; 1 Ин 4:1-6; 5:20; Откр 5:1-14; Игн. Ант., *Еф* 19). Это готовит почву учению о священстве прославленного Христа как заступника и участника в церковных действиях (Евр 7:25; 1 Клим 40; 50-62:3; 1 Клим 61:3 содержит интересную молитву с девятью парами параллельных строк [в 1 Клим 59:3], состоящую из божественных эпитетов и гимнических фраз [Robinson], возносимых через «Иисуса Христа, Первосвященника и Предстателя душ наших, через него же Тебе слава и величие»). В Павловом Еф 2:18 иногда видят суть богослужения в его тринитарном аспекте (Crichon, 18, 19), а также «базовую морфологию, без которой литургическое богословие утратило бы свой христианский характер» (Нооп, 115). Зачатки тринитарной доктрины мы видим уже в 2 Кор 13:13 (14), где Павел заимствует более раннюю формулу. Следующим этапом стали отрывки вроде Мф 28:19-20; Деян 2:33; Евр 9:14; 1 Петр 1:2; *Дидакхе* 7:1-4 и Игн. Ант., *Тралл*. В свою очередь отсюда уже вырастет полновесное учение о Святой Троице (см. Wainwright).

7.3. Место воскресшего Господа рядом с Отцом. Ученые спорят о том, какое место занимал воскресший Господь в раннехристианском богослужении (см. разные точки зрения в Jungmann; Harris; Bauckham, 1981; France; Hurtado, 1988; Casey). От аллюзий весьма косвенных (Ин 14:14; ср. Ин 16:23) и мимолетных (Деян 7:59;

1 Клим 21:6) до мест, где прямо призывается живой Христос (1 Кор 16:22; Откр 22:20; *Дидакхе* 10:6), где Прославленный оказывается в центре культа вместе с Богом Израилевым (Откр 5:12-14; ср. 3:21; см. Guthrie; Thompson) — всюду заметна тенденция: Иисус подобно Отцу достоин поклонения и вместе с Ним несет спасение церкви и миру. Титул «Бог», который в новозаветных текстах практически не применяется к Иисусу (хотя Harris истолковывает в этом ключе и Евр 1:8; 2 Петр 1:1; 1 Ин 5:20), стал распространеннее, видимо, в связи с ролью Иисуса в христианской конгрегации. Собираясь вместе по воскресеньям (ср. Иустин, *Апология* 1.67), верующие «воспевали, чередуясь, Христа как Бога» (*carmen quasi Deo*; Плиний Младший, *Письма* 10.96.7; ок. 112 н.э.; об этом тексте см. Cabaniss, 1989, 11-18).

См. также Вечеря Господня; Гимны; Крещение.

Библиография. Павел. G. Bornkamm, *Early Christian Experience* (London: SCM, 1969); P. F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (London: SPCK, 1992); A. Cabaniss, *Pattern in Early Christian Worship* (Macon, GA: Mercer University Press, 1989); G. J. Cuming, «The New Testament Foundation for Common Prayer», *StudLit* 10 (1974) 88-105; R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984); G. Delling, *Worship in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1962); C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue on the Divine Office* (London: Oxford University Press, 1944); J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1975); J. A. Fitzmyer, «Kyrios and Maranatha and Their Aramaic Background», in *To Advance the Gospel* (New York: Crossroad, 1981) 218-35; S. E. Fowl, *The Story of Christ* (Sheffield: Academic Press, 1990); F. Hahn, *The Worship of the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1975); M. Hengel, «Hymns and Christology», in *Between Jesus and Paul* (Philadelphia: Fortress, 1983) 78-96; J. Héring, *Commentary on First Corinthians* (London: Epworth, 1962); D. Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox, 1979); L. W. Hurtado, *One God, One Lord* (Philadelphia: Fortress, 1988); C. J. A. Lash, «Fashionable Sport: Hymn-Hunting in 1 Peter», *SE 7* [TU 126] (1982) 293-97; R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTSMS 4; Cambridge: Cambridge University Press, 1967; Grand Rapids: Eerdmans, 1983) [= *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997)]; idem, *New Testament Foundations*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); idem, «Patterns of Worship in New Testament Churches», *JSNT* 37 (1989) 59-85; idem, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1989); idem, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); idem, *Worship in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); idem, *The Worship of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (London: Lutterworth, 1961); G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Oxford: Oxford University

Press, 1925); P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (Leiden: E. J. Brill, 1977); J. A. T. Robinson, «The Earliest Christian Liturgical Sequence», in *Twelve New Testament Studies* (London: SCM, 1962) 154-57; J. M. Robinson, «Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums», in *Apophoreta*, ed. W. Eltester (Berlin: Töpelmann, 1964) 194-235; W. Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church* (London: SCM, 1968); P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Berlin: Töpelmann, 1939); W. S. Smith, *Musical Aspects of the New Testament* (Amsterdam: Kok, 1962); F. Stauffer, *New Testament Theology* (New York: Macmillan, 1956).

ДЕНЬЯ... R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1983); idem, «The Worship of Jesus», *NTS* 27 (1981) 323-331; W. Bauer, *Die apostolischen Väter 2* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924); idem, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971 [1924]); G. Bornkamm, «Das Bekenntnis im Hebräerbrief», in *Studien zu Antike und Urchristentum* (2nd ed.; Munich: Kaiser, 1963) 188-203; idem, *Early Christian Experience* (London: SCM, 1969); P. E. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church* (New York: Oxford University Press, 1982); idem, *The Search for the Origins of Christian Worship* (New York: Oxford University Press, 1992); R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1979); R. Bultmann, *The Gospel of John* (Philadelphia: Fortress, 1971); idem, *Theology of the New Testament* (2 vols.; New York: Scribner's, 1952, 1955); A. Cabaniss, «The Epistle of Saint James», *JBR* 22 (1954) 27-29; idem, *Pattern in Early Christian Worship* (Macon, GA: Mercer University Press, 1989); M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1991); J. H. Charlesworth, ed., *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994); J. D. Grichton, «A Theology of Worship», in *The Study of Liturgy*, ed. C. Jones, G. Wainwright and E. Yarnold (2nd ed.; New York: Oxford University Press, 1992) 3-29; F. L. Cross, *1 Peter: A Paschal Liturgy* (London: Mowbray, 1964); O. Cullmann, *Early Christian Worship* (SBT 10; London: SCM, 1993) 7-36; P. H. Davids, *Commentary on James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); M. Dibelius, *James* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1976); F. J. Dölger, *Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum* (2nd ed.; Münster: Aschendorff, 1925); C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue on the Divine Office* (London: Oxford University Press, 1944); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1970); idem, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1975); idem, *Unity and Diversity in the New Testament* (2nd ed.; Louisville, KY: Westminster, 1990); J. Dunnhill, *Covenant and Sacrifice in the Letters to the Hebrews* (SNTSMS 75; Cambridge: Cambridge University Press, 1992); J. A. Fitzmyer, «The Aramaic Language and the Study of the New Testament», *JBL* 99 (1980) 5-21; R. T. France, «The Worship of Jesus», in *Christ the Lord*, ed. H. H. Rowdon (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982) 17-36; D. Guthrie, «Aspects of Worship in the Book of Revelation», in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (Sheffield:

Academic Press, 1992) 70-83; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia: Westminster, 1971); M. J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992); P. J. Hartin, *James and the Sayings of Jesus* (Sheffield: JSOT Press, 1991); P. W. Hoon, *The Integrity of Worship* (Nashville: Abingdon, 1971); C. Hopkins, *The Discovery of Dura-Europos* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979); A. J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994); L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); idem, *One God, One Lord* (Philadelphia: Fortress, 1988); R. D. Jasper and G. J. Cuming, *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed* (London: Collins, 1975); J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (3rd ed.; Philadelphia: Fortress, 1977); W. G. Johnson, «The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews», *JBL* 97 (1978) 239-251; J. A. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer* (New York: Alba, 1965); E. Käsemann, «A Primitive Christian Baptismal Liturgy», in *Essays on New Testament Themes* (Philadelphia: Fortress, 1982 [1964]); idem, *The Wandering People of God* (Minneapolis: Fortress, 1984); J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (5th re. ed.; London: A. C. Black, 1977); H. Koester and J. M. Robinson, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971); J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, repr.); G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (2nd ed.; London: SPCK, 1967); H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy* (Leiden: E. J. Brill, 1953-1978); E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus: eine Untersuchung zu Phil 2,5-11* (2nd ed.; Heidelberg: Winter, 1961 [1928]); M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches* (SNTSMS 60; Cambridge: Cambridge University Press, 1988); I. H. Marshall, *Acts* (TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1980); R. P. Martin, *Ephesians, Colossians, Philemon* (Int; Louisville, KY: Westminster, 1992); idem, *A Hymn of Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997 [1967, 1983]); idem, *James* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); idem, «New Testament Worship: Some Puzzling Practices», *AUSS* (1993) 119-126; idem and A. Chester, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1994); H. A. McKay, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath in Ancient Judaism* (RGRW 122; Leiden: E. J. Brill, 1991); L. Morris, «The Saints and the Synagogue», in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. T. Paige and M. J. Wilkins (Sheffield: Academic Press, 1992) 39-52; C. F. D. Moule, «The Individualism of the Fourth Gospel», *NovT* 5 (1962) 171-190; idem, *Worship in the New Testament* (London: Lutterworth, 1961); E. Norden, *Agnostos Theos* (Stuttgart: Teubner, 1956); P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (NovTSup 49; Leiden: E. J. Brill, 1977); J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (SBT 34; London: SCM, 1962) 154-157; J. M. Robinson, «Die Hodajot-Formel im Gebet und Hymnus des Frühchristentums», in *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, ed. W. Eltester (Berlin: Töpelmann, 1964) 194-235; T. A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Community* (Lewiston, NY: Mellen, 1988); W.

Rordorf, «Sunday», in *Encyclopedia of the Early Church*, ed., A. De Berardino (New York: Oxford University Press, 1992) 2:800-801; idem, *Sunday* (London: SCM, 1968); H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche* (Würzburg: Werkbund-Verlag, 1953); E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (SBT 32; London: SCM, 1961); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1947); M. H. Shepherd, «The Epistle of James and the Gospel of Matthew», *JBL* 75 (1956) 40-51; idem, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond, VA: John Knox, 1960); B. D. Sprinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); J. H. Srawley, *Early History of the Eucharist* (2nd ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1947); B. H. Streeter, *The Primitive Church* (London: Macmillan, 1929); L. T. Stuckenbruch, «A Refusal of Worship of an Angel: The Tradition and Its Function in the Apocalypse of John», *SBLSP* (1994); M. M. Thompson, «Worship in the Book of Revelation», *Ex Auditu* 8 (1992) 45-54; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* (London: Mowbray, 1954); A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1962).

R. P. Martin

БРАК

Несмотря на то, что брак и распределение в нем ролей между полами в средиземноморских античных цивилизациях существенно отличались от взглядов современных западных народов на этот вопрос, они также обнаруживали разницу между собой. В данной статье анализируются существовавшие в античном Средиземноморье точки зрения на брак, деторождение, безбрачие, celibat и моногамию, вступление в брак и гендерные роли в нем.

1. Брак, деторождение и celibat.
2. Вступление в брак.
3. Гендерные роли в браке.
4. Выводы.

1. Брак, деторождение и celibat

1.1. Брак как норма в греческих и римских источниках. Большинство людей в мире античного Средиземноморья считали брак нормой. Законы раннего Рима требовали от римских граждан жениться и воспитать детей (Дионисий Галикарнасский 9.22.2); поздняя Республика также поощряла брак (Авл Гелий, *Nos. Att.* 1.6). В эпоху ранней Империи пропагандисты официальной государственной политики Рима выступали в поддержку брака, так же как и законы Августа, по крайней мере, для аристократии (см., напр., Dixon, 21, 24, 71-103). Судя по имеющимся сообщениям, большинство молодых женщин стремились к браку (Апулей, *Метаморфозы* 4.32), а надгробные надписи подчеркивают трагедию смерти до замужества (см., напр., Lefkowitz and Fant, 11). Такой же трагедией считалось для молодого человека умереть неженатым (Псевдо-Демосфен, *Против Леохафа* 18).

1.2. Предпочтение безбрачия или celibata в греческих и римских источниках. Брак оставался нормой, однако некоторые люди отказывались от женитьбы из опасения быть обманутыми (Плутарх, *Пир семи мудрецов* 21, см. Mor. 164B); другие отдавали предпочтение исключительно гомосексуальным отношениям (напр., Клиний у Ахилла Тация, *Leuc.* 1.8.1-2). Celibat по религиозным соображениям считался достойным похвалы, особенно ярким свидетельством чему являются девственные невестки древнего Рима (см., напр., Ливий, *Hist.* 4.44.11-12; Аппиан, *Rom. Hist.* 1.1.2; *Civ. W.* 1.6.54); божественный гнев, вызванный их умышленным осквернением, можно было умиротворить только смертью (Дионисий Галикарнасский, 2.67; 9.40.3-4; Ливий, *Hist.* 8.15.7-8; 14; Плутарх, *Quaest. Rom.* 83, 96, Mor. 284A-C, 286EF; Дион Кассий, *Hist.* 67.3.3-4; Геродиан, *Hist.* 4.6.4). Храмовые жрицы некоторых других культов тоже были девственницами и оставались ими либо до наступления зрелости (Павсаний, *Descr.* 2.33.2), либо на всю жизнь (Павсаний, *Descr.* 9.27.6). Как правило, мужчина не мог обнять посвященную жрицу во время исполнения ею своих обязанностей (Еврипид, *Iph. Taur.* 798-99), и служители многих божеств воздерживались от половых сношений при проведении религиозных ритуалов (Проперций, *Элегии* 2.33.1-6; Овидий, *Метаморфозы* 10.431-35). Жрецы Кибелы, галлы, давали обет celibata; обряд их посвящения включал кастрацию (напр., Лукриций, *O сирийской богине* 51; Лукреций, *Nat.* 2.614-15); однако, в противоположность девственным невесткам, галлы обычно только служили объектом грубой сатиры (см., напр., Юраций, *Сатиры* 1.2.120-21; Марциал, *Эпиграммы* 1.35.15; 3.24.13).

Некоторые греческие философы классической эпохи сдержанно относились к браку (Диоген Лаэртский, *Vit.* 4.48; 6.1.3; 10.119; Авл Гелий, *Nos. Att.* 5.11.2); в особенности это относится к киникам, которые жаловались на то, что он отвлекает от более важных дел (Диоген Лаэртский, *Vit.* 6.2.54; Эпиктет, *Disc.* 3.22.69-76; Диоген, *Ep.* 47). Для утоления своих сексуальных appetitов киники прибегали к иным способам, иногда даже на публике, так что их безбрачие отнюдь не служило залогом целомудрия (Диоген Лаэртский, *Vit.* 6.2.46, 69). Однако это свидетельствует о том, что не все разделяли преобладавшее в греко-римском обществе отношение к браку. Даже киники сделали, по крайней мере, одно исключение из правил: несмотря на скептицизм своих собратьев-мужчин, женщина по имени Гипархия оказалась в состоянии принять стиль жизни киников, и глава кинической школы женился на ней (Диоген Лаэртский, *Vit.* 6.7.96-97). Некоторые философы также не поощряли половых сношений, по крайней мере, в течение большей части года (Диоген Лаэртский, *Vit.* 8.1.9). Другие, в особенности стоики, иногда защищали брак или половые сношения (Эпиктет, *Disc.* 3.7.19; Диоген Лаэртский, *Vit.* 7.1.121); подобно Павлу, они полагали, что для одних лучше был брак, а для других — celibat (1 Кор 7:7; см. Balch, 1983; относительно брака и celibata в античности см. Keener, 1991, 68-78).

1.3. Брак и деторождение в античном Средиземноморье.

Несмотря на то, что очень немногие люди рассматривали брак только как средство для продолжения рода, последнее служило для него жизненно важным стимулом. Еще Гесиод предостерегал, что те, кто избегает брака, остаются бездетными (Гесиод, *Theog.* 607-12), хотя наличие жены и детей тоже имело свои отрицательные стороны (Гесиод, *Theog.* 607-12). Многие философы, среди них пифагорейцы, подчеркивали важность деторождения для продолжения человеческого рода (*Высказывания пифагорейцев*, 29; Том, 109). Некоторые из наиболее консервативных моралистов склонялись к тому, чтобы ограничить цель сексуальных отношений деторождением (Лукан, *Civ. W.* 2.387-88). В период ранней Империи Август издал законы, обязывавшие представителей аристократии жениться и иметь детей (см., напр., Дион Кассий, *Hist.* 54.16.1, 7; Гай, *Inst.* 2.286a; Rawson, 9). Некоторые исследователи приписывают низкий уровень рождаемости в Риме той эпохи регулярному принятию горячих ванн, которые, как утверждается, могут снижать мужскую способность к оплодотворению (см. Devine).

Не все стремились к многодетности; отдельные люди сопротивлялись новой политике, направленной на поощрение деторождения (см., напр., Dixon, 22-23). Некоторые прибегали к магическим контрацептивам (PGM LXIII.24-28) или использовали иные противозачаточные средства, которые, по их мнению, были более разумными с медицинской точки зрения (напр., *b. Nid.* 45a; контрацептивы и аборт в ту эпоху были не столь широко распространены, как полагает ряд исследователей [см. Frier]). Отказ от детей был частым явлением (см., напр., Квинтилиан, *Instit. Orat.* 8.1.14; Ювенал, *Сатиры* 6.602-9). Тем не менее такая практика вызывала, по-видимому, жаркие споры. Стоики (Малерб, 99), египтяне (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 1.80.3) и евреи (см., напр., *Op. Civ.* 3.765-66) осуждали отказ от детей; иудаизм также осуждал аборт (см., напр., Флавий, *Ag. Ap.* 2.25 §202; Псевдо-Фоклид 184-85; в раннем христианстве см. Линдеман). Многие философы (напр., Гераклит *Ep.* 7; Деи Воег, 272), врачи (см. Gorman, 19-32) и другие (см., напр., Харитон, *Chaer.* 2.8.6-9.11) неодобрительно относились к абортам; античные мыслители спорили о том, является ли эмбрион личностью и, следовательно, является ли аборт правомерным или нет (Теон, *Progn.* 2.96-99).

1.4. Брак и деторождение как норма в раннем иудаизме.

Ранний иудаизм подчеркивал важность деторождения даже в большей степени, чем официальная имперская пропаганда (см. Pan, 105-107). Иосиф Флавий утверждал, что библейский закон дозволяет половые сношения только с целью произведения на свет потомства (Флавий, *Ag. Ap.*, 2.25 §199). По словам Филона, мужчина, который сознательно женится на женщине, неспособной рожать детей, является врагом Бога и природы и ведет себя, как охваченное похотью животное (Филон, *Spec. Leg.* 3.6 §36).

Позднейшие раввины также всячески подчеркивали исключительную важность произведения потомства.

Раввины связывали необходимость деторождения с Божьей заповедью плодиться и размножаться, поскольку люди были созданы по образу Бога (см., например, *Yebam.* 6:6; *Pesiq. Rab. Kah.* 22:2; ср. тж. *Gil.* 4:5); по некоторым сообщениям, еще в конце I в. учили, что тот, кто уклоняется от продолжения рода, тем самым как бы «умалывает Божественный образ» (*Gen. Rab.* 34:14). Таким образом, начиная с Адама, деторождение являлось обязанностью, наложенной на людей Богом (*Gen. Rab.* 23:4), и пренебрежение ею рассматривалось как почти равнозначное убийству (*Ex. Rab.* 1:13; ср. Флавий, *Иудейские Древности* 4.8.40 §290; *Abot R. Nat.* 31A). Один из поздних раввинов говорил, что Бог едва не позволил царю Езекии умереть молодым в наказание за то, что тот не пытался скорее обзавестись детьми (*b. Ber.* 10a). Другие заявляли, что одинокий человек должен жениться вторично и в старости и продолжать зачинать детей (*b. Yebam.* 62b, по всей видимости, традиция, идущая от таннаев). П. Э. Харрелл цитирует один еврейский источник, в котором говорится, что произведение на свет потомства является большей заслугой, чем даже строительство храма (Hartell, 62). Запрещалось вступать в брак в праздничные дни, когда нельзя было зачинать детей (*y. Gil.* 4:5 §2).

В то время, как римские законы позволяли развод в случае бездетности, но не настаивали на нем (Rawson, 32; Gardner, 81; Аппиан, *Civ. W.* 2.14.99; Авл Геллий, *Not. Att.* 4.3.2), раввины требовали от мужей разводиться со своими женами, если те оказывались неспособными к деторождению, хотя им при этом должен был быть предоставлен испытательный срок в 10 лет (*m. Yebam.* 6:6). Такой развод иногда рассматривался как печальная необходимость (*Pesiq. Rab. Kah.* 22:2), однако любая форма растраты семени считалась страшным грехом (*b. Nid.* 13a; некоторые полагают, что на практике нормы были менее строгими — Баскин). Сам по себе обычай развода в случае бездетности, несомненно, появился еще до эпохи раввинов: Псевдо-Филон утверждает, что жена из книги Судей 13:2, которая не могла родить детей, находилась на грани развода (Псевдо-Филон, *Библ. Древн.*, 42:1), и единственное конкретное обвинение, которое Иосиф Флавий мог предъявить своей жене, с которой, по его словам, он развелся из-за ее поведения, состояло в том, что двое из троих детей, которых она ему родила, умерли (Флавий, *Жизнь*, 76 §426).

1.5. Целибат в раннем иудаизме. Брак в римский период являлся нормой для большинства евреев, как в Иудее, так и в Галилее (см. История евреев: Римский период), однако из этого правила существовали и исключения. При определенных обстоятельствах даже некоторые раввины допускали продолжительное воздержание (см., напр., Ostmeier, хотя они обычно рекомендовали развод, если муж отказывался от половых сношений на срок больше двух недель — *m. Ketub.* 5:6). С разрешения своих жён женатые мужчины иногда покидали свои дома, чтобы учиться у какого-нибудь знаменитого раввина (напр., истории о раввинах второго века в ARN 6A; *Gen. Rab.* 95 MSV), как это сделали ученики Иисуса в I столетии нашей эры (Мк 1:18-20;

10:28-29). Один из учителей, живший в самом начале II в. н. э., судя по сообщениям, соглашался с общепринятым мнением раввинов о том, что произведение на свет потомства было священной обязанностью, однако сам воздерживался, чтобы иметь больше времени для изучения Торы, к неудовольствию многих его коллег (*t. Yebam.* 8:7).

Кроме того, в чрезвычайных случаях раввины иногда допускали временное воздержание от супружеских отношений. Поскольку женщины часто считались заслуживающими доверия, один раввин II в. н. э., скрывавшийся от римлян, якобы держал свое местонахождение в тайне от собственной жены (*b. Sabb.* 83b); Ной, находясь в ковчеге, должен был воздерживаться от супружеских отношений (*y. Ta'an.* 1:6 §8; ср. *Nam. Rab.* 14:12). Хотя сами раввины неодобрительно относились к подобной практике для своего времени, некоторые из них полагали, что библейские пророки прибегали к временному воздержанию, чтобы получить Божественное откровение (*Vermes.* 100-101; *ARN* 2A: 2 §10B).

Некоторые из традиций I века до н. э., предшествовавшие раввинской, по-видимому, были более открытыми в вопросах целибата, чем раввины (McArthur). Ряд исследователей полагает, что люди, принадлежавшие к самым разным кругам, вроде тех, что представлены в *I Енохи* и трудах Филона, поощряли временное воздержание для получения откровения (Marx). Другие находят у Филона следы явного сексуального аскетизма, напрямую связанного с духовным браком с Премудростью, образом которого служат и особенности терапевты (Horsley). Существует еще ряд традиций, указывающих в частности, на чрезвычайные обстоятельства: так, израильтяне в Египте стали воздерживаться от половых сношений, когда фараон приказал убивать их новорожденных сыновей (Псевдо-Филон, *Библ. Древн.* 9:2; ср. однако, 9:5). В одном дохристианском источнике упоминается о том, что Иаков воздерживался от брака до достижения им шестидесятилетнего возраста, чтобы избежать женитьбы на хананейке (*Юб.* 25:4; ср. *T. Iss.* 2:1-2). По-видимому, отражая некоторые греческие концепции, 2 Книга Варуха перетолковывает книгу Бытия в том смысле, что зачатие и родительская привязанность являются следствием грехопадения (2 *Var.* 56:6), однако автор этого произведения нигде больше не выступает за безбрачие.

Многие из этих концепций были лишь временными, вынужденными уступками, и, по-видимому ни одна из них не получила широкого распространения. Более известным, хотя все же исключительным явлением, можно считать несомненное безбрачие пустынных пророков, таких как Банус (Флавий, *Vita* 2 §11) или Иоанн Креститель (Мк. 1:4-6). В древности, однако, наиболее часто приводимым примером безбрачия среди евреев являлись ессеи (Флавий, *Древн.* 18, 1:5 §21; Филон, *Hypoth.* 11.14-18; Плиний, *Nat. Hist.* 5.15.73). Некоторые ученые выражают сомнения в том, что ессеи придерживались целибата или, по крайней мере, соблюдали его во все периоды жизни (Marx, Hübner). Однако самые разные античные источники

сходятся на том, что некоторые ессеи оставались безбрачными. Свидетельства указывают на то, что среди ессеев имелись как придерживавшиеся целибата, так и женатые, о чем упоминается также у Иосифа Флавия (Флавий, *Иудейская Война* 2.8.2 §§120-21, 13); вероятно, большинство ессеев, живших в городах, были женатыми (судя по *Дамасскому документу* и *Храмовому свитку*), тогда как большинство обитателей пустыни придерживались целибата (*Устав общины*). Даже в Кумране, в пустыне несколько найденных женских скелетов говорят о том, что на каком-то этапе истории общины здесь жили женщины (примерно одна треть от общего числа погребений — Elder); ряд текстов, по-видимому, подтверждает это (Baumgarten). Однако анализ имеющихся останков также наводит на мысль, что женщины в общине составляли меньшинство и, скорее всего, допускались в виде исключения (очевидно, в какой-то период времени уже женатым мужчинам разрешалось брать с собой жен). Не исключено, что идеал целибата среди кумранских ессеев отчасти сформировался под влиянием греческой мысли, однако некоторые элементы израильской пророческой традиции (Thiering) также могут рассматриваться как его возможные предшественники.

Отражая рост сексуального аскетизма, характерный для определенных кругов в эпоху поздней античности, некоторые из ранних христиан рассматривали воздержание от половых отношений как признак благочестия (1 Кор 7:5-6; *Act. Jn.* 63; *Деяния Павла и Феклы*, 3.5-8, 12), однако другие ясно указывали на то, что христиане могут вступать в брак и иметь детей (1 Кор 7:27-28; 1 Тим 5:14; *Диогн.* 5), так же как и сохранять целомудрие (Мф 19:10-11; 1 Кор 7:25-40).

1.6. Моногамия. Судя по сообщениям, полигамия практиковалась у ряда народов, живших на периферии Римской империи, включая фракийцев, нумидийцев и мавров (Саллюстий, *Inq.* 80.6; Секст Эмпирик, *Pyt.* 3.213; ср. Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 1.180.3 касательно Египта); античные авторы также подмечали, что некоторые народы просто считали детей общими (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 2.58.1). Несмотря на то, что часть греческих философов одобрительно относилась к групповому браку (Диоген Лаэртский, *Vit.* 6.2.17; 7.1.131; 8.1.33), греческая культура в целом его запрещала (см., напр., Еврипид, *Androm.* 465-93, 909). Римский закон также запрещал полигамию, минимальным наказанием за которую служила *infamia, bestietas* (Gardner, 92-93; Гей *Hist.* 1.63; Дионисий Галикарнасский 11.28.4); римские женщины находили саму идею полигамии отталкивающей (Авл Геллий, *Noc. Att.* 1.23.8).

Ранний палестинский иудаизм допускал полигамию, несмотря на то, что такая практика не являлась общепринятой (*m. Sanh.* 2:4), она практиковалась, по крайней мере, некоторыми состоятельными монархами (Флавий, *Война* 1.28.4 §562). Один из ранних мудрецов Талмуда, Гиллель, судя по имеющимся сообщениям, возражал против полигамии, но главным образом потому, что, по его мнению, жены могли представлять опасность, особенно в большом количестве (*m. Ahoi* 2:7).

Тем не менее подавляющее большинство еврейских мужчин и все еврейские женщины жили в моногамном браке, а некоторые консервативно настроенные сектанты полностью запрещали полигамию, в том числе для правителей (CD 4:20-5:2; 11QT 56:18-19). Что еще более важно, евреи за пределами Палестины следовали обычной эллинистической практике избегать полигамных союзов (см. Grey, xiii).

Другие виды немонагамных сексуальных отношений являлись более распространенными, хотя и не всегда законными. Греки, как правило, не одобряли обычай содержать наложниц, однако признавали эту практику среди других народов (Афиней, *Deipn.* 13.556b-57e). Римский закон также запрещал содержать в доме наложницу наряду с законной женой (Авл Геллий, *Nos. Att.*, 4.3.3). Еврейские правоведы упоминают об институте наложниц в библейские времена, однако рассматривают как современную им параллель только сексуальные отношения с рабынями, которые они резко осуждают (Safrai, 748-49).

Тем не менее многие мужчины той эпохи, в особенности низкого социального статуса, содержали наложниц (Gardner, 57-58). Такие союзы не имели законной силы, однако обычай ставил их выше случайных любовных связей (O'Rourke, 182). Институт наложниц был особенно распространен в армии (см., напр., OGIS 674; Lewis, 141), поскольку солдаты не имели права жениться до истечения срока их военной службы, который длился более двадцати лет. Не каждый мог ждать так долго, и поэтому романтические похождения пропадали в этом случае более охотно (Фабий Максим 4, в *Изречениях царей и полководцев* Плутарха, *Mor.* 195E-F), хотя их все же лучше было избегать (см., например, Сципион Старший в *Изречениях царей и полководцев* Плутарха, *Mor.* 196B). В некоторых документах об увольнении с военной службы, датированных I в. н.э., римские чиновники гарантируют солдатам признание их ранее существовавших союзов как законных браков при условии, что каждый из них может иметь только одну жену (Sherk, 95-100, 154; Гай, *Inst.* 157). Аналогично, *Псевдо-Фокид* 181 предостерегает против сексуальных контактов с наложницами (во множественном числе) отца.

2. Вступление в брак

2.1. Брачный возраст. Как греки, так и римляне были знакомы с культурными традициями других народов, которые выдавали девушек замуж в возрасте примерно 15 лет (*Роман о Нине*, фраг. A-3), а по некоторым сведениям, даже раньше (Арриан, *Ind.* 9.1). В классической греческой культуре афинские девушки выходили замуж раньше, чем спартанские, обычно еще до достижения ими 15-летнего возраста (Den Boer, 39, 269); средний возраст, скорее всего, находился в пределах от 15 до 20 лет (Гесиод, *Op.* 698). В римский период значительный процент римских девушек также вступали в брак в возрасте от 15 до 20 лет или около того (Shaw); так, например, Квинтилиан сетует на то, что его жена, родившая ему двух сыновей, умерла, не дожив до 19 лет (pref. 4). Законы Августа позволяли обручать девочек

еще в 10-летнем возрасте и выдавать их замуж в 12 лет (Gardner, 38; Rawson, 21), и многие девушки к 15 годам были уже замужем (Pomeroy, 1975, 14; ср. Овидий, *Mel.* 9.714). В статистических выборках с наиболее высокими показателями (которые не всегда достигали такой величины) почти 40% женщин были замужем к 15 годам и почти 75% — к 19 годам; в одной из выборок 8% женщин являлись в некотором смысле замужними до достижения ими 12-летнего возраста (Gardner, 39). Обычно брачный возраст для большинства женщин высшего класса составлял 17-18 лет, хотя законы Августа не налагали на них штрафа за безбрачие до достижения ими 20-летнего возраста (Rawson, 22).

Римские юноши по закону не могли жениться до 14 лет или до появления физических признаков зрелости (Gardner, 38), однако римские мужчины, как правило, вступали в брак намного позже, иногда в возрасте 25 лет или даже старше (Saller). Несмотря на то, что греческие мужчины могли жениться по достижении ими 18 лет (*Мантифей против Беота* 2.12 у Демосфена, LCL 4:488-89), 30 лет — обычный возраст для брака (Гесиод, *Op.* 695-97). Некоторые ученые полагали, что греческие мужчины стремились жениться на женщинах по меньшей мере на 10 лет моложе себя, из-за недостатка женщин, вызванного тем, что от младенцев женского пола избавлялись чаще (см. Lewis, 54-55).

Еврейские писатели и учителя выступали за ранний брак, отчасти ради продолжения рода (см., напр., *Псевдо-Фокид*, 175-76; *b. Pesah.* 113b) и отчасти для того, чтобы оградить молодых людей от сексуальных страстей (Сир. 7:23; *b. Qidd.* 29b; *b. Yebam.* 63ab). Возраст от 18 до 20 лет считался самым подходящим для женитьбы (*m. Abot.* 5:21; ср. 1QSa 1:10; см. также Устав общины). Хотя иногда мужчины женились и после 20 лет (см., напр., *Cif* 1:409 §553), многие поздние раввины жаловались, что мужчина 20 лет и старше, который еще не женат, грешит против Бога (*b. Qidd.* 29b-30a, традиция, идущая от школы равви Ишмаэля II в. н.э.). Женщин обычно выдавали замуж еще подростками, от 13 до 16 лет, но некоторые были старше 20 лет (Пал., 67-69).

2.2. Потенциальные брачные партнеры. Многие античные авторы-мужчины отдавали предпочтение девственницам (Гесиод, *Op.* 699). Еврейские мужчины, по-видимому, тоже предпочитали девственниц (Флавий, *Древн.* 4.8.23 §244); священники могли вступать в брак только с девственницами или вдовами священников, а первосвященник мог жениться исключительно на девственнице (Флавий, *Древн.* 3.14.2 §277).

Вопреки ожиданиям, не все мужчины предпочитали жениться на состоятельных женщинах. Так, Плутарх предостерегает против выбора жен по признаку богатства или приданого, которое они могут принести будущему мужу, из чего следует, что часть мужчин поступала именно так (*Наставление супругам* 22, *Mor.* 141AB). Иосиф Флавий утверждает, будто закон запрещает вступать в брак ради денег (Флавий, *Ag. App.* 2.25 §200), хотя остается под вопросом, до какой степени он сам следовал этому совету (Флавий, *Жизнь* 76 §427). Некоторые мужчины полагали, что жениться на состоятельной

женщине невыгодно: если брак окажется неудачным, то ее приданое может оказаться сдерживающим фактором против развода (Псевдо-Филипп, 199-200).

Как греки, так и римляне считали некоторые дни более благоприятными для брака, чем остальные (Апулей, *Метаморфозы* 2.12; ср. Плутарх, *Quaest. Rom.* 86, *Mor.* 284F), причем римские вдовы и девственницы выходили замуж в разные дни недели (Плутарх, *Quaest. Rom.* 105, *Mor.* 289A). Если поздние раввинские пассажи отражают более широко распространенные обычаи палестинских евреев I в. н.э., то в этом случае девственницы в Палестине, как правило, сочетались браком в четвертый день недели, а вдовы — в пятый (*m. Ketub.* 1:1; *b. Ketub.* 2a; *y. Ketub.* 1:1 §1; *Pesiq. Rab. Kah.* 26:2).

Мир античного Средиземноморья не знал ничего похожего на современные предрассудки против межрасовых браков, из чего следует, что сама концепция расы была ему чужда (см. Snowden, 94-97). Однако в древней литературе нередко обсуждаются сложности, связанные с браком между представителями разных классов общества. Так, например, известная максима предостерегала против женитьбы на женщине с более высоким социальным статусом (Плутарх, *Lib. Educ.* 19, *Mor.* 13F-14A). Аналогичным образом юристы часто обращались к вопросу о статусе детей от смешанных в социальном отношении браков. В прежние времена патриции и плебеи не могли вступать между собой в брак (Дионисий Галикарнасский, 11.28.4), хотя в рассматриваемую эпоху этот запрет утратил силу. Если оба родителя были римлянами, ребенок наследовал юридический статус отца; если же ни один из них римлянином не был, ребенок наследовал статус матери (Ульпиан, *Законы*, 5.8-9 у Lefkowitz and Fant, 192). Только полноправные римские граждане могли заключать официальные браки с составлением брачного контракта, однако римские законы иногда предоставляли такое право латинянам и иностранцам, вступающим в брак с римскими гражданами, из заботы о статусе их детей (Gardner, 32). Браки между свободными римлянами и рабами, которые еще не были освобождены, не имели законной силы (Weaver, 149-51).

Еврейские правоведы также обсуждали вопрос уместности браков между представителями различных классов, в особенности между рядовыми израильтянами, левитами и священниками (*i. Sanh.* 4:7); некоторые также выражали сомнение, следует ли детям представителей двух ранее соперничавших между собой фарисейских школ вступать в брак (*y. Qidd.* 1:1, §8). Раввины предостерегали против брака с дочерью *am-haaretz* (человека, не сведущего в законе, как его понимали раввины), иначе в случае смерти отца дети получат дурное воспитание (*b. Pesah.* 49a, Bar.).

Однако наиболее серьезную проблему для еврейских интерпретаторов представляли браки между евреями и язычниками. Для некоторых учителей закона потомок язычников не подлежал суду и не имел доли в мире грядущем (*i. Sanh.* 13:2), однако браки между евреями и язычниками усложняли вопрос. Некоторые раввины утверждали, что ребенок, прижитый израильтянкой от язычника, был незаконнорожденным (*y. Gi.* 1:4 §2).

Ребенок, зачатый в чреве прозелитки, считался полноправным израильтянином, но если его мать обратилась в иудаизм в период между его зачатием и рождением или если его отец совершил ритуал обращения лишь частично, его еврейский статус был неполным (*b. Sanh.* 58a; *y. Qidd.* 3:12 §8); таким образом, сын Есфири и Артаксеркса являлся чистым только наполовину (*Esther Rab.* 8:3). Вероятно, именно это имеет в виду Павел в 1 Кор 7:14: смысл его слов в том, что ребенок, родившийся в семье, где только один из родителей верующий, находится тем не менее в сфере действия благовестия.

Тот факт, что некоторые из коринфских христиан выразили желание развестись со своими супругами по причине духовной несовместимости (1 Кор 7:12-14), возможно, отражает определенную традицию толкования Библии; один библиейский текст утверждает, что по воле Бога израильские мужчины расторгли незаконно заключенные ими ранее браки с язычницами (1 Езд 9:9); муж также мог развестись с женой, если считал ее поведение недостойным (Сир 26:1-3; *i. Dem.* 3:9). По римским законам дети в случае развода обычно оставались с отцом (Ромею, 1975, 158, 169).

2.3. Обручение, приданое и приготовления к бракосочетанию. Толкователи эпохи талмудов, вероятно, отражая более широко распространенный в обществе взгляд на семейные дела, признавали в женщине личность, однако в юридических вопросах распоряжались ее сексуальностью как имуществом (см. Vegner, 40-70), как того требовали традиционные ближневосточные и греко-римские обычаи, касавшиеся платы за невесту и приданого.

Со времен Августа, стремившегося, прежде всего, пополнить поредевшие ряды аристократии, римский закон требовал вступления в брак в течение двух лет после обручения (Дион Кассий, *Hist.* 54.16.7). Еврейские пары, как правило, сочетались браком спустя год после обручения (*m. Ketub.* 5:2; *m. Ned.* 10:5; Safrai, 757).

Греческий обычай требовал от семьи обеспечить дочь при выдаче ее замуж приданым (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 32.10.2); в то время как состоятельные семьи часто осыпали своих дочерей богатствами, многие бедняки оставляли новорожденных девочек на мусорных кучах, поскольку не в состоянии были дать им приданое (Lewis, 55). Величина приданого обычно зависела от того, в какой степени девушка считалась привлекательной (Псевдо-Демосфен, *Or.* 59, *Против Неэри* 113). Во избежание потенциального столкновения интересов римские жених и невеста не могли принимать подарков ни друг от друга, ни (в большинстве случаев) от будущих родственников по браку (Плутарх, *Quaest. Rom.* 7-8; *Mor.* 265E-266A).

Мужья контролировали всю собственность (Плутарх, *Наставление супругам* 20, *Mor.* 140-141), а приданое являлось даром со стороны родственников невесты — предписанным общественными нормами, однако лежавшим в законе — с целью помочь новобрачному покрыть расходы, связанные с женитьбой (Gardner, 97). Однако если муж решал развестись с женой, он мог

отпустить ее, только вернув ей приданое (см., напр., *CPJ* 1:236-38 §128), а некоторые контракты предусматривали, что в случае дурного обращения с женой он должен был добавить к этому еще половину суммы приданого (Lewis, 55). Поскольку к этому моменту приданое обычно уже было истрачено, финансовая сторона служила надежным сдерживающим средством против скоропалительных разводов. Раввинский закон касательно приданого в значительной мере отражал более широкий правовой контекст Средиземноморья и Ближнего Востока, частью которого он являлся (Cohen, 348-376; Geller). Собираясь отпустить Марию тайно вместо того, чтобы привести ее в суд, Иосиф тем самым, вероятно, отказывался от своего законного права на приданое предположительно изменившей ему невесты (раввины утверждали, что последняя могла лишиться его, даже просто заговорив с другим мужчиной [*m. Ketub.* 7:6]), чтобы избавить ее от унижения (*Мф* 1:19).

В эллинистическом Египте мужчины и женщины часто сами договаривались между собой о браке (Verner, 36-37). Среди палестинских евреев браки обычно устраивались родителями через посредников (агентов; *l. Yebam.* 4:4). Как римский, так и еврейский закон признавал использование агентов, или брачных посредников, при обручении (Cohen, 295-296). Обручение считалось юридически обязывающим, и в случае смерти жениха пережившая его невеста оставалась вдовой (*m. Ketub.* 1:2; *m. Yebam.* 4:10, 6:4). Несмотря на то, что обрученная пара, подобно Иосифу и Марии, не жила вместе и не имела сексуальных контактов, их союз имел ту же силу, что и брак, и мог быть аннулирован только смертью одной из сторон или разводом (*m. Gil.* 62; *Ketub.* 1:2; *Yebam.* 2:6).

2.4. Свадьба. Еврейские свадьбы обычно длились семь дней (ср. *Тов* 7:11; *Иос. и Ас.* 21:8 в *ОТР*, 21:6 в греческом тексте; *Sifra Behuq.* Pq. 5.266.1.7); четырнадцать дней в *Тон* 8:19-20, по-видимому, являлись исключением, торжеством в честь избавления Сары. Многие из близких друзей и родственников жениха и невесты оставались на свадьбе в течение всех семи дней (*l. Ber.* 2:10), но существующая и поныне традиция наводит на мысль, что благословения специально повторялись для тех, кто прибыл на брачный пир с опозданием (Safrai, 760). Первая ночь, однако, предположительно считалась самой важной; если традиционные ближневосточные свадьбы могут служить свидетельством, пиршеству во время самой брачной ночи придавалось особое значение (Eickelman, 174; ср. *Мф* 25:10-12). Свадебные торжества у палестинских евреев непременно включали *shashbin*, по-видимому, наиболее уважаемого из друзей жениха (*m. Sanh.* 3:5; ср. *Ин* 3:29), хотя все друзья могли разделить с новобрачными радость свадебного торжества (1 *Макк* 9:39). По-видимому, предпочитался *shashbin* с более высоким общественным статусом, чем сам жених (*b. Yebam.* 63a).

Состоятельные отцы и патроны, как известно, приглашали на торжества, в том числе свадьбу детей, большое количество людей, иногда целые деревни (Харитон, *Chaet.* 3.2.10; Диодор Сицилийский, *Bib.*

Hist. 16.91.4; Плиний, *Ep.* 10.116); отказ прийти, в особенности после того, как приглашение уже было принято, (ср. *Мф* 22:2-7) считался оскорблением. Если остальные были столь же высокого мнения о званых мудрецах, как они сами, то, судя по их писаниям, гостеприимство, оказанное мудрецам или их ученикам, считалось большой заслугой (*Sifre Deut.* 1.10.1); потому было вполне естественно пригласить на свадьбу ученого раввина (*b. Ketub.* 17b; *Koh. Rab.* 1:3 §1; *Ин* 2:2). Раввины признавали важную роль вина во время праздничных церемоний, включая благословение трапезы в субботу (*l. Ber.* 3:8) и свадьбы (Safrai, 747). Обычай требовал подавать на свадьбе еду в избытке (*l. Sabb.* 17:4), и человек, позвавший своего соседа на свадьбу и не оказавший ему при этом должного гостеприимства, приравнивался к ворам (*l. B. Qam.* 7:8); нехватка вина на свадьбе являлась, таким образом, серьезной проблемой (*Ин* 2:3).

Ритуалы, сопровождавшие заключение большинства римских браков, часто являлись менее формальными, чем мы могли бы ожидать (O'Rourke, 181). Напротив, евреи особенно подчеркивали веселье свадебного торжества; в текстах часто использовался образ брачного пира как символа величайшей радости, в противоположность скорби на похоронах, служившей олицетворением печали (1 *Макк* 3:39-41; Флавий, *Война* 6.5.3 §301). Точно так же, как человек считал своим долгом разделить со скорбящими их утрату, он обязан был веселиться на свадьбе вместе с новобрачными (*y. Ketub.* 1:1 §6). Как и похоронные шествия, брачные процессии считались настолько важными, что поздние раввины даже прерывали ради них занятия в школах (*ARN* 4A; 8 §22B); присутствие самого Бога в качестве патрона на свадьбе Адама и Евы подчеркивало значение брака (*ARN* 8 §23b; *b. Bal.* 75a). Раввины даже освобождали участников брачных процессий от соблюдения заповедей, связанных с праздниками (*b. Sukk.* 25b; *y. Sukk.* 2:5 §1) и многих ритуальных обязанностей, хотя только один жених был освобожден от обязанности читать Шема (*m. Ber.* 2:5; *l. Ber.* 2:10).

2.5. Сексуальные контакты и любовная страсть. Обычай требовал, чтобы брак как можно скорее получил завершение. Как и в более поздней ближневосточной практике (Eickelman, 174), кровь на простынях, очевидно, служила доказательством свершившегося брака (*Втор* 22:15; ср. *y. Ketub.* 1:1 §7-8), хотя поздние раввины всегда выносили решение в пользу женщин, когда те утверждали, что по какой-то исключительной причине разрыв девственной плевы в первую брачную ночь не сопровождался кровотечением (Пан, 98-99). Мария и Иосиф предпочли пренебречь этим свидетельством из уважения к посланному Богом Мессии (*Мф* 1:25).

Музоний Руф полагал, что сексуальное желание в браке, за исключением целей деторождения, было неуместно (Ward, 284); некоторые еврейские (*Псевдо-Фоклид*, 193-94) и христианские авторы II в. н.э. вторили этому утверждению (*Сентий Секст*, 231). Такие взгляды, однако, не были преобладающими в период ранней Империи. Любовные заклинания получили

широкое распространение (Феокрит, *Волшебницы*), в особенности на магических папирусах (PGM XIII.304; XXXVI.69-133, 187-210, 295-311). С помощью подобных средств любовной магии надеялись привлечь внимание избранника или избранницы, одиноких (см., напр., PGM XIII.304; XXXVI.69-133, 187-210, 295-311), а иногда и состоящих в браке (PDM LXI.197-216 = PGM LXI.39-71; Еврипид *Ипполит* 513-516).

Тем не менее даже далекие от философии люди признавали, что любовная страсть заглушает голос рассудка (Публий Сир, *Publii* 15, 22, 131, 314). Хотя большинство людей основывали свое желание вступить в брак на красоте (Бабрий, *Басни* 32.5-6; Суд. 14:3), моралисты предупреждали, что чисто физическое в своей основе влечение неминуемо ослабнет после вступления в брак (Плутарх, *Наставление супругам* 4, *Mor.* 138F). Говорили, что женщины могут управлять мужчинами или подчинять их себе через страсть (1 Езд. 4:14-33; Флавий, *Древности* 4.6.7 §133; Сир 47:19; Софокл *Ant.* 756; ср. Софокл, *Trach.* 488-89; Аппиан, *Civ. W.* 5.1.8-9), хотя многие философы предостерегали против подобного поведения (1 Кор 6:12; Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 10.9.4; Филон, *Op. Mund.* 59-60 §§165-67). Даже женатый мужчина, который не мог в чем-либо отказать своей жене, считался не более чем ее «рабом» (в обидном смысле слова — у Цицерона, *Parad.* 36; Диодора Сицилийского, *Bib. Hist.* 32.10.9; Филона, *Hypoth.* 11.16-17).

В античной литературе страсть неоднократно описывается как сжигающая (Аполлоний Родосский, *Arg.* 3.774; Вергилий, *Aen.* 4.2, 23, 54, 66, 68; *Ecl.* 8.83; Лукан, *Civ. W.* 10.71; Плутарх, *Об Эпоне* 16, *Mor.* 759B), включая любовные романы (Лонг, *Daphn. Chl.* 2.7; Ахилл Таций, *Leuc.* 1.5.5-6; Харитон, *Chaer.* 1.1.8; Апулей, *Met.* 2.5, 7; 5.23; *Александрийский эротический фрагмент*, кол. 1) и еврейские тексты (Сир 9:8, *T. Jos.* 2:2; Павел использует для характеристики страсти тот же самый образ (1 Кор 7:9). Такие тексты иногда описывают романтическую страсть, как раны (Харитон, *Chaer.* 1.1.7) или болезнь (Лонг, *Daphn. Chl.* 1.32; Проперций, *Eleg.* 2.1.57-58; Песнь песней 2:5; *b. Sanh.* 75a; *y. 'Abod. Zar.* 2:2 §3), иногда от стрел (часто пылающих) Купидона или Эроса (Аполлоний Родосский, *Arg.* 3.287; Вергилий, *Aen.* 4.69; Овидий, *Met.* 1.453-65; Проперций, *Eleg.* 2.12.9; 2.13.1-2; Лонг, *Daphn. Chl.* 1.7; 2.6; Ахилл Таций, *Leuc.* 1.17.1; 4.6.1). Однако такие описания чаще всего прилагались к любовной страсти вне брака; в ряде случаев они также относились к гомозеротическому влечению (Секст Эмпирик, *Pyg.* 3.199). Некоторые язычники также оправдывали свою страсть как не поддающуюся контролю (см., напр., Софокл, *Trach.* 441-48; Геродиан, *Hist.* 5.6.2) и полагали, что человек может умереть, если его страсть останется неудовлетворенной (Парфений, *L.R.* 16.1; 17.2; другие детали см. Keener, 1999, 186-187 касательно Мф 5:28).

Греческая легенда утверждала, что старцу Тиресию довелось побывать как мужчиной, так и женщиной, и он утверждал, будто женщина способна получать от любовной близости наслаждение в десять раз большее, чем мужчина (см., например, Гесиод, *Melampodia*, 3). Тем

не менее признавалось, что девственница поначалу может находить близость с мужем не слишком приятной, и способность получать наслаждение приходит к ней только со временем (Апулей, *Met.* 5.4); кроме того, жена не должна была сама напрашиваться на близость с мужем (Плутарх, *Наставление супругам* 18, *Mor.* 140CD). Греческие мужчины предпочитали, чтобы жены подчинялись их желаниям без каких-либо признаков недовольства (Артемидор, *Oneir.* 1.78); известны были и ссоры в супружеской спальне, хотя Плутарх советовал избегать их как женам, так и мужьям (Плутарх, *Наставление супругам* 39, *Mor.* 143E).

Среди обязанностей, которые возлагали на мужа еврейские правоведы, значилось и выполнение им супружеского долга по отношению к своей жене (*Sifre Deut.* 231.2.1-2). Законы Афин классической эпохи гласили, что мужья должны были иметь сношения с женами три раза в месяц, в целях продолжения рода (Ромеогоу, 1975, 87). Еврейские законники, однако, высказывались на этот счет еще более красноречиво: если муж воздерживался от половых отношений с женой дольше, чем одну или две недели, фарисеи полагали, что он обязан был предоставить ей развод (*m. Ketub.* 5:6). Многие полагали, что женщины отличались большей восприимчивостью к любовной страсти, чем мужчины (Еврипид, *Androm.* 218-221).

Античные авторы Средиземноморского региона превозносили супружескую любовь (Dixon, 2-3; Rawson, 26). Жены должны были любить своих мужей (см. напр., *IG* 14, цитируется у Horsley 4:35 §10; Дион Хризостом, фраг. из *LCL*, 5:348-49); во времена поздней Республики и ранней Империи готовность жены умереть вместе с мужем стала считаться идеалом (Dixon, 3; Петроний, *Sat.* 111). Мужья также должны были любить своих жен (Гомер, *Il.* 9.341-42; собрание дистихов Катона 20; *Псевдо-Фоклид* 195; *Grk. Anth.* 7.340), что предполагает нечто большее, чем просто сексуальную близость (как у Афиней, *Deipn.* 13.557E); первой и самой важной частью семейного союза были отношения между мужем и женой (Цицерон, *De Offic.* 1.17.54). Еврейские эпитафии также подчеркивают любовь между супругами (Freu, cxvi; *Cif* 1:118 §166; 1:137 §195). Один еврейский источник из диаспоры приписывает домашние раздоры демоническому внушению (*T. Sol.* 18:15).

3. Гендерные роли в браке

3.1. Греко-римские домашние кодексы. Аристотель первым установил домашние кодексы, дававшие советы мужчинам аристократического происхождения, как им следует управлять своими женами, детьми и рабами (см. Balch, 1981, 1988). Хотя существовали определенные различия (см., напр., Аристотель *Политика* 1.1.2, 1252a), эти кодексы, касавшиеся управления домашним хозяйством, можно рассматривать в более широком контексте советов по управлению городом, как в случае с трудами Аристотеля (Аристотель *Политика* 1.1.2, 1253b) и некоторых других авторов (Lühtmann; Ликург 24 у Плутарха, *Изречения спартанцев*, *Mor.* 228CD). Аристотель и другие авторы полагали, что порядок в доме имеет следствием порядок в обществе.

Домашние кодексы, по-видимому, также повлияли на формулировку некоторых официальных законов в терминах отношений между женщинами, детьми и рабами (Гай, *Inst.* 1.48-51, 108-19). Апологетика Иосифа Флавия подчеркивала величайшие достоинства библейского законодательства (Флавий, *Ag. Ar.* 2.291-96), и не удивительно, что еврейские авторы, писавшие для греческой или эллинистической аудитории, уделяли подобным кодексам особое внимание, тем самым как бы идентифицируя иудаизм с преобладавшими в доминирующей культуре ценностями (см. Balch, 1988, 28-31). Павел адаптирует содержание домашних кодексов, однако сохраняет их структуру (Еф 5:21-6:9; Кол 3:18-4:1), вероятно, для того, чтобы помочь христианам свидетельствовать о своей вере в их культурной среде (1 Кор 9:19-23; Тит 2:5, 8).

Даже вне контекста таких домашних кодексов считалось очевидным, что жены должны подчиняться своим мужьям, а те, в свою очередь, должны бережно и с любовью управлять своими женами, подобно тому, как душа управляет телом (Плутарх, *Наставление супругам* 33, *Mor.* 142E).

3.2. Сравнительный статус мужей и жен в языческом обществе. В классических Афинах (Vernet, 30-33) и традиционных римских семьях (Vernet, 33-34) муж обладал полной властью над всеми домашними. В традиционном римском браке *manus* замужество освобождало женщину из-под власти отца (*patria potestas*) и передавало ее под власть мужа (Vernet, 33). Таким образом, тех, кто находился «в супружеской зависимости» (*in manu*), включали в число иждивенцев наравне со слугами (*in mancipio*, Гай, *Inst.* 1.49). Однако к периоду ранней Империи большинство браков не отвечало этим условиям, официально оставляя невесту среди домочадцев ее отца. А поскольку она жила с мужем, а не с отцом, подобное соглашение означало, что жена пользовалась на практике большей свободой; аристократические жены могли накопить состояние и добиться определенной доли независимости от своих мужей (Vernet, 39). Некоторые идеалы, однако, не отошли со временем в прошлое.

Многие античные авторы приписывали более низкое положение, подобающее женщине в семье и в обществе, ее более низкому положению от природы (напр., Аристотель, *Eth. Nic.* 8.12.7, 1162a; *Pol.* 1.2.12, 1245b; Элиан, *De Nat. Anim.* 11.26). Женщины часто рассматривались как более слабые в эмоциональном отношении (Еврипид, *Med.* 928; Вергилий, *Aen.* 4.569-570), непригодные для битвы (Вергилий, *Aen.* 9.617; 11.734; Ливий, *Hist.* 25.36.9; Авл Геллий, *Noc. Att.* 17.21.33; Федр, *Басни* 4.17.6) или для суда (*P. Oxy.* 261). Писатели сообщали о подвигах женщин, но чаще как о чем-то исключительном. Немногие из них рассматривали женщин как проклятие для мужчин (Гесиод, *Theog.* 570-612; Еврипид, *Or.* 605-6); женщина могла считать свою жизнь менее ценной, чем жизни воинов-мужчин (Еврипид, *Iph. Aul.* 1393-94). Моральная слабость женщин также вошла в поговорку (см., напр., Сир 42:12-14; Гесиод, *Theog.* 601-2; *Op.* 375; Публилий Сир, *Publii* 20, 365, 376; Ювенал, *Sat.* 6.242-243; Бабрий, *Басни* 22.13-15; Авиен,

Басни 15-16; в современной ближневосточной культуре, Delaney, 41; Eickelman, 205-206; 243), и считалось, что поведение одной женщины может бросить тень на весь ее пол (Гомер, *Одиссея* 11.432-34). Даже Плутарх, чей голос кажется более прогрессивным по стандартам его аристократических современников, советует молодому мужу заботиться об образовании жены (*Наставление супругам* 48, *Mor.* 145C), так как если предоставить женщину самой себе без поучений со стороны мужа, она может породить только предрассудки и низменные желания (*Наставление супругам* 48, *Mor.* 145E-D).

Идеал классической Греции требовал от женщин быть скромными и застенчивыми, легко обижаясь в ответ на непристойные выражения (Демосфен, *Meid.* 79) или оскорбления (*hubridion*, Демосфен *Aristoc.* 141). Согласно общепринятому в классических Афинах мнению, быть покорной и преданной своему долгу хозяйкой дома являлось главной добродетелью женщины (Мено у Платона, *Мено* 71). Состоятельные мужчины спали с высокооплачиваемыми проститутками ради удовольствия, палачами — ради телесного здоровья, и женами — чтобы те рожали им детей и вели домашнее хозяйство (Псевдо-Демосфен, *Orat.* 59; *Neaer.* 122). Добродетельная жена должна была стремиться удовлетворить малейшие желания мужа (Псевдо-Мелисса, *Послание к Клеарете* у Малерба, 83). Традиционный римский идеал также представлял себе идеальную женщину как покорную и подобоострастную (Hallett, 241-242). Жены должны были повиноваться своим мужьям (см., напр., Марк Аврелий, *Med.* 1.1.17; Артемидор, *Oneir.* 1.24; Апулей, *Метаморфозы* 5.5), включая подчинение во всех общественных и религиозных вопросах (Плутарх, *Наставление супругам* 19, *Mor.* 140D). Добродетельные жены предпочитали такое подчинение свободе, которую приносило с собой вдовство (Ливий, *Hist.* 34.7.12).

Таким образом, когда женщина совершала смелый или дерзкий поступок, о ней говорили, что она ведет себя, как мужчина (Апулей, *Метаморфозы* 5.22); некоторые писатели-мужчины осуждали такое поведение как недостаточно скромное (см., напр., Гомер, *Одиссея* 19.91; Валерий Максим, *Fact. ac Dict.* 8.3; Авл Геллий, *Noc. Att.* 10.6). Различные авторы I века н.э. высмеивали женщин, которые приобретали слишком большую власть, в особенности над собственными мужьями (Петроний, *Sat.* 37; frag. 6; Ювенал, *Сатиры* 4.30-37; 6.219-24; 246-305, 474-85). Такие авторы, видя своей главной задачей поддержание существующего социального порядка (в более ранние эпохи см., напр., Исократ, *Ad Nic.* 55, *Or.* 3.38) и, вероятно, своего места в нем, сопротивлялись переменам, которые претерпевала роль женщины в современном им обществе (см. Reekmans). Тем самым они, по-видимому, поддерживали раздававшиеся прежде жалобы на то, что римские женщины были недостаточно покорными (Катон Старший 3 у Плутарха, *Изречения царей и полководцев*, *Mor.* 198D). Общественные стереотипы, без сомнения, закрепляли такое распределение ролей между полами, как это имеет место в том же регионе и сегодня, вознаграждая безмолвное и покорное поведение со стороны женщин (Giovannini, 67).

Повседневная практика, однако, никогда не совпадала с тем, что предписывал господствующий идеал. Так, император Август, желая укрепить традиционные римские ценности, дал мужьям право распоряжаться женами по собственному усмотрению, в особенности когда речь шла о скромности в одежде и поведении. Однако всем вокруг было известно, что сам Август не осмеливался наставлять подобным образом императрицу Ливию (Дион Кассий, *Hist.* 54.16.4-5). Ливия во многих отношениях являлась исключением; после смерти Августа она совместно с новым императором Тиберием участвовала в церемониях, устроенных в честь ее покойного мужа, как если бы она делила с ним власть (*aularchousa*, Дион Кассий, *Hist.* 56.47.1); она также осуществляла контроль над огромными земельными владениями (*Treggiari*). Даже Филон сделал для Ливии исключение из своих обычных стандартов касательно пола, отметив, правда, при этом, что по своей мудрости она фактически сравнивалась с мужчинами (Филон, *Leg. Gai.* 320). Однако ее власть имела свои пределы: даже вмешательство Ливии не всегда могло убедить Августа поступиться традицией (Sherk, 7). Август использовал Ливию в целях пропаганды, в то же время проводя консервативную социальную политику (Flory).

Британцы могли иметь среди своих властителей женщин, таких как Бэудикка (Тацит, *Анналы* 14.31-37); Александрия в доримскую эпоху управлялась женщинами из династии Птолемеев, родом из Македонии, включая самую знаменитую среди них, Клеопатру. Римские женщины, хотя и в меньшей степени, тоже занимали в обществе высокое положение — выше, чем женщины классической Греции (см., напр., Lefkowitz and Fant, 244-247), и римская аристократия порождала немало могущественных женщин, как, например, Ливия, Мессалина и обе Агриппины (Старшая и Младшая) I века н.э. (Balsdon). Однако остается неясным, до какой степени авторитет, которым пользовались эти фигуры, оказывал влияние на семейную жизнь среднего римлянина.

Тем не менее некоторые другие свидетельства заставляют усомниться в предположении, что классические идеалы всегда отражали социальную реальность. Даже данное Гомером описание отношений между Пенелопой и Одиссеем подразумевает определенную степень взаимного уважения (Arthur, 15); точно так же некоторые исследователи полагают, что мужчины классических Афин чувствовали себя гораздо менее уверенными в своем превосходстве, чем это следует из ряда текстов (Gould, 52-57). В римском мире I века н.э. женщины сумели значительно продвинуться вперед как в экономической, так и в социальной сферах, хотя в начале II века положение, по-видимому, изменилось из-за резкой реакции консерваторов (см. Boatwright). Старая форма брака *matris* постепенно вышла из употребления, и власть, которой мужья обладали над своими женами, была примерно равна их власти над детьми мужского пола; более того, не все мужья позволяли себе злоупотреблять властью в той степени, в какой это позволялось законами (Gardner, 5). В период ранней Римской империи некоторые писатели также утверж-

дали в своих произведениях идеалы большей женской свободы (Hallett, 244); ряд авторов, таких как Плиний, относились к женщинам более благожелательно, чем остальные (Dobson).

Вместе с тем погребальные надписи периода Империи главным образом упоминают женщин в их роли матерей, жен и дочерей — той главной роли, которую отводила им господствующая мужская элита (Kleiner; ср., напр., *CIL* 6.10230). Даже когда Плутарх, писатель сравнительно прогрессивных взглядов, выступал за взаимное согласие и гармонию в браке, он исходил при этом из главенства мужа (Плутарх, *Наставление супружам* 11, *Mor.* 139CD); даже авторы вроде Плутарха и римских стоиков, отстаивавшие теоретическое равенство полов, обычно на практике поощряли подчиненное положение жены (Balch, 1981, 143-39). Женщины не всегда находились в рабской зависимости, однако из этого не следует, что греко-римская античность разделяла современные западные идеи эгалитаризма.

Древние писатели также были осведомлены о том, как гендерные роли меняются в зависимости от географического положения. Женщины пользовались большей свободой в западной, чем в восточной части Средиземноморского региона (см., напр., Saller), и греки признавали, что исторически римские женщины обладали большим влиянием, чем гречанки (Аппиан, *Rom. Hist.* 3.11.1). Даже в Спарте женщины управляли городом в отсутствие мужчин, к большому неудовольствию Аристотеля (Аристотель, *Политика* 2.6.7; ср., однако, Горго 5 и анонимное изречение 22 у Плутарха, *Изречения спартанских женщин*, *Mor.* 240E, 242B). Долговременное культурное влияние Спарты было ограниченным; греческие культурные идеалы, наиболее распространенные в эллинизированном восточно-Средиземноморском регионе, брали начало в Афинах. Тем не менее греки знали о том, что в других странах существовали и другие обычаи; некоторые из них они считали чудовищно жестокими по отношению к женщинам, например, самосожжение жен в Индии (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 17.91.3), но в других случаях эти обычаи казались грекам странными или неприличными, поскольку предоставляли женам слишком большую свободу.

В противоположность гречанкам, лигурийские женщины работали на полях бок о бок со своими мужьями, поскольку почва в их стране была слишком бедной (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 4.20). Зарабатывать себе на существование за прялкой и ткацким станком было довольно затруднительно (Теренций, *And.* 73-74), однако женщины в сельских районах часто работали (Лонг, *Daphn. Chl.* 3.25; *P. Fay.* 91; Scheidel). Писатель мог укорять царя древней Персии за то, что тот правил всеми своими подданными за исключением одной, которой он должен был править в первую очередь, а именно — своей женой (Плутарх, *О невесте и невесте* 2, *Mor.* 780C). Греки были настолько поражены относительной свободой египетских женщин, что они представляли египетских женщин как господствующих (*kyrievain*) над своими мужьями, а египетские брачные

контракты, судя по их сообщениям, содержали особое условие, что мужья должны во всем слушаться своих жен (*peitharchesein... hapanta*, Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 1.27.2). Это, разумеется, преувеличение, однако оно подчеркивает большую свободу египетских женщин по сравнению с гречанками.

Однако еще задолго до римского периода греческая культура начала проникать в восточное Средиземноморье, включая урбанизированный Египет (т.е. Александрию и эллинистическую элиту в египетских номах). Поэтому, несмотря на то, что, в общем и целом, женщины римского Египта представляли собой гораздо большую экономическую силу, чем в классических Афинах (Romero, 1981), египетские брачные контракты I и II веков н.э. требуют от жен покоряться мужьям, не покидать без их разрешения дом и так далее (Vernet, 38, 64-65; Lewis, 55). Хотя большинство подобного рода документов сохранились в Египте, вряд ли обещания жен слушаться своих мужей ограничивались только Египтом.

3.3. Гендерные роли в палестинской и географически связанных с ней еврейских традициях. Взгляды на гендерные роли в ранних еврейских источниках отличались значительным разнообразием (см. Horst, 1993). Филон и Иосиф Флавий являют собой примеры евреев, писавших для эллинистическо-римской или эллинизированной аудитории. Филон полагает, что закон Моисеев предписывает женам служить и повиноваться своим мужьям (Филон, *Hypoth.* 7.3); воспитание детей также обуславливает подчинение жен мужьям (Филон, *Op. Mund.* 167). То, что такого рода подчинение, по его мнению, служит на благо самих же женщин, несомненно, коренится в убеждении, что женщины менее способны к рациональному мышлению, чем мужчины (Филон, *Opt. Prob. Lib.* 18 §117); использование им женской метафизики предполагает некоторую природную ущербность женщин, мнение, которое многие в греко-римском мире разделяли. Трудности, связанные с рождением и воспитанием детей, также по необходимости обрекают жену на подчинение мужу (Филон, *Op. Mund.* 60 §167). Ессеи, отмечает он, не женятся потому, что женщины корыстолюбивы и отдадут все свои силы на то, чтобы ввести своих мужей в соблазн (Филон, *Hypoth.* 11.14-17).

Иосиф Флавий также рассматривает женщин, как стоящих в моральном плане ниже мужчин (Флавий, *Древности* 4.8.15 §219). Поскольку женщины являются во всех отношениях низшими существами, закон предписывает подчинение жены власти мужа ради ее же собственного блага (Флавий, *Ag. Ap.* 2.25 §§200-201); так, Иосиф полагает, что Бог наказал Адама и Ирода Антипу за то, что те по слабости послушались своих жен (Флавий, *Древности* 1.1.4 §49; 18.7.2 §255; ср. *Жизнь Адама и Евы* 26:2). Видимо, для такого мнения у Иосифа Флавия имелись сугубо личные причины: хотя позже он встретил состоятельную еврейскую женщину, которая, как он полагал, отличалась более благородным характером, чем большинство других женщин (Флавий, *Vita* 76 §247), он развелся с другой женой, недовольный ее

поведением (Флавий, *Vita* 76 §426). Тем не менее он едва ли был одинок в своих суждениях; негативная точка зрения на женщин преобладает у Иисуса, сына Сирахова (напр., Сир 42:13) и, вероятно, в *Заветах Иова* (Garrett; ср., однако, Horst, 1986), хотя положительные образы появляются в книге Товита (Сара; Эдна; Анна) и у Псевдо-Филона (Horst, 1989). Самаритянские брачные контракты требовали от жены полного повиновения мужу (Rowman, 311).

Раввины также исходят из того, что мужья обладают властью над своими женами (*Sipra Qed. par.* 1.195.2.2; ср. Грец; 4Q416 фраз. 2 iv 2) и сетуют на то, что мужчина, который позволяет жене управлять собой, не имеет жизни (*b. Beša* 32b, *Bar.*). Однако эти источники, как представляется, уделяют гораздо большее внимание нюансам, чем Иосиф Флавий или Филон. Муж должен был уважать свою жену (Safrai, 763-764, со ссылкой на *b. Yebam.* 62b, *Bar.*; ср. Montefiore and Loewe, 507-715). Раввины II века проявляли заботу о юридических, в особенности имущественных, правах женщин (см. Langer). Имеющиеся внелитературные свидетельства также наводят на мысль об участии еврейских женщин диаспоры в жизни общины (Kraemer).

Некоторые источники могут отражать более широко распространенное в античных цивилизациях Средиземноморья недоверие к моральному облику женщин. Безрассудная или потерявшая стыд женщина навлекала позор на своего отца и мужа и вызывала у них отвращение (Сир 22:5). Различные источники предостерегали также против чрезмерно болтливой жены (*Sent. Syr. Men.* 118-21; *Gen. Rab.* 45:5; 80:5), поскольку такие женщины могли ложно обвинить своих мужей (*Sent. Syr. Men.* 336-39). Однако муж должен был высоко ценить добродетельную жену (Сир 7:19; 26:14).

3.4. Обязанности мужа и жены в браке. Классическая афинская культура идеализировала ограниченность женщины домашней сферой, хотя она никогда полностью не реализовывалась на практике; отчасти для того, чтобы обеспечить исключительную преданность жены своему мужу, большая часть грекоязычных провинций восточного Средиземноморья в эпоху ранней Римской империи придерживалась, однако, менее строгих правил (Keepe, 1992, 22-24). Тем не менее большинство замужних женщин, не входящих в городскую элиту, покрывали головы, чтобы не возбудить желания ни в ком из мужчин, кроме собственных мужей (Keepe, 1992, 28-30).

Стоик Гиерокл также исходил из того, что внешние дела находятся в ведении мужа, тогда как матрона управляет домом, однако, в отличие от большинства других авторов, он отказывается строго придерживаться этого разделения (Гиерокл, *Об обязанностях*, Домашнее хозяйство, Malherbe, 97-98).

Ранний палестинский иудаизм не ограничивал передвижения женщин так, как это имело место в классической греческой культуре (см. *m. Ketub.* 1:10; 9:4); он также предоставлял женщинам некоторые права, не совсем обычные в более широком контексте средиземноморской культуры (см. Vernet, 45). Тем не

менее обязанности жены были по преимуществу домашними: молоть зерно, готовить еду, стирать белье, нянчить детей и шить (*т. Ketub. 5:5*; адаптации этого списка обязанностей, относящиеся к концу I века н.э., наводят на мысль, что первоначально он был принят среди фарисеев I века н.э.).

Вместе с тем еврейский закон также требовал от мужей обеспечить своих жен соответствующими удобствами (Goodman, 36; ср. *Жизнь Адама и Евы* 2:1). Этот обычай резко контрастирует с римским законом, который не давал жене никаких прав на содержание (Goodman, 68). Некоторые правила касательно разделения труда могли также соблюдаться менее строго в повседневной жизни галилейской деревни, особенно в период сбора урожая. В южном Ливане даже сегодня деревенские мужчины и женщины часто меняются между собой ролями (см. Eickelman, 194).

4. Выводы

Обручение и брак являлись не только романтическим, но, прежде всего, коммерческим и юридическим вопросом. Некоторые языческие авторы выступали за безбрачие, и очень немногие — за celibат; часть евреев также отдавала предпочтение целомудренной жизни в одиночестве. Однако римский мир в целом подчеркивал важность брака и рождения детей, а многие еврейские учителя зашли в этом отношении еще дальше. Римские законы предполагали повышенное внимание к вопросам классовой принадлежности и гражданства при вступлении в брак. Греки, римляне и подавляющее большинство евреев официально являлись моногамными. Муж считался главой семьи, хотя жены могли обладать значительной властью в домашних делах. Несмотря на то, что обычаи евреев в Палестине во многих отношениях отличались от греческих или римских, они также имеют немало общего с окружающей их средиземноморской средой, а обычаи евреев диаспоры отражали влияние этой среды еще в большей степени.

См. также Женщины в греко-римском мире и в иудаизме.

Библиография. M. B. Arthur, «Early Greece: The Origins of the Western Attitude Toward Women», in *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, ed. J. Peradotto and J. P. Sullivan (SUNYSCS; Albany, NY: State University of New York Press, 1984) 7-58; R. A. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female* (ALGHJ 3; Leiden: E. J. Brill, 1970); D. L. Balch, «1 Corinthians 7:32-35 and Stoic Debates About Marriage, Anxiety and Distraction», *JBL* 102 (1983) 429-39; idem, «Household Codes», in *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, ed. D. E. Aune (SBLBS 21; Atlanta: Scholars Press, 1988) 25-50; idem, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Chico, CA: Scholars Press, 1981); J. P. V. D. Balsdon, «Women in Imperial Rome», *History Today* 10 (1960) 24-31; J. R. Baskin, «Rabbinic Reflections on the Barren Wife», *HTR* 82 (1989) 101-14; J. M. Baumgarten, «4Q 502, Marriage or Golden Age Ritual?» *JJS* 34 (1983) 125-35; M. T. Boatwright, «The Imperial Women of the

Early Second Century A.D.», *AJP* 112 (1991) 313-40; J. Bowman, trans. and ed., *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life* (Pittsburgh Original Texts and Translations Series 2; Pittsburgh: Pickwick, 1977); J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, ed. H. T. Rowell (New Haven, CT: Yale University Press, 1940); B. Cohen, *Jewish and Roman Law: A Comparative Study* (2 vols.; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1966); C. Delaney, «Seeds of Honor, Fields of Shame», in *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. D. D. Gilmore (AAA 22; Washington, DC: American Anthropological Association, 1987) 35-48; W. Den Boer, *Private Morality in Greece and Rome: Some Historical Aspects* (MBCB Supplementum Quinquagesimum Septimum; Leiden: E. J. Brill, 1979); A. M. Devine, «The Low Birth Rate in Ancient Rome: A Possible Contributing Factor», *RMP* 128 (1985) 313-17; S. Dixon, *The Roman Mother* (Norman: Oklahoma University Press, 1988); E. S. Dobson, «Pliny the Younger's Depiction of Women», *CB* 58 (1982) 81-85; D. F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach* (2d ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989); L. B. Elder, «The Woman Question and Female Ascetics Among Essenes», *BA* 57 (1995) 220-34; M. B. Flory, «Livia and the History of Public Honorific Statues for Women in Rome», *TAPA* 123 (1993) 287-308; P. J.-B. Frey, ed., *Corpus Inscriptionum Iudaicarum: Recueil des Inscriptions Juives qui vont du IIIe Siècle de Notre ère* (3 vols.; Rome: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936-52); B. W. Frier, «Natural Fertility and Family Limitation in Roman Marriage», *CP* 89 (1994) 318-33; J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); S. R. Garrett, «The 'Weaker Sex' in the Testament of Job», *JBL* 112 (1993) 55-70; M. J. Geller, «New Sources for the Origins of the Rabbinic Ketubah», *HUCA* 49 (1978) 227-45; M. J. Giovannini, «Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives», in *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. D. D. Gilmore (AAA 22; Washington, DC: American Anthropological Association, 1987), 61-74; M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212* (Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies; Totowa, NJ: Rowman & Allanfield, 1983); M. J. Gorman, *Abortion and the Early Church: Pagan, Jewish and Christian Attitudes in the Greco-Roman World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982); J. Gould, «Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens», *JHS* 100 (1980) 38-59; N. Graetz, «Miriam: Guilty or Not Guilty?» *Judaism* 40 (1991) 184-92; J. P. Hallett, «The Role of Women in Roman Elegy: Counter-Cultural Feminism», in *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, ed. J. Peradotto and J. P. Sullivan (SUNYSCS; Albany, NY: State University of New York Press, 1984) 241-62; P. E. Harrell, *Divorce and Remarriage in the Early Church: A History of Divorce and Remarriage in the Ante-Nicene Church* (Austin: R. B. Sweet Company, 1967); G. H. R. Horsley, ed., *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1979* (North Ryde, N.S.W.: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1987) vol. 4; R. A. Horsley, «Spiritual Marriage with Sophia», *VC* 33 (1979)

30-
Th
93:
Lil
«T
(1!
(1!
(P
Mi
Ne
A
Ee
an
Hi
ily
(1
Je
10
El
bc
B.
11
U
Li
B
C
es
(1
R
A
3
C
n
(
A
n
C
t
J
c
r
1

- 30-54; P. W. van der Horst, «Einige Beobachtungen zum Thema Frauen im antiken Judentum», *BTZ* 10 (1993) 77-93; idem, «Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*», *JSP* 5 (1989) 29-46; idem, «The Role of Women in the Testament of Job», *NedTTs* 40 (1986) 273-89; H. Hübner, «Zölibat in Qumran?» *NTS* 17 (1971) 153-67; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996); C. S. Keener, ... *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); idem, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999); idem, *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992); D. E. E. Kleiner, «Women and Family Life on Roman Imperial Funerary Altars», *Latomus* 46 (1987) 545-54; R. S. Kraemer, «Nonliterary Evidence for Jewish Women in Rome and Egypt», *Helios* 13 (1986) 85-101; G. Langer, «Zum Vermögensrecht von Frauen in der Ehe am Beispiel des Mischnaund-Tosefta-Traktates Ketubbot», *Kainos* 34-35 (1992-93) 27-63; M. R. Lefkowitz and M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982); N. Lewis, *Life in Egypt Under Roman Rule* (Oxford: Clarendon Press, 1983); A. Lindemann, «'Do Not Let a Woman Destroy the Unborn Babe in Her Belly': Abortion in Ancient Judaism and Christianity», *ST* 49 (1995) 253-71; D. Lührmann, «Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie», *NTS* 27 (1980) 83-97; A. J. Malherbe, *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook* (LEC 4; Philadelphia: Westminster, 1986); A. Marx, «Les Racines du Célibat Essénien», *RevQ* 7 (1970) 323-42; H. McArthur, «Celibacy in Judaism at the Time of Christian Beginnings», *AUSS* 25 (1987) 163-81; M. McDonnell, «Divorce Initiated by Women in Rome», *AJAH* 8 (1983) 54-80; C. G. Montefiore and H. Loewe, *A Rabbinic Anthology* (London: Macmillan, 1938); J. J. O'Rourke, «Roman Law and the Early Church», in *The Catacombs and the Colosseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*, ed. S. Benko and J. J. O'Rourke (Valley Forge, PA: Judson, 1971) 165-86; K.-H. Ostmeier, «Die Sexualethik des antiken Judentums im Licht des Babylonischen Talmuds», *BTZ* 12 (1995) 167-85; S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken, 1975); idem, «Women in Roman Egypt: A Preliminary Study Based on Papyri», in *Reflections of Women in Antiquity*, ed. H. P. Foley (New York: Gordon and Breach Science Publishers, 1981) 303-22; B. Rawson, «The Roman Family», in *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, ed. B. Rawson (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986) 1-57; T. Reekmans, «Juvenal's Views on Social Change», *AS* 2 (1971) 117-61; A. Richlin, «Approaches to the Sources on Adultery at Rome», *WS* 8 (1981) 225-50; S. Safrai, «Home and Family», in *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern (2 vols.; CRINT 1.1; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1974, 1976) 728-92; R. P. Saller, «Men's Age at Marriage and Its Consequences in the Roman Family», *CP* 82 (1987) 21-34; C. Salles, «La Diversité de la Situation des Femmes dans l'empire Romain aux Ier et 2e Siècles», *Foi et Vie* 88 (1989) 43-48; W. Scheidel, «The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labor and Women's Life in the Ancient World (I)», *GR* 42 (1995) 202-17; B. D. Shaw, «The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations», *JRS* 77 (1987) 30-46; R. K. Sherck, ed. and trans., *The Roman Empire: Augustus to Hadrian* (TDGR 6; New York: Cambridge University Press, 1988); F. M. Snowden Jr., *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983); B. Thiering, «The Biblical Source of Qumran Asceticism», *JBL* 93 (1974) 429-44; J. C. Thom, «'Don't Walk on the High ways': The Pythagorean Akousmata and Early Christian Literature», *JBL* 113 (1994) 93-112; S. Treggiari, «Jobs in the Household of Livia», *PBSR* 43 (1975) 48-77; G. Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1973); D. C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71; Chico, CA: Scholars Press, 1983); R. B. Ward, «Musonius and Paul on Marriage», *NTS* 36 (1990) 281-89; P. R. C. Weaver, «The Status of Children in Mixed Marriages», *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, ed. B. Rawson (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986) 145-69; J. R. Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah* (New York: Oxford University Press, 1988).

C. S. Keener

В

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

ПАВЕЛ

Хотя многие иудеи в I веке рассматривали христианскую Благою весть как нечто прямо противоположное их вере, Павел относился к своему благовестию как выполнению Божьего обетования Израилю. Таким образом, его послания наполнены ссылками на ВЗ для разъяснения и защиты Благой вести. Бесспорно, эта черта — центральная для понимания учения Павла, но она также вызывает много вопросов. Иногда мы сталкиваемся с текстологическими проблемами, возникающими отчасти оттого, что Павел, писавший на греческом, использовал Септуагинту (далее — LXX), а этот перевод не всегда точно соответствует древнееврейскому тексту. К тому же, его экзегезис некоторых отрывков из ВЗ озадачивает современного читателя: можем ли мы использовать эту схему в нашем толковании Библии? Кроме того, использование Писания Павлом имеет глубокий богословский подтекст, и последний вызывает горячие споры на протяжении всей истории христианства, как, например, церковные конфликты с Маркионом во II веке, споры XVI века среди протестантов относительно состоятельности ветхозаветного закона, недавние разногласия между богословами завета и сторонниками Божьего промысла и так далее. Задача данной статьи — представить обзор текстологических данных и пролить свет на Павловы принципы библейского толкования.

1. Очевидные цитаты.
2. Аллюзии.
3. Павел и иудейский экзегезис.
4. Толкование Библии в посланиях Павла.

1. Очевидные цитаты

Дискуссии по поводу использования ВЗ Павлом в основном сосредотачиваются (в определенных случаях — исключительно) на очевидных цитатах, приводимых апостолом. Этот подход, хотя и вполне понятный, может ввести в заблуждение. Как будет указано ниже, возможны случаи, когда определенная цитата, несмотря на ее очевидность и дословность, играет только лишь иллюстративную роль и, таким образом, немного нам скажет о фундаментальных концепциях Павла.

И, наоборот, некоторые из аргументов апостола, не содержащие в себе очевидных цитат, отражают очень глубокий взгляд на темы ВЗ и обнаруживают его влияние. Несмотря на подобное протесты против данного подхода, существует, однако, определенная польза и удобство в использовании очевидных цитат в качестве начальной точки для дальнейшего изучения.

1.1. Данные. Нам следует начать с перечисления тех отрывков, которые признаны всеми как цитаты из ВЗ. К сожалению, среди исследователей нет единодушия, особенно в вопросе разграничения цитат и аллюзий. Приведенная ниже таблица со списком цитат Павла из ВЗ основывается в первую очередь на работах Мичела, Эллеса и Коха и создана с целью дать наиболее полную картину: в случае, когда два из упомянутых ученых имеют одинаковое мнение о цитате, такая цитата включена в список. Кроме того, полдюжины цитат, находящиеся в Послании к Ефесесянам и в Пастырских Посланиях, хотя и были исключены Мичел и Кох (последний также исключает цитаты из 2 Кор 6:16-18), здесь включены; ученые, не признающие аутентичное авторство Павла этих посланий, вполне легко эти цитаты могут удалить.

Во избежание представления данных в необработанном виде была предпринята попытка сгруппировать цитаты по удобным категориям. Первая группа состоит из отрывков, не представляющих значительных текстовых затруднений. В этих случаях LXX (Септуагинта) воспроизводит древнееврейский текст надежно и вполне «буквально», а цитата Павла, в свою очередь, полностью во всем соответствует тексту LXX.

Однако во многих отрывках масоретский текст и LXX имеют различные прочтения. (По крайней мере три фактора, по отдельности или вместе, могут быть причиной этих различий: вольный перевод, неправильный перевод или использование непереводчиком древнееврейской рукописи, отличной в некоторых моментах от того, что позже стало масоретским текстом.) Эти отрывки могут быть в дальнейшем подразделены по принципу соответствия цитаты Павла одному или другому варианту. Соответственно, вторая группа, приведенная ниже, состоит из небольшой группы примеров, где Павел согласует цитаты с древнееврейским

текстом (то есть с масоретским текстом — МТ), а не с LXX. Однако более частый случай, когда цитаты Павла соответствуют тексту LXX, а не древнееврейскому, и это ясно из количества отрывков, подходящих под данную категорию в списке.

Еще две категории завершают этот список. Четвертая группа состоит из отрывков, где цитата Павла отличается и от древнееврейского текста, и от LXX, вне зависимости от того, согласуются ли в этой цитате между собой эти тексты или нет. Пятая, и последняя, категория объединяет в себе серию проблематичных цитат: либо оспаривается источник цитаты, либо только один из вышеупомянутых ученых рассматривает это как цитату, а не аллюзию.

Важно отметить, что сильный субъективный фактор оказывает влияние на некоторые из решений, нашедших отражение в данном списке, особенно в случае, когда надо определить, является ли отличие достаточно существенным для признания его таковым. Различия между текстом Павла и LXX в основном признаются здесь значительными, если они отражают другую версию греческого текста ВЗ или другое понимание древнееврейского текста. Также отмечаются различия между LXX и МТ, когда греческое изложение представляет непонимание древнееврейского текста или предполагает использование древнееврейского текста, отличного от МТ. Однако не каждый применит эти критерии одинаково. Например, 2 Кор 13:1, где приводится цитата из Второзакония 19:5, включена в третью группу ниже, поскольку Павел следует тексту LXX (предпочитая его тексту МТ), добавляя слово «каждый» (*pan*), но кто-то может возразить, что подобное добавление есть почти требование греческой стилистики. Также не каждый согласится с тем, что цитата Павла из Ави 2:4 в Рим 1:17 и Гал 3:11 помещена во вторую категорию (ср. Smith, 272).

Дискуссию осложняет тот факт, что иногда определенная цитата может быть в списках в двух разных категориях. Как было упомянуто выше, 2 Кор 13:1 обычно рассматривается ближе к LXX, чем к МТ из-за добавления греческого слова *pan*; однако в той же самой цитате Павел — уже вопреки и МТ и LXX — не повторяет фразу буквально. Также в Рим 9:17, где выбор глагола Павлом отклоняется от LXX в пользу древнееврейского текста Исх 9:16; одновременно Павел принимает фразу *en soi* «через тебя», добавленную в LXX. Понятно, что данный отрывок включен в четвертую категорию, и все же предположение об отсутствии согласованности цитаты Павла с МТ и с LXX может ввести в заблуждение.

Однако, несмотря на эти проблемы, приблизительная типологизация предложенной таблицы должна быть достаточно надежна для формирования широкой картины необходимых данных.

1.2. Текстологические проблемы. При рассмотрении материала более всего заметно, что цитаты Павла из ВЗ не представляют собой простую схему. Конечно, апостол не чувствует принуждения в каждом случае с дословной точностью воспроизводить тексты. С другой

стороны, было бы ошибочным заключать, что он не придавал значения деталям: когда было необходимо или уместно, он мог сосредоточиться на определенных словах в поддержку своего учения (лучший из известных примеров — акцент на единственном числе слова «семя» в Гал 3:16).

Также мы видим недостаток единообразия относительно текстовых источников Павла. Его зависимость от современного ему греческого перевода ясно установлена, но есть основательные причины предполагать его знакомство с оригинальным древнееврейским текстом, а также то, что последний зачастую определял способ использования Павлом ВЗ. К сожалению, этот общий вопрос запутывается в технических проблемах передачи текста. Переводчики LXX, конечно, использовали временный им вариант древнееврейского текста MSS (2–3 века до Христа), и ситуация с текстом в то время была нестабильной; однако к 100 г. н.э. древнееврейский текст стал более стандартизирован, и только спустя несколько веков после этого текст приобрел тот определенный вид, в котором он дошел до нас (масоретский текст).

Могут ли некоторые из различий, перечисленных в списке выше, объяснить подобные изменения в древнееврейской письменной традиции? Кто-то может возразить, например, что добавление слов *pas anthrōpos* («каждый человек») во Втор 27:26 LXX = Гал 3:10 отражает древнееврейский текст, содержащий соответствующую фразу, и что именно такой текст использовали переводчики LXX в качестве их *Vorlage* (образца). В самом деле, древнееврейский библейский текст рукописей, найденный в Кумране и других пустынных областях Иудейской пустыни, подтверждают, что необычные места в LXX порой отражают древнееврейский *Vorlage*, отличающийся от масоретского текста Библии. Однако большинство расхождений между МТ и LXX объясняется другими факторами (такими, как способ работы переводчиков, их экзегезис, их стиль и так далее). В любом случае, нет неизбежного подтверждения того, что различие в отрывках, цитируемых Павлом, происходило из-за отсутствия единообразия в древнееврейских MSS (манускрипты).

Еще более осложняет дело отсутствие единообразия в греческом тексте ВЗ. То, что мы (по наивности) называем *Септуагинтой*, или LXX, в действительности — собрание различных переводов, сделанных в разное время разными людьми, обладающими разными навыками и разными подходами. Более того, значительные пересмотры и даже конкурирующие новые греческие переводы оказали влияние на дальнейшую передачу текста. В результате, не просто понять, какова была реальная форма старогреческого текста и использовал ли Павел именно ее. Например, в конце Рим 9:33 Павел цитирует LXX Ис 28:16: «всякий, верующий в Него, не постыдится». Слов «в Него» нет в МТ; однако они отсутствуют и в важных греческих переводах — MS (манускрипт), Ватиканском кодексе (В). В этом случае, а также когда есть свидетельство о конкурирующих традициях, редакция Павла соответствует «стандартному»

и, возможно, оригинальному греческому тексту, который в случае с книгой Исаии лучше всего представлен в Александрийском кодексе (А).

Однако порой цитаты Павла, кажется, отражают смешанный текст. В Рим 9:27-28 цитируется Ис 10:22-23 в форме, весьма близкой к кодексу А, но вместо *theos* («Бог»), у Павла *kyrios* («Господь»), который есть в редакции кодекса В (однако, поскольку божественные имена столь легко взаимозаменяемы, кажется разумным не придавать слишком большого значения этому различию). За пределами Исаии текстуальные закономерности несколько иные, но мы можем найти и другие случаи, где формулировки отражают не сделанные им сознательные изменения, но просто разночтения. В оригинальном греческом переводе Втор 27:26, возможно, присутствовало относительное местоимение *hosis* (см. Второзаконие в геттингенской Септуагинте издания J. W. Wevers), но, когда Павел цитирует этот отрывок в Гал 3:10, он использует местоимение *hos*, встречающееся также в различных вариантах рукописей LXX.

Эти технические детали важны по следующей причине. Если Павел цитирует отрывок из ВЗ в форме, отличной от «стандартного» греческого текста, но встречающейся в отдельном варианте рукописи LXX или в более позднем переводе, большинство ученых объясняют это расхождение влиянием Павла, а конкурирующей текстовой традицией (наиболее известный пример — 1 Кор 15:54, где цитата Павла отстает от LXX и соответствует более поздней версии, приписываемой Феодотиону. Однако, если текст Павла не относится к LXX MS или другому варианту греческого перевода, должны ли мы заключить, что сам Павел несет ответственность за изменение? В 1 Кор 3:19, где Павел цитирует Иов 5:13, он отстает от LXX в нескольких местах, и это делает текст немного ближе к масоретскому. Так как в рукописях LXX нет цитаты, соответствующей Павловой, часто полагают, что сам Павел и внес эти изменения. Возможно, и так. Однако интересно, что одна черта этого воспроизведения текста (использование *rapousia*, «хитрость», что соответствует древнееврейскому *ṣōphāh*) привела нескольких ученых к мнению о наличии конкурирующей версии перевода, доступной Павлу и используемой им (этот перевод, приписываемый Симмаху, возможно, отражает более раннюю традицию и содержит тот же вариант, что встречается и у Павла в Притч 8:12). Такая возможность не может быть исключена.

Последний осложняющий вопрос — это текстовые различия в самих посланиях Павла. Например, в 1 Кор 9:9 Павел цитирует Втор 25:4, но слово, которое у него соответствует «рту» — *kētoō*, в то время как в LXX используется слово *phimōō*. Оказывается, что в большинстве рукописей текстов НЗ, включая P⁴, к А, также используется *phimōō*. Поскольку переписчики, естественно, выверяли бы цитату в НЗ соответственно известному им греческому переводу ВЗ, современные критики-текстологи справедливо полагают, что оригинальной версией в 1 Кор 9:9 было *kētoō*, хотя это

слово обнаруживают только в немногих вариантах рукописей (включая Ватиканский кодекс; между прочим, отметим, что тот же самый стих ВЗ цитируется в 1 Тим 5:18, но там практически точно оригинальная версия — *phimōō*).

1.3. Экзегетическая значимость. Когда цитата Павла отличается либо от текста LXX, либо от масоретского текста (или и от того и другого), не надо искать значительную причину. Как мы можем иногда ссылаться на какой-то отрывок без дословного его цитирования, так же мог поступить и Павел. Например: «Иисус сказал, что мы не можем делать без него ни одной вещи» — это вполне надежная ссылка на Ин 15:5, хотя точная цитата будет: «без меня вы ничего не можете делать». Разница в личных местоимениях («меня» становится «его», «вы» становится «мы») происходит исключительно в силу характера косвенной речи, в то время как другие изменения (порядок слов; разница между «ничего» и «ни одной вещи») не направлены на передачу чего-то особенного, а также они не подразумевают небрежного отношения говорящего к действительным словам. Подобно приведенному случаю, многие из цитат Павла относятся к данной категории (см. Рим 3:15-17=Ис 59:7-8). Короче говоря, сам факт присутствия разницы в словах не есть ключ к герменевтике Павла.

Но также существует много цитат, где разница в словах действительно имеет экзегетическое значение. Очень интересный пример — 1 Кор 2:16, где Павел цитирует LXX Ис 40:13а: «Кто познал ум [nous] Господень?», хотя в древнееврейском тексте используется слово «дух» (др.-евр. *nāh*), а не «ум». Вариант переводчика LXX можно оправдать как попытку разъяснения смысла оригинального текста. Но, что бы мы ни думали по поводу техники переводчика, Павел конечно мог бы заменить греческое слово *nous*, «ум», на *phimōō*, «дух», если бы он того хотел. Возможно, его выбор был намеренным, и это важно для нашего понимания использования Павлом Писания, а именно — той роли, которую играла LXX в богословской мысли Павла.

Как оказывается, 1 Кор 2 концентрирует внимание на Духе (см. Святой Дух), который дает нам возможность познавать Бога (см., в частности, 1 Кор 2:11). Завершая дискуссию и обращаясь к Ис 40:13, Павел утверждает: «А мы имеем ум Христов». Использование слова «ум» связывает здесь этот последний комментарий с цитатой из LXX, но древнееврейский оригинал, точно также как и общий контекст дискуссии Павла, ясно дают понять, что апостол имеет в виду следующее: «Мы имеем ум Христов, и, значит, мы действительно знаем Христа». Могло ли в таком случае толковательное воспроизведение LXX стать источником для развития учения Павла?

Однако ключи к пониманию использования Павлом Писания можно найти не только в простых изменениях слов. Многие отрывки, содержащие дословные цитаты, могут отражать важные принципы толкования. И, наоборот, отрывки, не имеющие даже намека на цитирование, могут стать открытием в понимании экзегезиса Павла. Таким образом, перед тем

как перейти к обсуждению более широких вопросов герменевтики, нам необходимо совершить обзор аллюзий Павла на ВЗ.

2. Аллюзии

Как уже было упомянуто, определение различия между цитатой и аллюзией — вопрос нелегкий, и писатели НЗ (которые не располагали знаками цитирования!), по всей видимости, не придавали большого значения этой проблеме; конечно, мы немного приобъем от попытки сформулировать точный критерий для решения этого вопроса. Более того, сама категория «аллюзии» может включать в себя довольно широкий спектр письменных приемов: вольные цитаты, ссылки на события, намеренные обращения к определенным отрывкам, использование (возможно, произвольное) подобия в словах для выражения другой идеи, значительный подтекст тематик, и даже совершенно случайные аналогии. Поскольку вряд ли хотя бы один параграф в посланиях Павла обходится без влияния ВЗ на язык и мысль апостола, полный список этих аллюзий может оказаться очень длинным; например, только в Рим 9-11 было установлено более сотни цитат и аллюзий (Hubner, 149-60). Наиболее эффективный путь обзора данного материала заключается не в составлении подобного списка, а в кратком обсуждении избранного и репрезентативного количества предметов.

Например, вызывает подозрение отсутствие Послания к Филиппийцам в списке очевидных цитат, но было бы очень грубой ошибкой делать на основании этого вывод об отсутствии влияния ВЗ на это послание. Совершенно очевидное влияние ВЗ можно увидеть в описании Павлом денежных даров, полученных от Филиппийской церкви: «благовонное курение, жертву приятную, благоугодную Богу» (Флп 4:18). Этот язык, конечно, происходит из различных отрывков, посвященных церемониям, например, таков Исх 29:18; более того, метафорический сдвиг присутствует уже в Иез 20:41: «Приму вас, как благовонное курение, когда выведу вас из народов». Эту деталь надо понимать в более широком богословском смысле, так как в других местах Павел использует язык священников для описания христианского богослужения (см. *leitourgia*, «богослужение», и родственные слова в Флп 2:17, 25, 30). В действительности, церемониальная система Израиля рассматривается как видоизмененная и перешедшая в христианскую церковь, которая должным образом выполняет роль этой системы. Некоторые ученые даже предполагают, что Павел рассматривает себя как священника, который служит в церкви, как в истинном храме Божьем, и получает пожертвования от христиан.

Еще одна хорошо известная аллюзия встречается в Флп 2:9-11, где Павел утверждает цель поклонения Христу: «дабы преклонилось всякое колено... и всякий язык исповедал, что Иисус Христос есть Господь». В Ис 45:23, после того как Бог неоднократно утвердил свое единство и исключительность, он добавляет: «Многу кланусь: ...предо мною преклонится всякое колено;

Многу будет клясться всякий язык» (последний глагол переводится в LXX таким же словом, как и у Павла, *exomologēsai*, «дабы исповедал»). И хотя это использование текста Исаии не есть очевидная или точная цитата, оно особенно значимо из-за глубокого подтекста, говорящего о Павловой христологии (и это справедливо вне зависимости от того, принадлежит ли авторству Павла так называемый гимн Христу).

Внимательное отношение к LXX обнаруживает другие интересные аллюзии на ВЗ в Послании к Филиппийцам. После нескольких стихов Павел обращается к проблеме ронота и жалоб (Флп 2:14) — тема, напоминающая опыт евреев в пустыне. Такой комментарий ведет за собой обращение Павла к филиппийцам как к «чадам Божиим непорочным среди строптивого и развращенного рода», и эта фраза воспроизводит полдюжины слов из Втор 32:5 LXX. Поскольку отрывок из ВЗ (экзегетически сложный) говорит о самих евреях как о развращенном роде и, таким образом, не Божьих детях, Павел здесь дает провокационный, возможно, ироничный, вариант фразы Второзакония: именно происходящие из язычников филиппийские христиане, а не неверующие иудеи могут рассматриваться чадами Божиими, и, следовательно, филиппийцы не должны страшиться направленной против них иудейской враждебности (см. Флп 3:1-3).

Еще одна аллюзия, которую легко пропустить, если не обратиться конкретно к тексту LXX, в Флп 1:19: «ибо знаю, что это послужит мне во спасение». В греческом варианте это звучит *touto moi apobēsetai eis sōtērian* (букв.: «это приведет к спасению для меня»), дословная цитата из Иова 13:16 LXX. Большинство комментаторов, даже если и замечают поразительное словесное соответствие, кажется, не придают этому особого значения. И, конечно, вероятно, что Павел просто, а может, и неосознанно, позаимствовал язык Иова для выражения совершенно другой идеи, такой как ожидаемое им освобождение из тюрьмы (и эта связь еще более подтверждается параллелью между обвинителями Иова и теми людьми, о которых Павел упоминает в Флп 2:17; см. Hays, 21-23). Однако можно многое сказать в подтверждение мнения о том, что Павел имел в виду более глубокую проблему его отношений с Богом и, соответственно, его духовной судьбы. Так как в тексте отрывка из Иова 13:13-18 говорится о вопросах непреходящего значения, использование Павлом этого отрывка может означать больше, чем обычную аллюзию.

В других случаях более умозрительные, чем строгие, словесные соответствия предполагают присутствие отрывка или темы ВЗ в сознании Павла. Например, некоторые ученые утверждают, что часть предложения «уничжил Себя Самого» (*heauton ekenōsen*, букв.: «опустошил себя») из Флп 2:7a — это аллюзия на Ис 53:12, где говорится что Раб Господень «предал душу Свою на смерть». Поскольку, как мы уже видели, Павел определенно использует отрывок из Исаии ниже в том же отрывке (Флп 2:10-11) и поскольку он относит к Христу слово *doulos* («раб», Флп 2:7b), воз-

можно, мотив Страдающего Раба сыграл какую-то роль в формулировке гимна Христу. Если это так, аллюзия едва уловима, и поэтому надо остерегаться вкладывать слишком большой смысл в эту фразу.

Еще труднее увидеть аллюзию, как это предлагается, в Флп 2:12 на слова Моисея во Второзаконии 31:27: «и теперь, когда я живу с вами ныне, вы упорны пред Господом; не тем ли более по смерти моей?». Через три стиха после этого, как уже было отмечено, следует очевидная ссылка Павла на утверждение, близкое по контексту к восклицанию Моисея (Втор 32:5); более того, похоже, Павел имеет в виду свою собственную смерть в Флп 2:17. Возможность влияния Втор 31:27 на послание Павла вряд ли можно исключить, но трудно определить, была ли аллюзия осознанной и, если это так, какое этому следует придавать значение.

Цель сосредоточения на Послании к Филиппийцам (а возможно, существует еще полдюжины аллюзий, не приведенных выше) — показать, что даже то послание, где нет цитат в общепринятом смысле, может отражать огромную зависимость Павла от ВЗ. В случае с посланиями, включающими цитаты, читатели обычно сосредотачиваются на этих цитатах, не замечая менее очевидных путей использования Писания Павлом. Хороший пример такого рода — 2 Послание к Коринфянам. Павел цитирует псалом 116:10 (LXX, СП 115:1) в 2 Кор 4:13: «Я веровал, и потому говорил» — в поддержку собственного отношения к своей апостольской проповеди. Однако обычно комментаторы не замечают, что в этом псалме есть несколько упоминаний об унижении и смерти, повторяющихся в темах 2 Послания к Коринфянам; что псалом 118 (LXX, СП Пс 117), в котором также говорится о смерти, говорит и о несчастье (Пс 118:5, LXX, СП Пс 117:5), Божьей силе (Пс 118:15-16, LXX, СП Пс 117:15-16 LXX *dynamis*; см. 2 Кор 6:7) и дисциплине (Пс 118:18, LXX, СП Пс 117:18 LXX *epaideusan*; см. 2 Кор 6:9); и что есть некоторые другие параллели в соседних псалмах. Несколько важных аллюзий на другие части Писания также присутствуют во 2 Послании к Коринфянам. Размышляя о проблемах в Коринфе, Павел показывает, что он настолько пропитался Библией, что она полностью сформировала его взгляд на мир и свое место в нем. Те, кто праздно полагают, что роль Писания важна только для использования ее Павлом в аргументации Посланий к Галатам и к Римлянам, имеют лишь поверхностный взгляд на ситуацию» (Young and Ford, 63, хотя и не все из параллелей, упомянутых на стр. 64–68, убедительны).

3. Павел и иудейский экзегезис

Будучи образованным и религиозным иудеем, жившим в I веке, Павел, конечно, был знаком со спектром принципов и методов, используемых его современниками (см. Павла, еврейство). Мы уже убедились, насколько Павел был обязан толковательной традиции, сохраненной в LXX. Также справедливо предполагать, что Павел обучался таргумической традиции, то есть арамейским толковательным изложениям древнееврейской Библии, которые входили в богослужение сина-

гоги (неизвестно, имел ли Павел доступ к арамейским переводам Библии). Наиболее убедительный пример таргумического влияния обнаружен в одном из спорных посланий, Еф 4:8 (=Пс 68:18; LXX, СП 67:18), где используется глагол «дал», как в арамейском переводе, в то время как и в МТ и в LXX — это глагол «принял» (см. комментарий). Некоторые ученые также пытались объяснить использование Павлом Второзакония 30:12-14 в Рим 10:6-8, апеллируя к таргумической традиции, но даже приведенный пример — спорный. В любом случае древние версии не содержат прямого экзегетического размышления (возможно, за исключением некоторых обширных толкований в палестинском Таргуме), и поэтому мы обращаемся к другим источникам.

3.1. Александрийский экзегезис. Иудеи, живущие в диаспоре, постоянно сталкивались с двойственной задачей по сопротивлению языческой культуре и по приспособлению к ней; выживание требовало научиться, как одновременно не поступиться своей верой и не отвергнуть целиком греческую мысль. Эта задача, естественно, повлияла на использование иудеями Писания. Само существование LXX (греческого документа) — свидетельство этого факта. Философские течения также должны были оказывать влияние на самосознание эллинизированного иудаизма. Как оказывается, важным элементом греческой философии была потребность нового толкования старых гомеровских историй (Илиаду иногда называли Библией греков) в свете культурных изменений. В частности, стоики, обиженные некоторыми моментами в этих историях, прибегали к аллегориям: Юмер был спасен не буквальной интерпретацией.

Аллегорический подход был заимствован мыслителями из среды эллинизированных иудеев, особенно в Александрии. Наиболее известным из них был Филон он (13 г. до н.э. — 45 г. н.э.), который использовал этот метод как средство синтеза древнееврейской и греческой мысли. Невозможно доказать, был ли Павел знаком с работой Филона или нет, но предпринимались попытки показать связь между ними. Отрывки из посланий Павла, признанные некоторыми как аллегорические, включают 1 Кор 9:9 (где он применяет к христианским работникам принцип незаграждения рта волам), 1 Кор 10:4 (где скала пустыни сравнивается с Христом), 2 Кор 3:12-16 (где покрывало на лице Моисея сравнивается с неверием иудеев) и особенно аналогию с Саррой-Агарью в Гал 4:21-31.

Этот последний отрывок в действительности содержит греческий глагол *allēgonō* (Гал 4:24), и эту особенность некоторые считают решающей, но это слово имело широкую семантику и вряд ли можно делать вывод о его использовании Павлом в том техническом смысле, в котором оно часто сейчас употребляется в английском языке. Апостол не лишает повествование Бытия исторического смысла — напротив, он ясно утверждает его исторический характер, — а также он не стремится интегрировать данное повествование в некую философскую схему, а это две черты, наиболее явно отличающие филоновское толкование. Действи-

тельно, даже поверхностное знакомство с типичным для Филона способом экзегезиса более обнаруживает не сходство, а различие с герменевтикой Павла. Попытки найти органическую связь между использованием Писания Павлом и alexandрийским экзегезисом оказываются неубедительными.

3.2. Кумранский экзегезис. Обнаружение свитков Мертвого моря в конце 1940-х гг. и последующие находки в разных частях Иудейской пустыни оказали огромное влияние на наше понимание жизни и мысли иудеев в I веке. Хотя в НЗ нет прямого упоминания о религиозных группах, производящих эту литературу, мы можем вполне обоснованно предположить, что ранние христиане имели некоторое представление об идеях, которых придерживались эти секты. Некоторые ученые даже заявляли, хотя и unsuccessfully, о наличии достаточно тесной связи между христианством и кумранитами. (Согласно одной теории, «Дамаск», куда Павел направился по его обращению, и был не чем иным, как Кумраном!).

Этот вопрос имеет непосредственное отношение к настоящей статье, поскольку библейская интерпретация очень часто встречается в свитках Мертвого моря и фактически является одной из самых интересных и отличительных черт кумранической мысли. Наиболее очевидная черта, общая и для Кумрана и для Павла, — использование определенных выражений для введения очевидных цитат из ВЗ. в частности, формула «как написано» (в разных вариантах). Фицмайер отметил, что и кумранские свитки, и НЗ, в отличие от alexandрийского экзегезиса, используют ВЗ в целом — но не строго — в буквальном виде; что оба часто «модернизируют» текст ВЗ, применяя его общий смысл к современной ситуации (иногда, «приспосабливая» текст, заходили в этом, по мнению Фицмайера, настолько далеко, что вырывали его из оригинального контекста); также оба использовали «эсхатологический» экзегезис, отождествляя «последние дни» из некоторых отрывков ВЗ с ожиданиями своих общин. Однако Фицмайер приходит к заключению, что подобное сходство «влияет не более, чем на периферию их богословия. Оба зависят от ВЗ, но и оба имеют определенные предположения, в свете которых они и читают Ветхий Завет. Именно эти предположения различают обе группы, несмотря на сходство их экзегетических методов» (Fitzmyer, 332).

Эсхатологический экзегезис в Кумране особенно очевиден в *pesharim*, который комментирует библейский текст более или менее дословно, «стих-за-стихом». После цитирования отрывка из текста комментарий вводится формулой «его толкование следующее» (*pešto*, или равноценное выражение). Слово, означающее толкование, в действительности, *peshet* (*pešet*), и комментарий обычно состоит в отождествлении слов пророков ВЗ с современными событиями.

Бесспорно, есть грубоватая параллель между этим подходом и убеждением авторов НЗ, включая Павла, что пришествие Иисуса Христа должно было пониматься как исполнение ветхозаветных пророчеств.

Обе общины имели обостренное чувство ожидания, основанное на Божьих обетованиях Израилю, и этот общий образ мыслей проливает свет на их использование Писания. Но отличия между ними носят фундаментальный характер. Не говоря об очевидном, и тем не менее важнейшем факте, что события, которые они рассматривали как исполнение пророчеств, были совершенно разными, заметно выделяются и другие факторы. Например, послания Павла не включают в себя последовательное, «стих-за-стихом», толкование ВЗ, в противоположность подходу кумранитов, который привел к весьма произвольному применению ВЗ. Еще более существенно, апостол разделял убеждение других писателей НЗ, что смерть и воскресение Иисуса были провозглашением Царства Божьего, в то время как кумранская община была более озабочена грядущим освобождением. Хотя в мысли Павла, конечно, присутствует сильное чувство ожидания (см. Рим 8:18-25), ее доминирующая перспектива в убеждении о том, что последние времена уже настали (см. 1 Кор 10:11).

3.3. Раввинистический экзегезис. Если труд Филона был географически и концептуально удален от палестинского иудаизма и если учение кумранитов (и других сектантских групп) было несколько отодвинуто от «общего русла» иудейской мысли, можем ли мы найти более плодотворную область изучения в раввинистических материалах? Основываясь на том, что такие документы, как Талмуд (основное хранилище иудейского фольклора и законов, включающий Мишну) и мидрашим (раввинистическое изложение Писания), дают точную картину фарисейства I века, многие ученые фактически провели потрясающие параллели между Павловым и раввинистическим экзегезисом, и даже утверждают, что апостол был обязан в некоторых важных моментах последнему.

Формально, раввинистические цитаты текста ВЗ вводятся, как у кумранитов и у Павла, авторитетной формулой, хотя точные выражения часто несколько отличаются (так, раввины предпочитают формы глагола «говорить», а не «писать»). Ученые установили сходство между встречающимися у Павла время от времени наизыванием цитат (см. Рим 9:25-29, где последовательно цитируются Ос 2:23; 1:10; Ис 10:22-23; 1:9), которые могут связываться друг с другом посредством выразительных слов, и раввинистическим методом известным как *hāraz* («наизывать», метафора — «проводить параллели между отрывками»). Другая возможная черта — это использование Павлом структуры текст-плюс-изложение способом, несколько напоминающим некоторые (поздние) раввинистические комментарии, попадающие под категорию *Yelammedenu rabbenu*, «Да учит нас господин». Ellis (см. Mulder, 708) приводит возможный пример из Гал 4:21-31, начинающийся общей ссылкой на основной текст (Исх 16 и 21); в изложении дается вторичная ссылка (Ис 54:1); и в увещании цитируется еще один отрывок (Исх 21:10), который относится к двум предыдущим и в словах и в концепции. Также были предложены несколько других литературных техник.

В дополнение к выделению формальных характеристик ученые уделяют много внимания экзегетическим принципам и методам, найденным в раввинистической литературе. Очевидный набор правил, приписываемый Гиллелю, очень влиятельному учителю, который жил незадолго до проповеди Иисуса, мог быть известен и Павлу. Самое первое правило, известное как *qal ušhomer* («легкий и тяжелый»), устанавливает отношение между двумя идеями, одна из которых более значима, чем другая. Такой подход мог найти отражение в 2 Кор 3:7-11, где Павел проводит контраст между Моисеевым законом и Благой вестью, утверждая, что если первый, который был проповедью смерти, был славным, то тогда мы должны ожидать, что проповедь Духа будет во много крат славней.

Другие принципы экзегезиса, относящиеся к поздним раввинам, также предлагаются в качестве параллелей толкования Павловых посланий. Например, правило, четко сформулированное Р. Ишмаэлем II века, утверждает, что, когда два текста кажутся противоречащими друг другу, один из них может обратиться к третьему для решения противоречия. Обратимся к Гал 3:11-12, где Павел приводит Авв 2:4 в качестве контраста Лев 18:5 (живет ли человек по вере или следуя Закону?), и Х. Шёпс утверждал, что Исх 15:6, приведенный Павлом ранее в данном контексте, дает решение (Schoeps, 178-79, Bonsirven, 316-17 и 201). В качестве доказательства можно представить много подобных примеров.

Несмотря на значительные усилия, затраченные в этой области исследований, результаты двойственны. Основное препятствие — хронология: раввинистическая литература, которой мы располагаем, датируется не ранее чем началом III века, и даже более ранняя устная традиция, на которую ссылается эта литература, в основном получила развитие после разрушения Иерусалима в 70 г. н.э. Согласно мнению некоторых ученых, существует очень незначительная (если она вообще есть) связь между фарисеями времени Иисуса и более поздней раввинистической школой, процветающей во II веке и позднее ставшей «главной линией» иудаизма. Эта позиция, конечно, заходит слишком далеко; нет необходимости в столь крайнем скептицизме относительно исторической ценности раввинистической литературы. Тем не менее требуется огромная осторожность и опытность при попытке проведения параллелей. Поскольку определенные раввинистические утверждения не могут считаться древними, необходимо предоставлять конкретные причины в пользу использования таких утверждений, как свидетельств мысли и практики, существующих в I веке.

Еще одно препятствие — это относительная расплывчатость некоторых из приводимых параллелей. Например, сразу же ясно, что аргументация *qal wahomer* просто отражает общий логический принцип аргументации, а *fortiori* — это метод, присутствующий в разнообразных культурах как на бытовом, так и на более сложном уровнях. Действительно, потребуются немалые усилия для того, чтобы в посланиях Павла

найти экзегетический пример, который носил бы исключительно раввинистический характер, то есть найти такой метод, которому бы невозможно было найти параллелей где-то еще.

Один особенно двойственный термин — прилагательное *midrashic*, которое часто применяется к различным частям НЗ, таким как 1 Кор 10:1-5 и 2 Кор 3:6-16. Древнееврейское существительное *midrash* (*midrās*) может иметь очень общий смысл, означающий не что иное, как наш собственный термин *interpretation*; написанный прописными буквами древнееврейский термин имеет очень конкретное значение, а именно: особый тип раввинистической литературы, состоящей из собрания библейских изложений (по общему согласию ни одна книга НЗ не может быть описана в этом смысле как *midrash*).

Помимо этого, *midrash* обычно используется как условное обозначение специфически иудейской экзегезы, но вот только что в нем есть специфического? Для одних ученых — это тенденция украшения повествования; для других — присутствие экзегетических ходов, которые не соответствуют грамматико-историческому методу. Менее предубежденное определение, которое стало широко принятым, сосредотачивается на способе, которым иудейский толкователь реализовывает текст, — для раввинов Библия была живым текстом, и его толкование не могло отделяться от применения. Все это верно, но разве не такой акцент также характеризовал прочтение Писания в большинстве христианских общин? Хотя немногие современные писатели утруждают себя более конкретным и точным определением *midrash*, этот термин продолжает использоваться другими уничижительно или небрежно, и это редко помогает в прояснении экзегезиса Павла.

Конечно, многочисленные примеры сходства между Павлом и поздними раввинами, взятые кумулятивно, создают мнение о том, что апостол все-таки отражает иудейскую культуру, частью которой является (и которая получила развитие в том, что мы называем раввинистическим иудаизмом). Важность такого взгляда не должна быть недооценена. Более глубокое знакомство с иудейским толкованием I века оказывает неоценимую помощь, по крайней мере в общем плане, поскольку наша цель — оценить использование Павлом Писания. Тем не менее обращение к поздней раввинистической литературе остается проблематичным; ее ценность только косвенна, и поэтому ее функция в большой степени ограничена иллюстративной, а не доказательной ролью.

3.4. Другие источники. В дополнение к уже рассмотренной массе литературы существует множество других документов, составленных во время или до новозаветного периода. Так называемые апокрифические и псевдографические книги (некоторые из которых, между прочим, представлсны среди кумранских находок) наполнены аллюзиями на ВЗ. Некоторые из этих трудов состоят из «пересказов» библейского повествования, зачастую значительно украшенных и расширенных; по крайней мере имплицитно, они обнаруживают

определенное герменевтическое влияние. То же самое можно сказать о трудах, которые более осознанно историчны — *Древности* Иосифа Флавия. Дискуссию о библейском толковании в подобных документах смотрите в соответствующих главах *Mulder*. В то время как эти работы эксплуатировались как относящиеся к исследованиям богословия Павла, гораздо меньше было сделано относительно практики экзегезиса — и это удивительно, учитывая их хронологическую близость к новозаветной литературе.

И, наконец, следует отметить, что Павел, будучи прежде всего и более всего иудеем, находился в непосредственном и длительном контакте с греко-римской культурой. Оставив в стороне вопрос, где он провел свое детство — в Тарсе или в Иерусалиме, мы располагаем точными данными, что он проповедовал, по крайней мере, десять лет в Сирии и Киликии (Гал 1:18-2:1); использование им греческого языка и явное знакомство с современной ему греческой мыслью свидетельствуют о степени воздействия на него эллинизма. Значительное внимание уделяется параллелям между стилем аргументации Павла и риторическими приемами его времени, но вопрос, который требует рассмотрения, — это возможное влияние греко-римского литературного толкования на обращение Павла с Писанием (на уровне формы, см. Stanley).

4. Библейское толкование в Посланиях Павла

В настоящей статье рассматриваются в большей степени принципы и методы толкования, используемые Павлом, нежели само содержание этого толкования. Естественно, экзегезис и методология тесно связаны, так что различия стираются. Тем не менее здесь не будет предприниматься попытка обобщения учения Павла по принципу связи его учения с использованием ВЗ, отражающегося в определенных темах (по которым читатель может почерпнуть сведения в соответствующих статьях; см., например, Завет, Эсхатология, Закон).

4.1. Фундаментальные концепции. Хотя, как мы уже отметили, многие из цитат ВЗ не имеют дословной точности, почти для всех исследователей Павла очевидно, что он рассматривал Писание (*hē graphē*) как исходящее непосредственно от самого Бога, и, таким образом, оно являло собой высший авторитет. В полемических отрывках он прямо вызывает к ВЗ как к суду высшей инстанции; в сущности, такова цель и вводных формул — говоря «как написано», он задает тон аргументации. Поэтому неудивительно, что очевидные цитаты появляются практически исключительно в основных посланиях: к Римлянам, 1-2 к Коринфянам и к Галатам. Значение данного распределения вовсе не в том, как полагал А. фон Гарнак, что обращение к Писанию было навязано Павлу аргументами иудействующих (см. Иудействующие), и что он якобы не желал привязывать языческие церкви к какой-то одной книге. Как мы уже заметили, зависимость Павла от ВЗ точно так же очевидна в отрывках, где нет явного обращения к ВЗ. Более того, теория Гарнака не уделяет должного внимания тому факту, что наибольшая концентрация

цитат находится в Послании к Римлянам. Какой бы политический элемент мы справедливо ни усматривали в этом послании, огромное его значение заключается в том, что именно здесь Павел дает свое последовательное изложение Благой вести (Рим 2:16), и для этой цели нет ничего важнее, чем показать преемственность его сообщения Писанию (Рим 1:2; 3:31; 9:6 и т.д.).

Особенный интерес представляет зависимость Павла от ВЗ даже тогда, когда он рассматривает его в негативном свете. Например, в Гал 3 постоянно отвергается мнение о том, что закон может давать жизнь, и все же Павел прямо обращается к самому закону в поддержку своей позиции. Павел может даже совмещать эти две перспективы в одном и том же утверждении: закон — первый свидетель, что праведность приходит отдельно от закона (Рим 3:21); действительно, сам закон заставил Павла умертвить закон (Гал 2:19).

Похожую ситуацию мы видим в использовании Павлом Писания для рассмотрения серьезной проблемы: почему иудейская нация как целое не захотела принять Благой весть (см. Израиль). Самым большим вызовом состоятельности Благой вести для ранних христиан была негативная реакция иудеев. Если Благая весть действительно есть исполнение Божьих обетований, как можно понять то, что избранный народ этого не видит? Означает ли это разрушение замысла Божьего, того, что его слово не исполнилось (Рим 9:6)? И проблеме, и ее решение можно увидеть уже в проповеди Иисуса. В объяснении использования Иисусом парабол синоптические Евангелия фиксируют обращение Иисуса к Ис 6, где говорится об ожесточении Израиля в контексте Божьего промысла (Мк 4:12 и пр.). Евангелие от Иоанна, которое ставит акцент на том, что «свои его не приняли» (Ин 1:11), также апеллирует к Ис 6 и к Ис 53 в объяснении этого неверия (Ин 12:37-41).

Весьма вероятно, этот фон отчасти является причиной, по которой книга Исаии, как это видно из списка цитат, настолько часто используется Павлом. Это также помогает нам понять, почему Рим 9-11, далеко не являясь «увещеванием-паренезой» в аргументации послания, составляют самую его сердцевину, — действительно, это кульминация послания, подготовленная предыдущими главами (см. особенно Рим 2:28-29 и 4:11, подготавливающих Рим 9:6-8). После использования текста Исаии в виде цитаты или аллюзии в Рим 9:20, он снова обращается к нему в Рим 9:27-28, за чем следует еще одна цитата из Исаии в Рим 9:29, и еще одна в Рим 9:33 (эта последняя соединяет в себе два различных отрывка из Исаии). Но и это далеко не все: в Рим 10 встречаем четыре цитаты из той же книги, и в Рим 11 — еще четыре! Несомненно, пророчества Исаии снабдили Павла оружием, которое ему нужно было для борьбы в жесточайшей из его битв.

Существует, однако, и положительная сторона в отрезвляющей правде ожесточения Израиля, а именно — блистательный прием язычников в паству Божью. Это и есть та тайна, которая была скрыта в веках, но была явлена с приходом Христа (Рим 16:25-26; 1 Кор 2:7; Еф 3:2-11; Кол 1:25-27). Церковь как эсхатологиче-

ская общность, которую Христос основал посредством своего Духа, становится, таким образом, центральным моментом в герменевтике Павла (см. Haas, глава 3 в поддержку взгляда о том, что использование Писания Павлом «эклесиоцентрично»). Но эта концепция отражает взгляд об искупительной истории, которая выступает в качестве принципа толкования, что станет ясно из следующего раздела.

4.2. Направляющие принципы. Из вышесказанного должно быть очевидно, что использование Павлом ВЗ не было обусловлено интересом к древности. Писания имели для него в высшей степени практическую ценность. Однако, когда мы используем более ранние письменные источники для того, чтобы справиться с насущной потребностью, конечно, мы переносим этот текст в новый исторический контекст и, таким образом, неизбежно производим сдвиг в оригинальном значении (см. Рим 15:21, где Павел относит мессианские слова Ис 52:15 к своей собственной проповеди). Насколько сильным оказывается этот сдвиг, и, что более важно, каким образом этот сдвиг происходит, — есть, возможно, важнейшая проблема в области герменевтики.

Именно потому, что для Павла ВЗ — не исторический памятник, а нечто постоянно актуализируемое в новых ситуациях, перед нами встает нелегкий вопрос: в какой степени мы можем ориентироваться на Павлову экзегезу в наши дни? Сама постановка вопроса может ввести в заблуждение. Обычно имеется в виду, совместимы ли способы толкования Павла с «научным», грамматико-историческим экзегезисом. Но задаваясь таким вопросом, часто игнорируют некоторые фундаментальные препятствия. Во-первых, Павел никогда не дает нам экзегетическую дискуссию в ее обычном смысле. Мы не обнаруживаем ни одного примера последовательного изложения отрывка из ВЗ. Он никогда открыто не задается вопросом: Что означает тот или иной отрывок? Даже в тех местах, где, казалось бы, Павел приводит экзегетическую аргументацию (см. Гал 3:10-14), он никогда не прекращает рассмотрение чередующихся толкований текстов. Когда далее мы видим, что по крайней мере некоторые из ссылок Павла на Писание представляют из себя не вероучительные доказательства, а средство для эмоционального подкрепления его слов (см. 2 Кор 13:1), трудности в ответе на наш вопрос становятся очевидны.

Другими словами: нет свидетельств, что Павел или его современники когда-либо специально занимались экзегезисом ВЗ так, как это сегодня требуется от студентов семинарий — то есть представлять изложение, которое сосредотачивается на историческом значении. Тем не менее во многих случаях использования Павлом Писания все исследователи этого вопроса признают, что он это делал в соответствии с таким историческим значением. Иначе говоря, существует множество свидетельств тому, что апостол тщательно и глубоко размышлял о текстах ВЗ внутри их собственного контекста. Даже в случае с цитированием, которое может

показаться несколько произвольным, внимательное рассмотрение более широкого контекста может многое разъяснить.

Например, посреди аналогии Сарра-Агарь Павел цитирует Ис 54:1, что на первый взгляд может показаться грубым использованием текста. Однако слова Исаии очень напоминают описание бесплодия Сарры в Исх 11:30 LXX. Более того, Исаия чуть выше ссылался на (истинных) детей Сарры как жителей Сиона, «стремящихся к правде, ищущих Господа» (Ис 52:1-3). Между двумя этими главами, конечно, отрывок о Страдающем Рабе, аллюзию на который Павел, по всей видимости, приводит в Гал 3:1 (см. Гал 3:2 с Ис 53:1 LXX, см. Иов). Эти и другие черты предполагают, что Павел, фактически, использует важные ассоциации, присутствующие в самом ВЗ. И все же не часто можно услышать жалобы на то, что пророки ВЗ грешат использованием аллегорического экзегезиса; также не является популярным мнение о том, что пророки рассматривали Писание как содержащее *sensus plenior* («более полный смысл»). Мы просто признаем, что они знали, как использовать собственную литературную традицию.

Эмоциональная сила литературных ассоциаций может быть велика, и потому хороший писатель или оратор использует их как метод убеждения. Подобная «техника» не есть проявление неуважения к ВЗ как источнику вероучения (как раз напротив) и вовсе не означает недостаток внимания к его историческому значению, хотя, по общему согласию, изначальный смысл может иногда отойти на задний план в интересах современных задач. Кроме того, мы как современные читатели не всегда посвящены в древние толковательные традиции, которые, вероятно, восполняют быстро выявляемые нами логические пробелы. Естественно, этот принцип применим также и к раввинистическим толкованиям. Слишком часто христианские толкователи пытаются прийти на помощь Павлу, ставя акцент на «причудливых» толкованиях раввинов. Последние, однако, были способны к тщательному, буквальному экзегезису; в других случаях их толкование могло быть игривым. Но еще более важно то, что их работы были очень сжаты: два или три слова могли вызвать ассоциацию с целым отрывком из Писания и с другими параллельными отрывками, и, кроме того, с целой массой толковательных традиций, которые и связывали эти отрывки с целью толкования. Точно так же и наша неспособность установить все логические шаги, которые могли привести Павла к использованию текста ВЗ в определенных целях, возможно, отражает лишь наше невежество (см. Silva, 159-61).

В конце концов, при использовании Писания Павел руководствовался убеждением, что Бог был Господином истории. Ученые используют различные прилагательные для описания данного подхода и выделения его особенностей: типологический (поскольку он может сосредоточиться на соответствии событий или действующих лиц ВЗ и НЗ), эсхатологический (потому что ставит акцент на пришествии Христа, приносящего по-

следние времена), канонический (потому что считает, что полнота значения текста зависит от учения Писания в целом) и так далее. Как уже было упомянуто, такой взгляд прост и, одновременно, глубок — история искупления достигла своего пика для людей Нового Завета, для которых события ВЗ были записаны как «примеры» (1 Кор 10:11). Последнее слово — перевод греческого *typos*, и хотя сомнительно, что оно отражает тяжеловесное богословствование, ассоциирующееся с современным использованием английского слова *typology*, мы можем быть уверены: апостол видел фундаментальную и органическую связь между историей ВЗ и эсхатологической реальностью прихода Христа. И, поскольку тот же самый Бог, руководящий историей, вдохновлял библейских писателей, Писание непременно должно содержать определенный подтекст — «более глубокое значение?» — которое может раскрыться только после исполнения обетований.

Такой взгляд на искупительную историю, конечно, предполагает, что весь ВЗ свидетельствовал о Христе, и поэтому в использовании Библии Павлом в основном руководило его христологическая направленность. Что бы ни было сказано по этому поводу, герменевтика апостола язычников была в высшей степени укоренена в Христе, «в котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2:3).

4.3. Аввакум как испытательный случай. Некоторые из цитат, приводимых Павлом, вызывают сложные экзегетические проблемы и не могут быть рассмотрены в данной справочной по характеру работе. Настоящая статья имеет целью предоставить общие ориентиры, которые могут помочь читателю проработать упомянутые проблемы надлежащим образом. Тем не менее будет полезным осветить этот вопрос путем более подробного рассмотрения одного примера.

В Гал 3 апостол стремится показать, что истинные дети Авраама — те, кто верил так, как сам Авраам (Гал 3:6-7; см. заключительные слова в Гал 3:29); такие верующие противопоставляются «утверждающимся на делах закона» (Гал 3:10). В Гал 3:11 Павел утверждает центральный тезис — «законом никто не оправдывается», и в качестве подтверждения этого тезиса он цитирует Авв 2:4: «праведный верою жив будет» (*ho dikaios ek pisteōs zēsetai*). Это утверждение настолько фундаментально, что оно становится программным стихом в Послании к Римлянам (Рим 1:17), книге, которая может рассматриваться как систематическое расширение Послания к Галатам.

Эта цитата вызывает некоторые интересные вопросы. Например, возможно построить предложную фразу (*ek pisteōs*) с подлежащим, а не сказуемым, что даст перевод: «и тот, кто верует, праведным будет жить», но эта проблема не влияет прямо на наши основные задачи. Еще одна второстепенная проблема имеет дело с текстовой вариацией, поскольку в древнееврейском тексте местоимение «его вера» было неверно переведено в LXX местоимением первого лица — «моя вера»; опущение Павлом местоимения, таким образом, приближает цитату ближе к древнееврейскому тексту

(хотя некоторые полагают, что это намеренно делает цитату двойственной).

Однако основная проблема с этой цитатой — тот факт, что словом «вера» переведено древнееврейское слово *mānāh*, которое обычно означает «постоянство, верность» (подразумевая послушание закону), и тем не менее Павел использует этот текст именно для того, чтобы атаковать понятие оправдания делами закона. Казалось бы, очень нехорошо, что Павел использовал этот стих совсем не в том смысле, который ему изначально придавался, а именно — для выдвижения собственно «Павлова» учения — но еще хуже то, что значение цитаты Павла оказывается полной противоположностью оригиналу. И если Павел был небрежен или нечестен, как могла христианская церковь использовать этот текст в качестве основного аргумента библейского учения о спасении? Итак, мы сталкиваемся с важнейшей экзегетической и богословской проблемой.

Древнееврейский текст Аввакума, несмотря на некоторые проблемы текстологии и толкования, вполне ясен. Пророк вызывает с жалобой к Господу по поводу злодеяния Иудеи (Авв 1:4, «нечестивый одолевает праведного»). Божественный ответ был в разрушении потомков Иудеи вавилонянами, но этот ответ поднимал еще более серьезную проблему Божьего правосудия, и, таким образом, возникает вторая жалоба: почему Бог, который не может смотреть на зло, молчит, когда нечестивцы поглощают тех, кто праведнее их (Авв 1:13)? Ответ следует через несколько стихов, и это создает чувство напряженного ожидания (Авв 2:1). Картина становится еще более драматичной, когда дается указание записать видение, и пророку дается повеление ждать исполнения видения, которое обязательно настанет, даже если и с замедлением (Авв 2:1). Наконец, Аввакум 2:4 получает ожидаемое откровение, которое мы можем перефразировать следующим образом: «Смотри, нечестивые вавилоняне полны злобы и гордыни, а праведный будет жив своей верностью». Эта спорная часть предложения может быть увещанием, и за ней следует подробное пророчество о разрушении нечестивых.

Как ранние читатели понимали этот стих? Переводчик LXX спотыкался на разных моментах, запутал синтаксис и закончил взглядом, что праведность Божья есть основа для спасения (все еще популярное мнение среди современных иудеев). Иудейская община в Кумране рассматривала вестника («читателя») Авв 2:2 как Учителя праведности и применяла Авв 2:3б и 4б к исполняющим закон в Иудее, которые будут освобождены Богом от осуждения за их страдания, верность и преданность Учителю праведности (1QpАвв 6:12-8:3). Автор Послания к Евреям, со своей стороны, следовал LXX, но вносил некоторые существенные изменения, которые подчеркивают концепцию *pistis* как твердость в вере (Евр 10:36, и развитие темы в Евр 11).

Учитывая все эти свидетельства, Павел вроде бы оказывается «третьим лишним». Действительно, ка-

жется, он использует текст Аввакума для поддержки понятия веры, которое берется им из другого места, а именно — Быт 15:6: «Он [Авраам] поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность». Но разве отрывок из Бытия обращается к другому вопросу? Одного взгляда на древнееврейский текст достаточно, чтобы предположить, что и Бытие и Аввакум обращаются к одной и той же мысли, поскольку лексические параллели вряд ли могут быть совпадением (корни *tn* и *sdq* встречаются в обоих отрывках). Также ценным является тот факт, что сам Аввакум участвовал в библейском толковании. И хотя его метод может показаться читателю едва различимым, пророк, очевидно, призывает народ Иудеи идти по стопам Авраама, чья вера была не сиюминутным опытом, но подтверждалась твердостью и послушанием в течение всей его жизни (см. особ. Быт 22, на которой основывается Иак 2:21-24). Вера подразумевает ожидание исполнения обетования и, таким образом, всегда под угрозой потрясения; следовательно, твердость и постоянство составляют сущность веры.

Другими словами, для Аввакума не было такой дихотомии между верой и верностью, о которой мы часто говорим (также в Послании к Евреям подчеркивается их связь; см. Евр 3-4). То, что апостол Павел не рассматривал оправдывающую веру как исключющую послушание заповедям Божиим, объясняется в самом Послании к Галатам (см. особ. Гал 5:13-26), а идея органической связи между верой и верностью запечатлено развивается в Послании к Римлянам. Действительно, в своем Послании к Римлянам, после описания Благой вести как исполнения ветхозаветных обетований (Рим 1:2) и обращения к Аввакуму 2:4 как к ключу для понимания этой Благой вести (Рим 1:16-17), Павел тратит много времени, разрабатывая значимость веры Авраама (Рим 4; см. особ. акцент на его твердости, Рим 4:18-21), и затем посвящает основную часть учению об освящении верующего (Рим 6-8). Павел вовсе не манипулировал цитатой из Аввакума как подходящим для убеждения текстом в пользу взгляда, противоречащего пророку, но, воистину, Павел был многим обязан этому тексту как источнику своего учения; более того, его собственные богословские утверждения усиливали слова пророка и придавали им еще более глубокое значение.

4.4. Вывод. Таким образом, становится ясно, что Павел вовсе не был небрежен, цитируя Писание. Правда и то, что апостол в своем использовании Библии не всегда следовал методам, которые считаются правильными в современном экзегезисе, но только поверхностное чтение его посланий может привести к взгляду на использование Писания Павлом как на необоснованное или безответственное. Совсем наоборот, те самые категории, которыми он представлял свое понимание миссии Христа, были основаны на серьезном изучении ВЗ, и это изучение носило обстоятельный и всеохватный характер. Руководствуясь не только историческим значением текста, но и его божественным авторитетом, а также необходимостью актуализировать

библейские послания силой литературных ассоциаций и христологическим взглядом искупляющей истории Павел добился успеха в утверждении истины Благой вести и в научении Божьего народа правильному чтению Писания.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ

Использование ВЗ в НЗ — один из самых спорных моментов в изучении НЗ, не считая Четвероевангелия. Когда мы ссылаемся на ВЗ, мы используем этот термин анахронистически. Во времена Иисуса то, что нам известно как ВЗ, называлось просто «Писание». И этот термин был описанием чтимых писаний Израиля. Существует достаточно большое согласие по поводу природы появления текста ВЗ в книге Деяний Апостолов, по поводу форм, отражающихся в некоторых отрывках и даже по поводу тем, к которым эти цитаты обращены. Однако большие споры вызывает герменевтика апостола Луки. В настоящей статье изучаются тексты цитат, затронутые темы, формы использования ВЗ и природа герменевтики Луки.

1. Тексты цитат Ветхого Завета в книге Деяний Апостолов.
2. Темы, использованные при цитировании Ветхого Завета.
3. Формы, использованные при цитировании Ветхого Завета.
4. Тип герменевтики.

1. Тексты цитат Ветхого Завета в Деяниях Апостолов

Существует значительный консенсус, что в большинстве случаев Лука использует текст ВЗ, очень похожий на Александрийский кодекс Септуагинты. История этого консенсуса начинается с исследований начала XII века (Clarke) до гораздо более поздних (Holtz). Тщательное исследование Т. Хольтца показывает, что Лука был настолько последователен в использовании текста Септуагинты, что любое, даже незначительное, отклонение было свидетельством использования традиционного материала. Такой источник наиболее очевиден в Двенадцати пророках и Исаии. Единственное место, вызывающее некоторые сомнения, относится к Пятикнижию, в то время как использование Псалмов показывает гораздо большую степень различия, чем другие книги.

2. Темы, использованные при цитировании Ветхого Завета

Ч. К. Баррет утверждает, что три темы доминируют в использовании ВЗ: проповедь (Деян 2:17-21, 25-28, 34-35; 3:22-23, 25; 7:3, 5-7, 18, 27-28, 32-35, 37, 40, 42-43; 8:32-33; 13:22, 33-35, 41), молитва (Деян 4:25-26) и руководство для жизни церкви (Деян 1:16, 20; 13:47; 15:16-18; 23:5; 28:26-27). Эти общие категории хороши, но возможны и большие подробности (Evans).

Фактически, большинство текстов имеют христологический характер и подчеркивают роль Иисуса в

исполнении мессианского и давидического упования или освещают, как он исполняет обетования, ассоциирующиеся с деятельностью Бога в последние времена, или праведного страдальца (см. Праведность). Книги Псалтирь, Исаия, Иоишь и Амос — ключевые для этого портрета (Пс 2:7 в Деян 13:33; Пс 15:10 в Деян 2:25-28, 13:35; Пс 109:1 в Деян 2:34-35; Пс 117:22 в Деян 4:11; Пс 131:11 в Деян 2:30; Ис 53:7-8 в Деян 8:32-33; Ис 55:3 в Деян 13:34; Амос 9:11-12 в Деян 15:15-17; Иоишь 2:28-32 в Деян 2:17-21). Кроме того, в Деян 3:18-21 говорится об общих обетованиях Писания в указании о том, что как Мессия Израиля Иисус Христос исполнит все, что он не исполнил во время своего первого пришествия, в повторном.

Раскрывая темы, уже заявленные в 1:76; 2:30-32; 3:3-6; и 4:18-20, Лука использует образ света для провозглашения того, что церковь должна донести Благою весть до всех народов (Ис 49:6 в Деян 13:47). В этом тексте (Деян 13:47) Павел и Варнава используют образ раба, намекая, скорее, на служение свое собственное, а не Иисуса, в противоположность Евангелию от Луки, хотя, безусловно, использование этого образа связывает их проповедь с Иисусом.

Не надо удивляться неверию сынов Израилевых; Бог с самого начала предупреждал, что именно такой будет реакция многих людей — евреев и язычников. (Пс 2:1-2 в Деян 4:25-26; Ис 6:9-10 в Деян 28:25-28; различные аллюзии в Деян 7, где тема заявлена в Деян 7:51-53). Согласно Стефану (Деян 7), непонимание Израилем роли скинии, или храма, отражает такую схему.

Некоторые тексты предупреждают об опасности неверия и, как следствие, призывают к ответу на Благою весть (Втор 18:19 в Деян 3:23; Лев 23:29 в Деян 3:23, Авв 1:5 в Деян 13:41). Глумиться над делами Божиими — дело опасное. Суд и отделение от Бога грозит тем, кто не принимает Благой вести.

В немногих текстах говорится, как слышавшие речи не отвечают на них (Амос 5:25-27 в Деян 7:42-43; Ис 66:1-2 в Деян 7:49-50). Смысл в том, чтобы усвоить уроки истории и не совершить подобных ошибок. Подобные увещания прежде всего предназначены для Израиля. Использование Ис 6 в Деян 28:25-28 также вполне подходит под эту категорию.

В Писании Петр ищет указания на необходимость найти замену отпавшему Иуде (Деян 1:19-20 цитируется Пс 68:26 и 108:8, возможна также аллюзия на Пс 40:10). Удивление по поводу противостояния исчезает по размышлении над Пс 2:1-2, о чем и говорится в молитве Деян 4:25-26. Находиться в противостоянии значит стоять в Божьей воле. Нужна только смелость. Этот последний текст показывает, что некоторые отрывки могут выполнять две функции одновременно, так как этот текст также используется для объяснения противостояния. Совет Иакова оставить язычников в покое в том, что касается обрезания, усиливается его обращением к Амосу 9:11-12 как к свидетельству того, что Бог примет язычников, когда власть Дома Давидова будет восстановлена. Использование Исх 22:7, по всей видимости, имеет целью утвердить

уважение к тем иудейским лидерам, которые преследуют верующих.

Писание широко используется в Деяниях Апостолов для разных целей, хотя большинство из таких обращений к Писанию концентрируются на описании того, кто есть Иисус, и реакции на него различных групп. Наш обзор посвящен цитатам. Лука любит цитировать ВЗ и в общем плане, говоря о том, чему учили пророки с времен Самуила (см. Деян 3:24; 26:22). Такие общие обращения и аллюзии обычно сопровождают тексты христологического содержания (Деян 10:42-43; 17:30-31).

3. Формы, использованные при цитировании Ветхого Завета

В данном разделе мы выделяем для рассмотрения две речи. Деян 13:16-41 выступает как раннехристианский эквивалент проповеди рюсет синагоги (Bowker, Bruce). *Рюсет* — это тип связывающего текста, который соединял чтение Торы и чтение из пророков во время богослужения в синагоге. Этот третий текст служил для толкования темы, затронутой в двух других отрывках, и должен был прояснять их смысл. Отрывок из 1 Цар 13:14, цитируемый в таргумической форме, рассматривается как связывающий текст, соединяющий Втор 4:25-46 и 2 Цар 7:3-16 в Деян 13. Таким образом, эта речь есть изложение истории Израиля в свете Божьих обетований Давиду и их начальное исполнение в Иисусе, хотя у нас нет уверенности по поводу того, какие именно тексты служили опорными.

Вторая форма иногда упоминается в ассоциации с Деян 15 и замечаниями Иакова. Некоторые обращаются здесь к *velamedenu* («да учит [правильно]») как форме речи, в которой учитель схватывает практическую проблему в письменном виде и приходит к какому-то выводу. В Деян 15 эта проблема — как поступать с язычниками. Иаков объясняет свою позицию, касаящуюся нетребования обрезания от язычников, опираясь на цитату из Амоса 9:11-15. Возможное свидетельство следов таких форм может дать основание для предположения возраста и древности традиций, которые они представляют.

В дополнение надо отметить роль связующих слов, которые объединяют аргументацию отрывков в целое. Это часто встречается в книге Деяний Апостолов, но три речи особенно активно используют этот технический прием. В первой из них, Деян 2:16-40, есть несколько таких связей между текстами или между текстом и изложением. Термин «изливать» появляется в Деян 2:17 и Деян 2:33. Титул Юсподь появляется в Деян 2:21 и Деян 2:36. Термин *Hades* связывает Деян 2:27 с Деян 2:31. Идея посажения или восседания на престоле связывает вместе Деян 2:30 и Деян 2:34, соединяя аллюзию на Пс 131:11 с Пс 109:1. Понятие «одесную» связывает Деян 2:33 и Деян 2:34. Сочетание этих связующих слов призвано утвердить, что начальное исполнение обетования дарования Духа (см. Святой Дух) есть свидетельство принятия Иисусом власти во исполнение древних обетований, данных Давиду. Вто-

рая речь в Деян 13 имеет такие же связующие слова, поскольку понятие «букв.: святых вещей/неизменных милостей» (Ис 55:3) и «святого» (Пс 15:10) объединяет Деян 13:34-35 для утверждения такого же убеждения о том, что Иисус есть исполнение обетования Давиду. Третий пример — Деян 15, в которых слово «язычники» связывает вместе Деян 15:17 и Деян 15:19. Вновь имеется в виду реализация Давидова упования, поскольку все народы принимаются в результате восстановления дома Давида. Эти тексты свидетельствуют об основном иудейском методе толкования Писания. Древние обетования исполняются во Христе.

4. Тип герменевтики

Существуют две основные научные школы по поводу герменевтики Луки. Некоторые утверждают, что Лука использовал свой взгляд на события и язык Писания в качестве инструмента герменевтики для объяснения современных ему событий без обращения к прямолинейному обетованию и его исполнению (Rese, Soards). Кроме того, по мнению некоторых, Лука рассказал свою историю, оформляя ее на языке, имитирующем Писание (Brodie). Эта последняя версия утверждает, что Лука переписал и пересказал историю ВЗ через события, ассоциируемые с Иисусом.

Другие утверждают, что Лука использовал Писание как одно из главных средств для объяснения промысла Божьего, и при этом он обращался к идее исполнения через пророчество и историческую канву (или типологию) Божьих дел (Schubert, Bock; Evans and Sanders говорят о «пророческой критике» во многих случаях использования текста Лукой). Этот подход признает, что нередко использование текста Лукой носил характер рефлексии, так что происходящие события часто служили толчком для осознания исполнения. Он также утверждает, что используемые Лукой тексты уже использовались в иудаизме как тексты, ожидающие исполнения и наступления обетованного спасения. То есть события вокруг Иисуса рассказаны языком и выражениями Писания, но это история Иисуса, а не ВЗ. Повторение служит для раскрытия присутствия Божьей промыслительной деятельности, которая сама по себе есть указание исполнения. Последний подход более удовлетворителен для понимания обращения Луки к Писанию, особенно в его стремлении обосновать христианство как путь Божий в свете споров о приходе упований ВЗ.

Ключевой вопрос в этом споре — рассматривать ли типологию, являющуюся сравнительной категорией, в качестве категории пророческой. Ч. Х. Толберт убежден, что это не пророческая категория. Но вопрос гораздо сложнее. Если сравнения с Писанием проводятся после случившегося факта, является ли это целиком ретроспективным занятием? Или же тексты имеют такое толкование в иудаизме, которое создает ожидание определенного рода событий, сопровождающих исполнение, и, когда событие происходит, оно ассоциируется с упованием, отраженным в тексте? Многие тексты Луки попадают в эту последнюю категорию (см. Втор 18; Иоил 2, Ис 61; Пс 2, 109, 117, 131). Это

кажется указанием на то, что такие тексты читались в I веке как описывающие исполнение пророчеств. Другие тексты, где христианское прочтение кажется единственным, также кажутся соответствующими подобным ожиданиям иудеев, хотя все же представляется вероятным, что события стали катализатором их признания (Ис 53, хотя идея искупительной смерти за всех существовала в иудаизме [Прем 2-5]). Другие тексты обращаются к повторению определенных схем промысла в истории (Ам 5, Ис 66). Они все равно ничего не доказывают.

Сопоставление Лукой плана Божьего с Писанием есть ожидание, которое надо оценить по размышлении над событиями. Для того чтобы пророчество было пророческим, оно необязательно всегда должно быть ожидающим, поскольку иногда Бог открывает себя через само спасительное событие, которое заставляет лучше увидеть промысел Божий. Таким образом, проспективно-ретроспективный тест для определения пророческого присутствия не годится. Увидеть лучше, как Лука оформляет свой текст, можно через его обращение к Божьему промыслу, который определяется как настоящее и ожидаемое через сказанное Богом доньше. Для пророчества или плана его исполнения не обязательно должен присутствовать прямолинейный толковательный подход. Если мы будем его внимательно слушать, мы увидим образ замысла Божьего и его воплощение в Иисусе.

ТВОРЕНИЯ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ

Мужья апостольские — категория искусственная как в историческом, так и в литературном отношении, созданная для объединения неканонических, но православных христианских писателей, ближайших по времени к НЗ. Хотя и различные по целям, географическому положению и литературному жанру, они во многом согласуются друг с другом в отношении к ВЗ как Слово Божье, вдохновленному Духом Божиим (см. Святой Дух) и составлению предания Церкви. Подобно другим христианским писателям, но в отличие от иудейской литературы, они более широко используют книги Пророков (особенно книгу Исая) и Писания (особенно Псалмы), чем Закон. Два творения, в которых больше всего используется ВЗ, — Первое Послание Климента Римского и Послание Варнавы — позволяют сделать выводы об авторитете ВЗ и его толкования.

1. Дидахе.
2. Варнава.
3. Первое Послание Климента.
4. Второе Послание Климента.
5. Пастырь Ерма.
6. Поликарп.
7. Игнатий.
8. Альтернативы и отношения.

1. Дидахе

Руководство по церковной жизни и порядку известно как *Дидахе* («Учение Господа, переданное народам

через двенадцать апостолов») насыщено иудейским духом, от нравственных указаний о «Двух путях» в начале работы до апокалиптической картины в последней главе. Язык ВЗ, особенно в литературе Премудростей, охотно используется как часть этого иудейского контекста, но редко в виде очевидных цитат.

1.1. Цитаты. *Дидахе* содержит три программных цитаты, вводимых с помощью «[Было] сказано», а не «написано». Две из цитат взяты у пророков — Мал 1:11, 14 процитировано как «сказано Господом» (*Дид.* 14.3) и у Зах 14:5 (*Дид.* 16.7) — и еще одна из неизвестного источника (*Дид.* 1.6, «пусть милостыня твоя запотеет в твоих руках, пока ты не узнаешь, кому дать» — см. Сир 12:1; 7:22). Учение о «Двух путях» (*Дид.* 1.2) начинается цитатой двух заповедей — о любви к Богу (Втор 6:5) и к ближнему (Лев 19:18) в преломлении через учение Христа. Само выражение — о двух путях — жизни и смерти — взято из ВЗ (Иер 21:8; см. Втор 30:15-20). Содержание учения о «Двух путях» (*Дид.* 2-5) есть расширение Десятигословия (Исх 20; Втор 5).

1.2. Фразы и аллюзии. *Дидахе* заимствует образы из иудаизма-иго Господне» (*Дид.* 6.2): «святой виноград Давида, отрока твоего» (*Дид.* 9.2) — и ссылается на установления и обряды в иудаизме — пост (*Дид.* 8); первые плоды (*Дид.* 13); жертвы (*Дид.* 14.1); архиереи (*Дид.* 13.3). Кроме того, часто используются фразы из ВЗ: «сеть смерти» (Притч 14:27; 21:6 в *Дид.* 2.4.); «трепещущим [моих] словес» (Ис 66:2; *Дид.* 3.8); «суди праведно» (Втор 1:16, 17; Притч 31:9; *Дид.* 4.3); «не прибавляя и не убавляя» (Втор 4:2; 12:32 [13:1 LXX]; *Дид.* 4.13); «любящие суету» (Пс 4:3; *Дид.* 5.2); «гонимые за мздовоздаянием» (Ис 1:23; *Дид.* 5.2). Такие фразы могли быть в повседневном употреблении, и конкретная библейская аллюзия не требовалась. Когда одна и та же фраза встречается в ВЗ и НЗ, мы не можем установить непосредственный источник, в особенности по причине того, что такие фразы находим в Евангелии от Матфея, с которым *Дидахе* имеет наибольшее сходство: «ибо кроткие наследуют землю» (Пс 36:11 LXX; Мф 5:5; *Дид.* 3.7.); «четыре ветра» (Зах 2:6 [2:10 LXX]; Мф 24:31; *Дид.* 10.5); «приходящий во имя Господне» (Пс 118:26 [117:26 LXX]; Мф 21:9; *Дид.* 12.1).

Несколько фраз взяты из апокрифических книг премудрости: «люби ...своего Создателя» (Сир 7:30; *Дид.* 1.2); «Не протягивай руки для принятия и не сжимай для подаяния» (перефразирование — Сир 4:31; *Дид.* 4.5); «Не отворачивайся от нуждающегося» (Сир 4:31; *Дид.* 4.8); «убийцы детей» (Прем 12:5; *Дид.* 5.2). Там, где фраза часто встречается в христианских и древнееврейских источниках, например, такая как «Он сотворил все» (Прем 1:14; Сир 18:1; 24:8; см. Откр. 4:11; *Дид.* 10.3), она могла быть в общем употреблении (особенно в богослужении) и не заимствовалась непосредственно из письменного источника.

Эти цитаты и аллюзии не помогают определить, какие книги Ветхого Завета автор *Дидахе* считал каноническими, ибо на иудаизм он смотрел не извне, а изнутри, а потому пользовался самыми разными текстами, не всегда самыми авторитетными.

2. Варнава

2. Варнава

2.1. Отношение к иудаизму. *Послание Варнавы*, так же как и *Дидахе*, содержит учение о «Двух путях», но вместо библейского языка «пути жизни и пути смерти» (Иер 21:8) автор говорит о «путях света и тьмы» (*Варн.* 18.1, как в Кумранских свитках — IQS 3.18-25; 1 QM). Оба документа пронизаны атмосферой иудаизма, но в *Послании Варнавы*, в отличие от *Дидахе*, есть сильное ощущение разрыва с иудаизмом. Варнава представляет экстремальную форму убежденности в том, что только христиане правильно понимают ВЗ (*Варн.* 8.7; 10.12). В общине Варнавы иудеи и христиане боролись за право называться народом Божиим: чьим был Завет и кому принадлежало Писание? Варнава убежден, что иудеи с самого начала неправильно поняли Писание.

Претендуя на особое видение смысла Писания (*Варн.* 1.4-8; 5.3), автор занимает позицию, ранее неизвестную ранним христианам, согласно которой Бог не планировал буквальное следование Закону, а иудеи оформили свои собственные религиозные обряды, противоречащие воле Божьей. Пожалуй, самое смелое заявление этого послания — то, что ВЗ — книга христианская. Варнава обсуждает основные институты и религиозные обряды иудаизма: Бог не нуждается в жертвоприношениях (*Варн.* 2), и подлинное искупление — в смерти Христа (*Варн.* 7-8; см. Смерть Христа), благоутробный пост — в добрых делах (*Варн.* 3); обрезание должно быть от сердца и от слышания (*Варн.* 9); законы о пище запрещают общение с безнравственными людьми (*Варн.* 10; см. Чистота); подлинное омовение в крещении (*Варн.* 11); есть только один Завет, данный христианам, а не иудеям (*Варн.* 13-14); суббота в действительности есть эсхатологический покой (следовательно, христиане чтят «день восьмой» *Варн.* 15); подлинный храм — в сердце и в общине верующих (*Варн.* 16). Все послание изобилует приведенными целиком цитатами.

2.2. Цитаты. Содержание *Послания Варнавы* непосредственно связано с ВЗ. В нем приблизительно 100 очевидных цитат из ВЗ. Наиболее часто цитируются: книга Исаии (примерно одна четвертая часть), Пятикнижие (особенно Бытие) и Псалмы. Также среди любимых были книги НЗ и другая христианская литература. «Писание говорит» — так вводятся цитаты из трех частей древнееврейской Библии: Закона (*Варн.* 4.7; Исх 34:28; 31:18), Пророков (*Варн.* 4.11; Ис 5:21) и Писаний (*Варн.* 5.4; Притч 1:7). Две цитаты — не из древнееврейского канона: «Другой пророк говорит», вводя цитату из 4 Езд 4:33; 5:5 (*Варн.* 12.1) и «Писание говорит», при ссылке на 1 книгу Еноха 89:56, 66, 67 (*Варн.* 16.5). Использование Сир 4:31 (*Варн.* 19.9) может быть обязано цитате из этой книги в учении «О двух путях». Происхождение еще двух цитат неизвестно (первая — *Варн.* 6.13, вводится «Господь говорит», и вторая — *Варн.* 7.8, возможно, это комментарий на Лев 16:21-22). Пример цитаты в расширенном и истолкованном виде — из Ис-

ход 20:8. «и освящайте субботу Господню руками чистыми и сердцем чистым» (*Варн.* 15.1. 6).

В вводных формулах автор предпочитает использовать глаголы говорения, а не писания (то же самое справедливо для авторов этого жанра) в настоящем времени, привлекая внимание к тому, что слово адресовано к людям сейчас.

Хотя в программных цитатах видно уважение к ВЗ как Слово Божье, есть случаи произвольного использования Писаний. Некоторые из них заключаются в намеренном изменении слов в тексте. В *Варн.* 5.12 приводится цитата из Захарии 13:6-7, «когда они поражают своего пастыря, тогда рассеются овцы стада», и это ставит акцент на ответственности иудеев («своего») за смерть Христа, и получается, стих говорит о том, что сами иудеи будут уничтожены. Согласно *Варн.* 13.4-6, Быт 48:14-15 цитируется так, что Иаков благословляет только Ефрема, младшего сына, а не Ефрема и Манассию. Далее Варнава игнорирует точные факты, как например, второе дарование каменных скрижалей, и, таким образом, возобновление Завета с Израилем (Исх 34:1-10; *Варн.* 4.6-8).

2.3. Авторитет и толкование. Писание для автора *Послания Варнавы* совершенно авторитетно, оно дает откровение (см. *Варн.* 1.7; 2.4; 3.6; 5.3; 7.1) и заповеди (см. *Варн.* 6.1; 7.3; 6; 8.1; 9.5; 10.2; 12.6; 14.6; 21.1). Бог говорит через Писание (*Варн.* 1.7; 2.4; 9). Божественное происхождение видно из того, насколько часто о говорящем говорится, что он есть Господь (*Варн.* 4.8; 6.16; 9.1 [дважды]; 14.3; 16.2) или Бог (*Варн.* 5.5; 12), но иногда уточняется и имя говорящего человека — Моисей (см. *Варн.* 10.1), Давид (*Варн.* 10.10), Исаия (*Варн.* 12.11) или Даниил (*Варн.* 4.5). Все Писание рассматривается как пророческое (*Варн.* 6.4; 6; 7, 8, 13; 12.10; 13.4). Святой Дух — это Дух прорекующий (*Варн.* 9.2). Писание говорит о Христе: «Пророки, получившие от Него дар, уже предсказали о Нем» (*Варн.* 5.6), «ибо все в Нем и для Него» (*Варн.* 12.7). Более того, сам Христос говорит в Писании: «Господь» в *Варн.* 6.16 и *Варн.* 7.2-3 — это Христос.

В некоторых отрывках Варнава находит пророческое сообщение в буквальном смысле текста (*Варн.* 2.3; 4.7-8; 6.18). Автор, по всей видимости, следует обычному христианскому прочтению ветхозаветных пророчеств о Христе и его страданиях (*Варн.* 5.1-6.7). Возможно, наиболее характерно для Варнавы его типологическое прочтение ветхозаветной истории: *typos* («тип») — это любимое слово (*Варн.* 7.3; 7, 10, 11; 8.1-2; 12.2; 12.5-6; 12.10; 13.5). Хотя он понимает события, как происшедшие они не имели исторической значимости вне пророческих типов; история произошла для того, чтобы быть пророчеством. Примеры аллегорий (в строгом смысле) не так многочисленны, как обычно считается. Более всего замечено сравнение запрещенных видов еды с людьми, которых следует избегать (*Варн.* 10), и сравнение 318 слуг Авраама — с Христом и распятыми Его (*Варн.* 9). В отличие от большинства аллегорических толкований для Варнавы не было множества смыслов в тексте, а также и более глубокого значения; для него

было только одно значение, духовный смысл. Варнава пошел дальше заявления об отмене обрядов Израиля (*Варн.* 2.6; 9.4; 16.2), представляя духовное толкование в качестве реального, с самого начала существовавшего смысла текста (*Варн.* 2.7-8; 9.4; 16.6). Моисей «дал хорошие законы», но он делал это «духовно», «по замыслу Господа» (*Варн.* 10.2; 9, 12).

Контекст дискуссии с иудеями очевиден в том, как Варнава распределяет тексты между «двумя народами» (см. *Варн.* 13.2): «О нем написано... иное для народа иудейского, а иное для нас» (*Варн.* 5.2). Буквальные или негативные слова — те, которые относятся «к нам», иудеям (*Варн.* 2.7; 3.1; 5.2; 6.8; 9.5; 10.2; 12.7); позитивные, духовные слова относятся «к нам», христианам (*Варн.* 2.4; 2.10; 3.3; 5.2; 6.13; 9.1-3). Варнава дистанцируется от «их закона» (3.6), но утверждает, что Завет для христиан (*Варн.* 4.6-7). Вместо Нового Завета он говорит о «новом народе» (*Варн.* 5.7; 7.5).

3. Первое Послание Климента

3.1. Цитаты и аллюзии. Цитаты и аллюзии из ВЗ наполняют послание церкви Рима к церкви в Коринфе, известное под названием *Первое Послание Климента*. Приблизительно семьдесят непосредственных цитат составляют около одной четверти этого длинного послания, которое занимает второе место после *Послания Варнавы* среди мужей апостольских по частоте цитирования ВЗ. Аллюзии и примеры, взятые из ВЗ и апокрифов, еще значительно увеличат это соотношение. Так, например, молитва в *1 Клим* 59-61 может быть описана как коллаж фраз из Септуагинты. Некоторые цитаты весьма объемны. Псалмы, Исаия, Иов, Бытие и Притчи — самые популярные по цитируемости, и порядок следования показывает, в какой степени. Активное использование увеличивает это соотношение по сравнению с НЗ и раннехристианской литературой в целом. Практически все цитаты имеют вводные фразы; последние включают «как написано» и различные формы «как сказано».

Хотя некоторые из цитат значительно отличаются от Септуагинты, тридцать девять дословны и девять немного отличаются. В *Первом Послании Климента* четыре раза цитируются документы, нам неизвестные: *1 Клим* 8.3 (следует за цитатой из Исх 33:11, так что это может быть парафразой Исх 33:11-27, вставкой в текст или апокрифом Иезекииля); *1 Клим* 17.6 (приписывается Моисею); *1 Клим* 23.3-4 (также встречается во *2 Клим* 11.2-4 и имеет дополнительное предложение); *1 Клим* 46.2.

В *Первом Послании Климента* не наблюдается конфликта с иудаизмом. Иногда автор извлекает вероучительные уроки из ВЗ; например, *1 Клим* 26 подкрепляет воскресение рядом ссылок (Пс 27:7; 3:6; 22:4 LXX; Иов 19:26), давая в высшей степени буквальное толкование подобно некоторым раввинистическим толкованиям. Правила ветхозаветного священства служат моделью христианского служения (*1 Клим* 41). Автор в основном использует ВЗ для нравственных и практических целей.

3.2. Расположение материала. Для каждого вида отношения или качества, которые, во мнении автора

1 Клим необходимы коринфянам, он цитирует библейские отрывки и приводит примеры. Хотя примеры включают язычников (1 Клим 55) и христиан (1 Клим 56), подавляющее большинство их происходит из ВЗ. При рассмотрении тем в *Первом Послании Климента* мы можем, по всей видимости, составить представление о том, как Климент проповедовал и учил в церкви.

В 1 Клим 4 приводятся семь случаев (в библейском порядке следования), когда зависть входит в историю, — Каин и Авель; Иаков и Исав; Иосиф и его братья; Моисей, Аарон и Мариам; Дафан и Авирон; Давид и Саул (1 Клим 4) — после чего следует семь утверждений о том, что принесла зависть, с цитатами языческих и христианских примеров (1 Клим 5-6). При рассмотрении покаяния (1 Клим 7-8) приводятся два примера ветхозаветных проповедников покаяния, Ноя и Ионы (1 Клим 7-7), и цитируются два текста, парафраза Иез 33:11-27 и Иез 18:32 (или апокриф Иезекииля) объединенные с Ис 1:16-20 (1 Клим 8.3-4). В 1 Клим 9-12 говорится о послушании, вере и гостеприимстве как взаимосвязанных качествах. Дается семь примеров: Енох (1 Клим 9.3), Ной (1 Клим 9.4), Авраам 3 раза (1 Клим 10.1; 10.2; 10.7), Лот (1 Клим 11.1-2) и Раав (1 Клим 12.1-7).

Уроки смирения преподаются в 1 Клим 13-15 комбинацией ветхозаветных текстов (Иер 9:23; Ис 66:2; Притч 2:21-22 (см. Пс 36:9, 38); Пс 36:35-37; Ис 29:13; Пс 61:5; 77:36-37; 30:19; 11:4-6 LXX) с речениями Иисуса (1 Клим 13.2) и в 1 Клим 16-18 ссылкой на образец Христа (53 глава из Исании цитируется полностью как указание на смирение Христа), трех пророков (Илия, Елисей и Иезекииль), и еще четырех праведников (Авраам, Иов, Моисей и Давид). Автор следует такой схеме для того, чтобы показать, почему герой одобряется Богом, и цитирует отрывки, свидетельствующие о его смиренности: Авраам (Ис 41:8 противопоставляется Быт 18:27), Иов (Иов 1:1 противопоставляется Иов 14:4-5), Моисей (Числ 12:7 противопоставляется Исх 3:11; 4:10 и одному неизвестному источнику); Давид (1 Цар 13:14; Пс 88:21 противопоставляется Пс 50:3-19 LXX). Примеры из Писания, посвященные исповеданию греха и молитве о прощении, приводятся в 1 Клим 52-53 (Пс 68:31-33; 49:14-15; 50:19 LXX; Исх 32:7-10; Втор 9:12-14).

3.3. Доктрина Писания. В *Первом Послании Климента* дается самое полное (из трудов мужей апостольских) представление вероучения Писания. Священный и авторитетный характер книг ВЗ утверждается и вводными формулами («Святой Дух говорит», 1 Клим 13.1, ссылка на Иер 9:23-24; 1 Клим 16.2, ссылаясь на Ис 53:1-12) и описаниями («святое слово» 1 Клим 13.3, вводя Ис 66:2, и 1 Клим 56.3, вводя Пс 117:18 LXX; и «священные Писания... слова Божьи», 1 Клим 53.1). Особенно сильное утверждение появляется в 1 Клим 45.2-3: «Вы глубоко заглядываете в Священные Писания, которые есть истинные глаголы Духа Святого. Вы знаете, что в них ничего несправедливого или превратного не написано».

Христос для Климента представляет высшую важность (1 Клим 13.1-2). ВЗ говорит о Христе (см. Исаия 53 в 1 Клим 16.2; см. 1 Клим 17.1 о других пророках и отрывках, цитируемых в 1 Клим 36); сам Христос гово-

рит в ВЗ, особенно в Псалмах (1 Клим 16.15-16, цитата из Пс 21:7-9; и 1 Клим 22.1, «Сам Он через Духа Святого зывал к нам», с последующей цитатой из Пс 33:12-18 и 31:10 LXX). Его слова цитируются наряду со словами ВЗ как нечто, что надо помнить (1 Клим 13.2; 46.7-8).

В *Первом Послании Климента*, предупреждая о противлении праведным, обращается последовательно к «Священным Писаниям» (ВЗ, 1 Клим 45.2), «словам Господа нашего Иисуса» (1 Клим 46.7) и «посланию блаженного апостола Павла» (1 Клим 47.1). Порядок следования не обязательно важен, но он соответствует триаде — пророки, Господь и апостолы, которую часто можно найти в работах ранних авторов. Климент подводит двукратный итог ВЗ: «Моисей все заповеданное Ему изобразил в священных книгах; ему последовали другие пророки, утверждая свои свидетельством его узаконения» (1 Клим 43.1). Похоже, он ссылается на третью часть древнееврейских Писаний (Писания), когда определяет Пс 138:7-10 (LXX) как найденный в «Писании» (1 Клим 28.2-3). Цитаты Климента включают в себя и некоторые из апокрифов: книгу Иудифь (личность, приведенная как пример наряду с Есфирью, 1 Клим 55.4-6) и книгу Премудрости Соломона (1 Клим 3.4; 27.5, цитируя Прем 2:24; 12:12 соответственно без вводной формулы).

Первое Послание Климента предлагает некоторые толкования, которые можно классифицировать как аллегорические и типологические. В качестве примеров первого вида можно вспомнить о красной веревке Раав (Ис Нав 2:18) как пророчестве об искуплении кровью Христа (1 Клим 12.7) и о «вратах», в которые пойдут праведные (Пс 117:19-20), врата — Христос (1 Клим 48.2-4). Эти толкования составляют часть общего христологического прочтения ВЗ в ранней церкви. В качестве примеров типологии можно привести параллели на ситуацию в коринфской церкви из Втор 32:15 (1 Клим 3.1); Ис 3:34 (1 Клим 3.5); и Числ 17 (1 Клим 43). Эти последние примеры соответствуют основному использованию ВЗ Климентом как увещания с целью преподания уроков из истории церкви и нравственности.

Климент может напрямую применять ВЗ к церкви, поскольку для него Израиль соединяется с церковью. Противоположность его ситуации и его использования ВЗ в сравнении с Варнавой можно увидеть в том, насколько по-разному они рассматривали случай, когда Моисей разбил скрижали с Десятью Заповедями (Исх 32:7-19; Втор 9:12-17). 1 Клим 53 ссылается на этот инцидент для того, чтобы подготовить призыв к зачинщикам беспорядков в Коринфе с тем, чтобы они ушли для блага общины, и вспоминает в связи с этим готовность Моисея умереть ради избавления своего народа. Варн. 4.6-8 видит в этом случае разрушение завета между Богом и Израилем, с тем чтобы завет Иисуса мог быть дан христианам.

4. Второе Послание Климента

В поучении, известном как *Второе Послание Климента*, видно меньше зависимости христианства от еврейских корней в целом, и от ВЗ в частности. В Послании есть

несколько цитат из ВЗ, но поражает тот факт, что почти все эти цитаты встречаются также и в НЗ.

4.1. Цитаты из Ветхого Завета, встречающиеся также в Новом Завете. Программные цитаты во *Втором Послании Климента* вводятся «[он говорит, говорится, сказано]», но несколько цитат не имеют вводной формулы. Приведенный ниже список указывает использование такого же отрывка в НЗ или в другой раннехристианской литературе: 2 *Клим* 2.1 = Ис 54:1 (Гал 4:27); 2 *Клим* 3.4 = Втор 6:5 (Мак 12:30 пар.); 2 *Клим* 3.5 называет Ис 29:13 в качестве источника цитаты (но ближе к Мф 15:8 и Мк 7:6 и идентично 1 *Клим* 15.2); 2 Климент 8.2 использует пример с горшечником, подобно Иер 18:4-6 (Рим 9:19-21); 2 *Клим* 13.2 = Ис 52.5, включая вводные слова последнего, «Господь говорит» (близко к Игн. Ант., *Трала* 8.2; поскольку цитата объединена во 2 *Клим* с неизвестной цитатой, автор взял эту цитату из источника, отличного от Исаии); 2 *Клим* 14.1 цитирует Иер 7:11 как «Писание» (Мф 21:13); 2 *Клим* 14.2 цитирует Быт 1:27 как «Писание» (Мк 10:6; предыдущая ссылка во 2 *Клим* на Еф 1:22 предполагает возможность, что отрывок Еф 5:31 указал автору на отрывок из Бытия). Частое использование евангельской традиции во *Втором Послании Климента* свидетельствует в пользу того, что автор, возможно, черпал свои основные знания ВЗ из христианских источников.

4.2. Другие цитаты. Однако во *Втором Послании Климента* встречаются цитаты из ВЗ, которые не имеют параллельного использования в НЗ: 2 *Клим* 15.3 = Ис 58:9, цитата вводится «Бог говорит»; 2 *Клим* 16.3 = Мал 4:1 (Мал 3:19 LXX); 2 *Клим* 17.4-5 = Ис 66:18 (см. Дан 3:7) и Ис 66:24. Фраза из 2 *Клим* 17.4 «каждому по делам его» есть в Пс 61:13 и Притч 24:12; 2 *Клим* 10.2 – возможно, аллюзия на Пс 33:15, но не очень близкая, и 2 *Клим* 19.3, возможно, ссылается на Ос 10:12. 2 *Клим* 6.9, возможно, говорит о знакомстве с 4 Езд 7:102-6, и 2 *Клим* 16.4 – аллюзия на Тов 12:8-9. Некоторые цитаты проблематичны: 2 *Клим* 4.5 приводит цитату неизвестного происхождения (в ней есть фраза из Ис 40:11), но она может быть христианского происхождения; 2 *Клим* 6.8 цитирует Иез 14:14, 20, как Писание, но в другом порядке и с измененными словами, что предполагает косвенное заимствование или итоговую ссылку; 2 *Клим* 11.2 приводит неизвестное «пророческое слово», которое также цитируется, но не так обширно в 1 *Клим* 23.3-4 (источником может быть христианский пророк; если это не христианский источник, возможно, христианский источник мог быть указанием на данный отрывок).

Автор 2 *Клим* часто приводит в качестве авторитета «Господа», имея в виду учение Христа (2 *Клим* 3.2; 4.2; 5.2; 6.1; 8.5; 9.11; 12.2). Фраза во 2 *Клим* 14.2 «книги и апостолы» приводит два других источника авторитетного учения, еврейские Писания и христианских апостолов. Эта фраза предвосхищает двухчастный христианский канон. Автор в основном опирается на христианский материал, включающий в себя цитаты из ВЗ; но независимое использование ВЗ во *Втором Послании Климента* могло быть ограниченным.

5. Пастырь Ерма

Эта работа приписывается Ерме и, несмотря на теории о совместном авторстве, может быть принята как работа одного человека, написанная, возможно, на протяжении двух или трех десятилетий. Эта работа – включающая Видения, Заповеди и Подобия – представляет собой апокалипсис в литературной форме, хотя ей не хватает обычного содержания апокалиптической литературы.

Один раз Ерма цитирует не дошедший до нас текст: «Господь близок к обращающимся к Нему», – как написано в «Эпдад и Модат», которые пророчествовали к людям в пустыне (*Ерм.* Вид. 2.3.4 = 7.4 [ссылки приводятся в старой и новой форме деления текста]). Редкая цитата, введенная формулой «он говорит», – Екк 12:13 (*Ерм.* Зап. 7.1 = 37.1). Однако многие фразы взяты исключительно из ВЗ; недавнее издание насчитывает сорок пять. Некоторые из них встречаются неоднократно: «славить его имя» (Пс 85:9, 12 LXX; Ис 24:15; 66:5; *Ерм.* Вид. 2.1.1 = 5.2; 3.4.3 = 12.3; 4.1.3 = 22.3; *Ерм.* Под. 9.18.5 = 95.5); «возложи на Господа заботы твои» (Пс 54:23 LXX; 1 Петр 5:7; *Ерм.* Вид. 3.11.3 = 19.3; 4.2.4 = 23.4; 4.2.5 = 23.5); «делающий правду» (Пс 14:2 LXX; Деян 10:35; Евр 11:33; *Ерм.* Вид. 2.2.7 = 6.7; 2.3.3 = 7.3; *Ерм.* Зап. 12.3.1 = 46.1; 12.6.2 = 49.2; *Ерм.* Под. 9.13.7 = 90.7). Эти и многие другие фразы звучат программно и, возможно, могли прийти к Ерме через литургическое их использование: «Бог, живущий на небесах» (Пс 2:4; 122:1 LXX; *Ерм.* Вид. 1.1.6 = 1.6); «Боже сил» (одинаково в Пс – см. 58:6; 79:5; 83:9 LXX; *Ерм.* Вид. 1.3.4 = 3.4); «великий Царь» (Пс 46:3 LXX; *Ерм.* Вид. 3.9.8 = 17.8); «уповающие на Господа» (Пс 2:12 и часто; *Ерм.* Зап. 9.6 = 39.6); «страх Господень» (Пс 110:10 LXX; Притч 1:7 и т.д.; *Ерм.* Зап. 10.6 = 40.6); «жертва благоприятная Господу» (Ис 56:7; см. Сир 35:6; Флп 4:18; *Ерм.* Под. 5.3.8 = 56.8); «праведный судья» (Пс 7:12 LXX; *Ерм.* Под. 6.3.6 = 63.6); «чистое сердце» (Пс 50:12 LXX; *Ерм.* Под. 6.3.6 = 63.6).

Некоторые идеи, которые можно отнести к ВЗ, вошли в поговорку: «испытанный огнем» (Иов 23:10; Притч 17:3; Сир 2:5; 1 Петр 1:7; *Ерм.* Вид. 4.3.4 = 24.4); «каждому по делам его» (Пс 61:13 LXX; 2 Кор 5:10; *Ерм.* Под. 6.3.6 = 63.6); «плод праведности» (Притч 3:9; 11:30; часто в НЗ; *Ерм.* Под. 9.19.2 = 96.2).

Учитывая тематику Ермы, понятно, почему многие из его библейских фраз относятся к покаянию и прощению: «он исцелит ваши грехи» (Втор 30:3; см. Иер 3:22; *Ерм.* Вид. 1.1.9 = 1.9); «он сделал злое пред Господом» (Суд 2:11 и часто; *Ерм.* Зап. 6.1.5 = 35.5; 9.2 = 39.2; 12.6.2 = 49.2); «помявших Его заповеди» (Пс 102:18 LXX; *Ерм.* Под. 1.7 = 50.7).

Даже этот неполный список цитат из Ермы иллюстрирует, до какой степени язык ВЗ вошел в обычную христианскую речь.

6. Поликарп

Епископ Смирны, Поликарп, написал церкви в Филиппах послание, насыщенное языком посланий Павла, Петра и Иоанна. Даже при максимальном допущении

зависимости Поликарпа от ВЗ, его использование все равно оказывается очень ограниченным. Редкое употребление ВЗ было бы неудивительно в относительно коротком послании; но, на фоне активного заимствования в послании языка НЗ, становится весьма значимым.

По поводу аллюзий Поликарпа на ВЗ можно отметить, что они согласуются с традицией раннехристианской литературы, опирающейся в основном на Пророков, Псалмы и литературу премудростей. Используются и некоторые фразы из ВЗ: «Служите Господу со страхом» (Пс 2:11; Полик. *Флп* 2:1 и 6:3; см. Евр 12:28); «все дышащее» (Пс 150:6; Полик. *Флп* 2:1); «кровь его взыскивается» (Быт 42:22; Полик. *Флп* 2:1); «неправедные дела» (Иов 27:6; Полик. *Флп* 5:3); «в очах Бога и людей» (Притч 3:4; Полик. *Флп* 6:1); «скорый суд» (Прем 6:5; Полик. *Флп* 6:1); «не знают суда Господня» (Иер 5:4; Полик. *Флп* 11:2); «гневаюсь, не согрешаю» (Пс 4:5; Полик. *Флп* 12:1; Еф 4:26). Наиболее полный и ясный пример использования Писаний Поликарпом — отрывки из Товит 4:1 и Товит 12:9 в Послании к Филиппийцам 10.2, где обсуждается вопрос подаяния милостыни.

Использование соответствующей Писанию короткой фразы не обязательно означает прямое заимствование. Например, фраза из Ис 52:5 («имя бесславится»), встречающаяся в Полик. *Флп* 10.2-3, по всей видимости, вошла в повседневную речь (см. 2 *Клм* в 4.1, выше).

При изучении Поликарпа важно рассмотреть применение им Пс 2:11 («Служите Господу со страхом») к Христу и дальнейшее развитие этой темы, «как Он заповедал Сам и благовествовавшие нам апостолы и пророки, предсказавшие пришествие Господа нашего» (Полик. *Флп* 6.3). Такой вид утверждения был обычен II веке для христианского трехсоставного источника авторитета: Господь, пророки и апостолы. Этот трехчастный «канон» ставит в центр Господа, который говорил также через апостолов и пророков. В Послании Поликарпа к Филиппийцам иудейское наследие и ВЗ фактически растворяются в христианской вести.

7. Игнатий

Игнатий, епископ Антиохии, будучи в пленении, закончившемся его мученичеством в Риме, написал послания к шести церквям и одно личное (Поликарпу). Хотя ему помогали при составлении посланий, обстоятельства не способствовали использованию книг, и поэтому мы не вправе ожидать точных цитат Игнатия. Его послания выполнены аллюзиями и параллелями на НЗ, но совсем немногие относятся к ВЗ.

7.1. Цитаты и аллюзии на ВЗ. Две цитаты у Игнатия вводятся формулой «как написано», и обе взяты из Притч (Притч 3:34; Иак 4:6; 1 Петр 5:15; Игн. Ант. *Еф* 5:3; Притч 18:17; Игн. Ант. *Магн* 12.1), и, вероятно, обе использовались как поговорки, независимо от их письменного источника. Самые очевидные аллюзии на ВЗ также были общеупотребительными фразами: «сказал — и исполнилось», введенные ссылкой на «одного Учителя» (Пс 32:9; 148:5 LXX; Иф 16:4, все говорят о Божьем

творении, Игн. Ант. *Еф* 15.1); «имя Мое бесславится» (Ис 52:5; см. Полик. *Флп* 10.2; Игн. Ант. *Тралл* 8.2); «расторгни всякое ярмо» (Ис 58:6; Игн. Ант. *Филад* 1.2); «водружать знамя» (Ис 5:6; Игн. Ант. *Смирн* 1.2). «Живая вода» (Игн. Ант. *Рим* 7.2) скорее всего — заимствование из Евангелия от Иоанна (Ин 4:10; 7:38); по крайней мере нет достаточно убедительных оснований предполагать, что Игнатий взял эту фразу из Захарии 14:8. Некоторые из выражений ВЗ вошли в язык церкви с первых дней ее существования и использовались в богослужении и проповеди без прямой ссылки на ВЗ; то же самое могло относиться ко всем вышеприведенным цитатам и аллюзиям.

7.2. Пророки. Игнатий ведет ожесточенную полемику против жидовствующих учителей (Игн. Ант. *Филад* 6) и против докетистов, которые проповедовали христологию, отрицающую реальность человеческой плоти в Христе, «которых не убедили ни пророчества, ни Закон Моисеев, ни даже Благая весть» (Игн. Ант. *Смирн* 5.1). Против таких учителей Игнатий заявлял о пророках как служителях Христа и принадлежащих к христианству. Жить в соответствии с иудаизмом — значит признать, что не получаешь благодать. «И божественнейшие пророки жили о Иисусе Христе» (Игн. Ант. *Магн* 8.2), и «даже пророки», были Его «учениками в Духе» (Игн. Ант. *Магн* 9.2). «Будем любить также и пророков, ибо и они извещали то, что относится к Евангелию, на Христа уповали и Его ожидали и спаслись верою в Него, посредством единения с Иисусом Христом» (Игн. Ант. *Филад* 5.2). Хотя Игнатий ссылается на пророков лично, он был знаком с ними через их творения и поэтому рассматривает их в качестве группы.

7.3. Авторитет. Эти отрывки о пророках указывают на то, что авторитет пророков основывался на Христе, и их послание было подчинено Ему. Игнатий чувствовал, что было «недолжно» (или «нелепо») «призывать Иисуса Христа, а жить по-иудейски; ибо не в иудейство уверовало христианство, но иудейство в христианство» (Игн. Ант. *Магн* 10.3). Таким образом, он твердо устанавливает превосходство нового завета над старым.

«Хороши священники, но Первосвященник [Христос] превосходнее». Христос — это врата к Отцу для праотцов, пророков, апостолов и Церкви:

«Евангелие имеет в себе нечто превосходнейшее... возлюбленные пророки только указывали на Христа, а Евангелие есть совершение нетления». (Игн. Ант. *Филад* 9.1-2). Таким образом, Игнатий призывает «уделять внимание пророкам и особенно Благой вести» (Игн. Ант. *Смирн* 7.2). «Старайтесь утвердиться в учении Господа и апостолов, чтобы во всем, что делаете, благоуспевать [Пс 1:3]» (Игн. Ант. *Магн* 13.1).

Эти отрывки указывают, что для Игнатия, как и для Поликарпа, авторитет — это Господь Иисус Христос, и его слова можно найти у пророков, когда их творения толкуются в свете Христа, но особенно — в Благой вести, проповедуемой апостолами (см. Игн. Ант. *Филад* 5.1-2 об апостолах и пророках, проповедующих Благой весть Христа, — еще одно указание на триаду «Господь, пророки и апостолы»). Другой отрывок может указать

подчинение Игнатием ВЗ Христу: «Я слышал от некоторых слова: «Если не найду [это] в архивах, то не верю тому, что [это] написано в Евангелии». А когда я говорил им: «Это написано», то отвечали мне: «Надо доказать». Но для меня древнее — Иисус Христос, непреложное древнее — крест Его, Его смерть и Воскресение, и вера через Него». (Игн. Ант. *Филад* 8.2, перевод Schoedel). Под «архивами» подразумевается ВЗ, и спор между Игнатием и его оппонентами касался вопроса наличия определенных христианских учений в ВЗ. Игнатий обращается к Христу как высшему авторитету. Перевод «архивов» как ВЗ может быть неточным, но вписывается в представление Игнатия о ВЗ как имеющем смысл и ценность относительно Христа.

8. Альтернативы и отношения

По общему убеждению, ВЗ — это церковная книга, которую можно использовать разными способами. Иудеохристиане продолжали жить в атмосфере ВЗ, хотя и вносили различные изменения в его учреждения и предписания, и такой подход получил отражение в Дидахе, кто бы ни был автором этого произведения. Христиане из язычников могли оставить этот вопрос в стороне (2 *Клим.*, *Ерм.*) или подчинить его учению Христа (Поликарп). Другие воспринимали ВЗ серьезно, но относились к нему по-разному. Варнава, по сравнению с другими раннехристианскими литературными источниками, имеет своеобразный взгляд на ВЗ, но его одухотворенное толкование можно рассматривать в качестве предвестника александрийской аллегоризации, которая считала, что христианское учение действует по букве старого закона, особенно в вопросах духовной жизни. *Первое Послание Климента* предвосхищает использование Западной церковью ВЗ в качестве путеводителя, инструкции из которого можно перенести с учреждений ВЗ на их эквиваленты в НЗ, особенно в нравственной и административной жизни Церкви. Игнатий, кажется, предвосхищает взгляд Иустина Мученика и св. Иринея о том, что ВЗ имел силу в течение определенного времени, но сейчас его место заняло откровение, полученное через Христа.

СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ

Соборные Послания, изобилующие заимствованием действующих лиц, событий и образов из истории Израиля, обнаруживают существенную зависимость от ВЗ и современного им иудейского экзегезиса ВЗ. Литературная тенденция Соборных Посланий — показать отношение к ВЗ через косвенные аллюзии, а не с помощью прямых цитат. Подобное часто встречается в контексте нравственных и наставительных поучений.

Более, чем в посланиях Павла, многие из которых сформулированы в явно богословских или вероучительных терминах, Соборные Послания отражают практическое измерение нравственного напряжения, возникающего в результате соприкосновения церкви с окружающей средой. И, в отличие от евангельского повествования, апологетическая цель которого была

показать, что в Иисусе Христе исполняется Закон, Пророки и Писания, Соборные Послания являются наставительными и обращаются к ВЗ для этического примера. В тех посланиях, где очевидно влияние палестинского иудеохристианства, сильнее зависимость от ветхозаветной и иудейской традиции. Там же, где предполагается более языческая социальная среда, литературная стратегия автора заключается в активном обращении к языческой культуре.

Современный научный мир, вдохновленный интересом к истокам христианства, иудейской апокалиптической литературе и свиткам Мертвого моря, посвятил себя вопросу экзегетической техники писателей НЗ. Творческие и проницательные толкования, таким образом, могли возникнуть в результате диалога писателей НЗ с их иудейскими современниками. Цель данной дискуссии — показать, до какой степени язык и мышление ВЗ и иудаизма пропитывают собой Соборные Послания.

1. Литературная стратегия и метод экзегезы в Соборных Посланиях.
2. Роль типологии в Соборных Посланиях.
3. Ветхий Завет в Соборных Посланиях.

1. Литературная стратегия и метод экзегезиса в Соборных Посланиях

Исследование зависимости НЗ от ВЗ — непростая задача. Интертекстуальные отношения сложны и зачастую не подлежат категоризации. Проблемы возникают даже при попытке определить, имеем ли мы дело с цитатой или аллюзией. Более того, может остаться неизвестным источник цитаты или аллюзии. Таким образом, доказательство литературного заимствования становится эвхим. Основные направления последних исследований касались вопроса метода экзегезиса, в частности, выявление современной Павлу иудейской практики экзегезиса в его посланиях, а также в Деяниях Апостолов и Евангелиях (т.е. в использовании формальных цитат, подборках ВЗ текстов [*testimonia*] и роли LXX при цитировании).

Новейшие исследования (напр. Ellis и Bauckham) велись в области выявления мидрашистской структуры отрывков в Соборных Посланиях. Мидрашистское или парафразное использование ВЗ обычно применяется для описания текущих событий, с письменной аллюзией в качестве иллюстрации. Некоторые из подобных явлений в Соборных Посланиях лучше всего понимаются в свете современных им мидрашистских методов, а не просто отрывка из ВЗ, который и стал источником толковательной традиции. Сравнение внебиблейской иудейской литературы, время создания которой примерно совпадает с созданием НЗ документов, представляет материальные параллели.

Писатели НЗ обращаются к ВЗ самым разным образом и для разных целей. В целях настоящей дискуссии можно выделить несколько общих категорий использования.

ВЗ может цитироваться непосредственным, литературно-историческим способом, пример такого исполь-

зования мы находим в Иак 2:11, где приводится цитата из Десятизаветия. В данном контексте автор напоминает читателям об этических императивах Моисеева закона, которые по-прежнему действительны для иудеохристианской общины. Историческая связь необходима для этой категории аллюзии на ВЗ. Подобный пример можно найти в 1 Петр 1:16, в этом отрывке вновь приводится призыв к святому поведению из Пятикнижия. В этом смысле ВЗ не утрачен христианским откровением, но он приводится в качестве неизбежного основания. То, что этически предписано Яхве, является обязательным для буквального и полного исполнения.

Еще одна категория использования ВЗ — типологическая. Этот вид использования носит по большей части иллюстративный характер, без непереносимого исторического или органического соответствия. Соборные Послания изобилуют подобными примерами, которые входят в пастырское богословие писателя и формируют основу для христианской этической и увещательной традиции.

Типологический метод экзегезы исходит из убеждения в том, что в Израильской истории представлены все основные формы божественного промысла, которые указывают на конечную цель Бога. Богословский центр здесь — в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа (см. Смерть Христа). Однако за пределами христологической или богословской типологии находится типология нравственная. Действующие лица и события ВЗ преломляются таким образом, что это позволяет им служить примерами в традиции христианского увещания. Изобилие отрывков, относящихся к данной категории, позволяет считать языческие послания богатым и заметным вкладом в канон НЗ.

Например, многое из иллюстративного материала Послания Иакова представляет собой нравственный призыв к терпению народа Божьего. Не приводя в поддержку очевидных отрывков из ВЗ, Авраам, Раав, пророки Иов и Илия приводятся в качестве примеров подобного терпения. (Внебиблейские иудейские традиции часто заполняют пробел в объяснении контекста подобных цитат). В Первом Послании Петра Сарра — образцовая жена, подчиняющаяся власти своего мужа (1 Петр 3:6), а Ной являет пример божественного терпения (1 Петр 3:20). В Послании Иуды и во Втором Послании Петра падшие ангелы, Содом, Гоморра и Валаам функционируют в контексте напоминающих предупреждений читателям. Ной и Лот иллюстрируют во Втором Послании Петра необходимость сохранения стойкости среди языческого окружения, в то время как неверующий Израиль, Канан, Корей и архангел Михаил добавляются к списку примеров в Послании Иуды. Большинство перечисленных парадигм имеют смысл при повторном толковании и новом применении во внебиблейской иудейской литературе. Использование этих парадигм в Соборных Посланиях часто имеет больше общего с современной им практикой экзегезы, чем с теми отрывками из ВЗ, откуда они происходят.

Нравственное и духовное здоровье общины в Соборных Посланиях выходит на первый план. Призывы к добрым делам (Иаков), терпению (1 Петр), верности (Иуда), добродетельной жизни (2 Петр) и неразделенной приверженности (1 Иоанн) представляют собой дидактическую траекторию этих посланий.

В дополнение к цитатам и аллюзиям на материал ВЗ существенное стилистическое влияние на христианскую литературную композицию оказывают Писания на иврите. Термины, фразы, литературные формы и приемы — все находит отражение в литературе НЗ, даже когда современный читатель или писатель-апостол не осознают их присутствия. Это особенно верно применительно к Соборным Посланиям. Использование Септуагинты Иаковом в цитировании ВЗ, например, может одновременно отражать его погружение в ВЗ и способность приспосабливаться к эллинистическому культурному влиянию. Метафора камня (1 Петр) объединяет ветхозаветный образ с более современной иудейской экзегезой в комментарии послания по поводу Божьего народа. Более того, как «изгнанники диаспоры», аудитория Петра испытывает гонения во имя Христа. И, поскольку читатели изгнанники в мире, устанавливается преемственность между ветхозаветной и христианской общинами. Послание Иуды и Второе Послание Петра написаны в стиле и языке, который обнаруживает в равной степени присутствие ВЗ пророка и собственно писателя. Буйное воображение, обычно ассоциирующееся с пророческими обличительными речами в ВЗ, захватывает читателя. Безводные тучи, гонимые вострами, бесплодные деревья, морские волны, блуждающие звезды, рабы тления — так заклеены отступники, и они должны подвергнуться неминуемой угрозе божественного суда. Этот суд соответствует судному дню, обещанному в древних пророчествах, даже когда тонкие лингвистические нюансы, введенные писателем, предполагают немного другие литературные стратегии в каждом из посланий.

Из Соборных Посланий только Второе и Третье Послания Иоанна не представляют веского свидетельства их зависимости от ВЗ.

2. Роль типологии в Соборных Посланиях

Учитывая иллюстративное использование ВЗ в Соборных Посланиях и факт, что эти послания не получили такого внимания, как другие книги ВЗ, мы можем обратиться к двум примерам для рассмотрения использования типологии для целей увещания.

2.1. Первое Послание Петра. Первый пример касается использования двойной типологии в 1 Петр. На протяжении этого Послания читателей убеждают, что страдание есть обязательный опыт христианского пути. Литературная стратегия призывает на помощь целый ряд свидетельств для подкрепления данного тезиса, приводит примеры стойкости и говорит, что страдание само по себе не является самоцелью. Так, Христос страдал за нас, чтобы привести нас к Богу (1 Петр 3:18). Однако помимо того, что Христос страдал и умирал, он также был оживлен Духом Бо-

жым. В увещании писателя можно усмотреть зашифрованное, но решительное заявление. Христос изображается как Енох конца времен, которому Бог поручил проповедовать «духам в темнице» (т.е. врагам Бога в невидимом мире, поверженным победой Христа [1 Петр 3:19]). Эти враги — «ангелы, власти и силы» — Божьм промыслом «подчинены» Господу Христу, который царствует «одесную Бога» (1 Петр 3:22). Для читателей осознание этого принципиально, поскольку сейчас они страдают из-за имени Христа. А их враги, подобно падшим ангелам, испытывают на себе то же воздействие дел Христа, которое и повергло его врагов. Страдание принесло безоговорочную победу.

В этом литературном контексте есть и второе использование типологии. В связи с этим писатель применяет тип из древней исторической эпохи для иллюстрации того, что «крещение ныне спасает нас» (1 Петр 3:21). Так же как Ной и его семья претерпели много гонений и унижений за свою верность от неверующего поколения, так и стойкость христианской общины ведет к спасению Божьему. В этом смысле крещение отделяет церковь от мира. Поколение христиан первого века сравнивается с поколением Ноя, и оба этих поколения движутся к назначенному им концу. Как были спасены немногие из человечества, точно так же относительно немногие из нынешнего поколения спасутся. Однако эта типология соотносит потоп не с окончательным судом, а с крещением. Вода символична: она служит «тем антитипом, который ныне спасает вас через крещение» (*ho kai hymas antitypon nyn xēzei baptisma*, 1 Петр 3:21; см. Гимны). Крещение спасает сейчас во многом подобно тому, как освобождение от рабства — в прошлом (1 Петр 1:18).

2.2. Послание Иуды. Литературная стратегия в Послании Иуды основывается на риторически сложном использовании троек для иллюстрации судьбы неверующих. После приведения цитат о неверующем Израиле (Иуд 5), лишенных прав ангелах (Иуд 6), Содоме и Гоморре (Иуд 7) как примеров апостасии и тех, на кого пал божественный суд, Иуда вводит вторую тройку из парадигм ВЗ (Иуд 11). Это предметы горестного плача пророческого обличения. Богохульствуя и отвергая власть (Иуд 8), оппоненты, в отличие от Михаила (Иуд 9), подвергли себя божественному проклятию.

Текст Быт 4 описывает принесение Каином «плодов» земли в качестве дара Господу (Быт 4:3), в то время как его брат Авель приносит «первородных» из своего стада (Быт 4:4). Господь соответственно посмотрел с благоволением на дар Авеля, но не на дар Каина (Быт 4:5). Для иудейского сознания Каин — пример злобы в миниатюре. Он первый человек в иудейских Писаниях, отвергающий Бога и презирающий другого человека; следовательно, он является прототипом, «типом и учителем» (Филон) неверия. Хотя в ВЗ существует образ Валаама, сына Веора, в основном он изображается как негативное воспоминание о человеке, который навлек собой проклятие на Израиль. Жадный и самоугождающий, Валаам привел Израиль к идолопоклонничеству и безнравственности в Ваал-Фегоре (Числ 31:16). Как тип

Валаам «возлюбил мзду неправедную» (см. 2 Петр 2:15). Третий в этой тройке, Корей, возможно, наиболее запоминающийся во всем ВЗ пример неподчинения. Именно он бросил вызов власти Моисея, человека, который говорил с Богом. Более того, его сторонниками были 250 из израильских лидеров (Числ 16:17, 35). Восстание Корей (*antilogia*) — это символ борьбы и раздора. Участь Корей, таким образом, соразмерна его поступку.

Цель Иуды — показать, что эта тройка предвещает судьбу тех, кто богохульствует и проявляет неуважение перед лицом духовного авторитета. Сначала они отступают, но в конечном итоге гибнут. Навлекшие осуждение и угрозу божественной мести на свою голову, оппоненты Иуды ожидают совершения суда (см. также 3.3, ниже).

3. Использование Ветхого Завета в Соборных Посланиях

Степень, в которой Соборные Послания демонстрируют семитскую форму мышления и литературное воздействие ВЗ, можно увидеть в примерах экзегезиса писателей. Хотя сходство в их использовании ВЗ очевидно, можно установить также и значительные отличия.

3.1. Послание Иакова. Обсуждение закона Иаковом требует цитирования ВЗ (*mē moicheusēs... mē phoneusēs*, «не прелюбодействуй... не убивай», Иак 2:11) по двум основным причинам — для того, чтобы подчеркнуть единство закона и нравственную ответственность перед законодателем. Пренебрежение или нарушение любой из частей закона равняется нарушению всего закона. Зачем для рассмотрения закона Иаков цитирует центральные заповеди? Его предыдущая дискуссия о беспристрастии даст ключ (любовь к ближнему своему), в то время как призывы к добрым делам, которые следуют сразу после этого, усиливают акцент на нравственной ответственности за свои действия. Условия жизни слушателей Иакова могли быть такими, что искушения зависти, ненависти или убийства рассматривались как вполне реальные. То есть Иаков утверждает, что этические основы Моисеева закона никоим образом не отброшены; скорее, они обретают свою полную силу в жизни христианской общины.

Одна из черт иудейской мидрашистской практики — чередующиеся суммарные аллюзии на тексты Священного писания и относящиеся к ним комментарии (Longenecker, 36-36). По всей видимости, Иак 2:23 вписывается в такую схему. Авраам в качестве нравственной парадигмы служит у Иакова для иллюстрации иной, чем у Павла, идеи (см. Рим 4:3). В учении Павла вера сама по себе и вера в заслуживает Божьей похвалы. Для Иакова достойна похвалы вера, утверждающая себя через дела. Таким образом, по мнению писателя, исполнение Писания Авраамом («Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность», Быт 15:6) — это дела праотца, приведшие его в конце концов к связыванию Исаака. Это понимание, хотя и не противоречит повествованию ВЗ, тем не менее использует принятый в иудаизме, современном Иакову, толковательный сдвиг.

Кроме того, идея об Аврааме «друге Божьем» находит поразительные параллели в иудейской апокрифической литературе, а также может происходить из 2 Цар 20:7 и Ис 41:8.

Риторический вопрос, который мы находим в Иак 4:5-6 («Или вы думаете, что напрасно говорит Писание: „до ревности любит дух живущий в нас“?»), напоминает ответ Моисея Иисусу Навину в Числ 11:29: «не ревнуешь ли ты за меня? О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!». Акцент в книге Чисел делается на провозглашении силы Духа; у Иакова мы видим нечто подобное толковательному сдвигу. В более общем смысле ревность имеет дополнительное значение дружбы с Господом в противоположность дружбе с миром. Вторая мидрашистская цитата из ВЗ происходит из Притч 3:34: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать». Памятуя о реальности суда для нераскаянных грехов, писатель выражает другими словами то, о чем говорилось ранее: милость одерживает победу над судом в акте человеческого покаяния и объятиях Божьей милости (см. Иак 2:13; 5:1-8).

Слова *kai kalysei plethos hamartiōn* («покроет множество грехов») в Иак 5:20 представляют более реминисценцию, чем цитату из ВЗ (см. Притч 10:12). Более того, Иаков изменил предмет того, что «покроет», тогда как смысл, в котором использована эта фраза, не сразу становится ясным. Контекст, в котором встречается эта фраза, относится к правилам в общине (см. Иак 2:1; 3:1; 4:11; многое из Иак 5). Покрываемые грехи противопоставляются побуждению к грехам — например, это те грехи, которые проявляются через язык, ненависть или пристрастие. В системе доводов автора восстановление ближнего, акт «покрытия грехов» — есть пасторский призыв церкви и жизненно важная услуга, которую она должна оказывать.

Кроме того, в Послании Иакова встречается множество разрозненных реминисценций и ассоциаций, связанных с ВЗ. Среди них — язык смирения и восторга (Иак 1:9; см. Иов 5:11, 12; Притч 29:23); образ солнца и зноя в описании богатых (Иак 1:10-11; см. Иов 14:2; 24:24-25; 27:21; Пс 37:2, 14; 73:12; 78:18-20; 113:7-8; Ис 40:6-7; Иез 21:31); сфера богатых (Иак 2:6; 5:1-2, 5; см. Иов 14:20-21; 20:22; 24:4-12); язык греха и вожделения (Иак 1:5; см. Пс 7:15); мир языка (Иак 1:26; 3:5-6, 8; см. Пс 39:1; 82:14-15; 139:4; 141:3); говорение и слушание (Иак 1:19; см. Притч 11:12; 29:20); гнев (Иак 1:19; см. Притч 14:29; 16:32; 29:22); неуверенность в завтрашнем дне (Иак 4:13-15; см. Притч 27:1); пристрастие (Иак 2:9; см. Притч 28:21); оскорбление бедных (Иак 2:6; см. Притч 14:21); сравнение венца со стойкостью (Иак 1:12; см. Зах 6:14); сироты и вдовы (Иак 1:27; см. Ис 1:17; Мал 3:5); отношение бедности мира и веры (Иак 2:5; см. Ис 29:19); триумф милости (Иак 2:13; см. Мих 6:8; Иер 9:23); Авраам как друг Божий (Иак 2:23; см. 2 Цар 20:7; Ис 41:8); приближение к Богу (Иак 4:5; см. Зах 1:3) и призыв к сокрушению (Иак 4:9; см. Ам 8:10).

3.2. *Первое Послание Петра*. Цитируемый в 1 Петр 1:16 отрывок из Лев 11:44 «Будьте святы, потому что

я свят» выражает сущность идентичности Израиля как народа и имеет такую же буквальную силу в ранней церкви (см. Мф 5:48). Святость требуется, поскольку она была заповедью в Моисеевом законе. Этическое основание христианской жизни — это не что другое, как этическое основание ВЗ. Значимость закона выходит за пределы теонимии Израиля.

Отношение 1 Петр 1:24-25 к ВЗ (Ис 40:6-8) также очевидно. Цитата «Всякая плоть — как трава ... засохла трава и цвет ее опал; но слово Господне пребывает вовек» указывает на то, что автор, скорее, цитирует Септуагинту, чем текст на иврите. Контекст Ис 40 говорит о промыслительных целях Бога — верное слово возводит посреди меняющихся и временами бедственных событий в истории Израиля. В 1 Петр такой же акцент. Автор желает утвердить действенность слова Божьего как противоположности всем изменениям и гибели.

Ряд цитат и аллюзий (катена) из ВЗ сопровождает описание народа Божьего в 1 Петр 2. Это включает ссылки на Исх 19:6; Ис 8:14; Ис 43:20-21; Пс 118:22; Ос 1:9-10 и Ос 2:23. Первая цитата о красугольном камне, с незначительными изменениями, происходит из Ис 28:16. Дополнительные цитаты из Пс 118:22 и Ис 8:14 внедряют метафору камня и в то же время мидрашистски поддерживают более широкую тему гонений и отвержения. Преткновение и отвержение происходят от нежелания, а не от неспособности верить. Отвергнутый камень как замковый камень (Пс 118:22) применяется Иисусом к себе (Мф 21:42; Мк 12:10; Лк 20:17). Более того, все эти три цитаты в 1 Петр 2:6-8 можно найти в других книгах НЗ (Мф 21:42; Деян 4:11; Рим 9:33), а христологическое применение цитаты встречается также в Павловых творениях (1 Кор 3:11; Еф 2:20). Ссылка на «Сион» (1 Петр 2:6) уместна, учитывая то, что автор перед этим описал храм, сделанный из «живых камней». Такое множественное использование метафоры в НЗ, включая применение ее Петром, указывает на то, что она была достаточно распространена в иудейском экзегезисе I века.

Концепция верующей общины как здания, хотя и находит заметные параллели в кумранской литературе, также имеет многочисленные следы в ВЗ: «дом» Израилев (Исх 16:31; Лев 10:6; Числ 20:29; Руф 4:11; 2 Цар 1:12; 12:8; 16:3; Пс 98:3; 115:2; 135:19; Ис 5:7; 46:3; Иер 2:26; 5:15; 9:26; Иез 2:5; 3:1; см. Мф 10:6) и «дом» Господень (Числ 12:7). Пророки используют образ здания или дома в обличении Израиля и Иудеи во времена коллективного отступничества.

Представление об Израиле как о народе священников, предложенное в книгах Исход и Исаия, переносится и применяется также к духовному Израилю. Вся история Израиля есть громкое заявление, что его народ «избран» (см. Исх 19:6; Втор 7:6; 14:2; 25:18; Ис 43:20-21; Мал 3:17). В 1 Петр 2:5 мы сталкиваемся не с цитатой, а с образом, вызванным амальгамой аллюзий на ВЗ. Хотя точная форма ссылки на ВЗ не воспроизводится в 1 Петр 2:4-10, воспроизводится сущность. Заключительная аллюзия на ВЗ в этом увещании

быть народом Божиим происходит из книги Осии. В определенном смысле святые есть исполнение пророческого обетования.

В связи с метафорой священства идея «духовных жертв», выделяющаяся в кумранской литературе, также появляется и в ВЗ: в Пс 50:13, 14, 23. Пс 51:17 и Пс 141:2; Ис 1:11-17; Ос 6:6 и Мих 6:6-8.

Обращаясь к более широкой теме страдания (1 Петр 2:18-25), Петр цитирует (1 Петр 2:22) Ис 53:9: «Он не сделал греха, и не было лжи в устах Его». В Страдающем Рабе Исаии писатель находит тип страдающего Христа, «ненорочного и чистого агнца» (1 Петр 1:19; см. Ис 53:7): «Христос также страдал за вас, оставляя вам пример [*hupogagmatas*], чтобы вы могли следовать по Его стопам». Метафора праведного страдальца расширена в 1 Петр 2:24, где также приводится Ис 53:4, 11-12. В русле таргумической традиции писатель подкрепляет аллюзию на один текст еще одной аллюзией, подчеркивая этим факт искупительного по своей природе страдания. В 1 Петр пример Христа служит в качестве этической парадигмы; он должен вызывать рвение к праведной жизни (см. Праведность).

Расширяя тему страдания, в 1 Петр 3:10-12 писатель цитирует Пс 34:13-17 LXX, воспроизводя текст Септуагинты и внося лишь стилистические изменения: он переносит повелительные наклонения со второго на третье лицо. Эта цитата призвана поддержать предыдущее увещание, касающееся добродетелей (1 Петр 3:8-9). Подобный материал, цитируемый практически дословно из 34 Псалма LXX, возможно, являлся вероучительным для раннехристианской общины. Более того, это увещание напоминает иудеохристианскую традицию премудрости, которая украшает большую часть Послания Иакова. Божественное благословение окончательно распространяется на тех, кто контролирует свою речь и делает добро.

В отличие от аллюзий на ВЗ в 1 Петр 2:22 и в 1 Петр 3:10-12, в 1 Петр 3:14 не наблюдается большого соответствия источнику цитирования — Ис 8:12-13. «Не бойтесь того, чего он боится, и не страшитесь» — в устах пророка эти слова направлены к народу Израиля, поникшего перед угрозой Ассирии и ее союзников. В глазах пророка народу Израиля надо страшиться Господа Всемогущего. Контекст 1 Петр относится к святым, страдающим за добро. В книге Исаии предсказание произносится пророком посреди обличения; в 1 Петр эти слова выражают благословение и ободрение гонимым. Общее в этих двух отрывках — призыв не полагаться на человеческие возможности. Объект доверия в Исаии — Господь Всемогущий; в 1 Петр — это Господь Христос. Почитание Христа как Господа имеет апологетическую направленность. Оно готовит человека: «будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета [*apologia*] в вашем уповании» (1 Петр 3:15).

Заключительная аллюзия на ВЗ в послании встречается в 1 Петр 4:8. В то время как в Иак 5:20 те же самые слова представляют из себя реминисценцию, здесь мы имеем дело с цитатой («Любовь покрывает множество грехов»). Петр имеет в виду общину христиан, которые

должны быть «добрыми домостроителями многообразной благодати Божьей, служа друг другу». Любовь покрывает все, то есть грехи и неправду общины (см. параллель в 1 Кор 13). Это утверждение-поговорка звучит непреходящей истиной.

В целом, Первое Послание Петра изобилует пророческим толкованием и увещательным применением, даже в том случае, как заметил Бокэм (Bauckham, 309), когда эти два неотделимы друг от друга.

3.3. Второе Послание Петра и Послание Иуды. Хотя аллюзии на ВЗ в 2 Петр не настолько многочисленны, как в Послании Иакова, Первое Послание Петра или Послание Иуды, они заслуживают внимания. Особенно важно использование типологии. Потоп часто представляется в иудейской литературе в качестве прототипа эсхатологического суда. Таким образом, в 1 Петр Ной и Лот становятся образами верных христиан, ожидающих освобождения. Поколение Ноя — прототип неверующего поколения в учении Христа (Мф 24:37; Лк 17:26-28). В Евангелии от Луки поколения Ноя и Лота появляются рядом. Оба объединены одной нитью: жизнь протекает как обычно, несмотря на грозящий суд. В то время как Ной представляется в иудейской традиции вестником праведности, Лот никоим образом не является моделью праведности в ВЗ. «Праведность» Лота (он трижды называется *dikaïos*, «праведный», в 2 Петр 2:4-10) получает большее развитие в межзаветной иудейской литературе, хотя она может быть косвенно отнесена к молитве Авраама к Богу (Быт 18:6-33).

Двойная поговорка в 2 Петр 2:22 восходит одной частью к ВЗ, а другой — к вавилонской традиции (египетская *Story of Ahiqar*). Источник из ВЗ — Притч 26:11: «Как нечестивец возвращается на блевотину свою, так глупый повторяет глупость свою». Хотя цитируется только первая часть предложения, читателям знакомо это выражение и они могут оценить его уместность в описании ситуации. В 2 Петр более важным является не цитирование иудейской традиции *per se*, а использование источников, которые находят отклик у аудитории. Послание отражает языческую социальную среду; таким образом, в отличие от Послания Иуды, здесь иудейские источники были бы менее эффективны для развития литературной стратегии.

Несмотря на то, что в Послании Иуды не обнаруживается ни одной очевидной цитаты из ВЗ, это краткое послание тем не менее изобилует примерами пророческой типологии. Не менее пяти субъектов — неверующий Израиль, падшие ангелы, Содом и Гоморра, Михаил Архангел, Моисей, Каин, Валаам, Корей и Енох — используются автором в полемике против безбожных анти типов, которые тайком проникли в общину. Эти безбожники находятся в центре обличительной речи Иуды.

Несколько мотивов ВЗ выделяются в Послании Иуды, среди них — противопоставление безбожных и верных, боговращения и суда, божественного предвидения или божественной защиты. Два набора триад (Иуд 5-7, Иуд 11) иллюстрируют фундаментальную антитезу

между верными и неверными. Более того, безбожники противопоставлены Михаилу Архангелу, который, даже обладая божественной властью, полагался на Господа воинства небесного (Иуд 8-9). Члены второй триады неверных объединены горестным плачем. Каждому дается определение — «путь Каина», «ошибка Валаама», «восстание Корей» — что дает начало появлению стандартизации типов, возникшей в иудейских кругах. Значительная часть, приведенная из книги Бытия, уделяется Каину, которого убийство брата делает архетипом непослушания (Быт 4:10-12, 15-16). В лице Валаама мы сталкиваемся с человеком, соблазненным богатством, советующим Валаку разложить Израиль осквернением и помогающим своей жадностью врагам Израиля, вызвав вмешательство ангела (Числ 22-25). В Корее мы находим пример отвержения власти; его участь была соразмерна его восстанию (Числ 16). Эти трое могли служить для описания оппонентов Иуды и трех степеней увеличивающейся тяжести их проступков — от первоначального отпадения до окончательного разрушения (см. также 2.2, выше).

Одна из наиболее центральных тем в ВЗ — это тема пришествия Яхве, часто описывающегося в форме огня, наводнения или бури. Часто, если не исключительно, богоявление в ВЗ происходит в контексте суда и разрушения. Предсказание, приведенное в Иуд 14-15 (1 Енох 1:9), по-видимому, восходит к богоявлению, описанному во Втор 33. Текст Иуд 14-15, христологическая переработка традиции богоявления, и 1 Енох 1:9 несут черты поразительного сходства с общей структурой утверждений о богоявлении, встречающихся на протяжении всего ВЗ (см. Втор 33:2; Суд 5:4; Пс 18:9; 46:8-9; 68:17; 76:9; 96:13; Ис 19:1; 31:4, 27; 40:10; 66:15; Иер 25:31; Дан 7:10; Ам 1:2; Иона 3:2; Мих 1:3; Авв 3:3; Соф 1:7-9, 12; Агг 2:22; Зах 3:8; 9:14; Мал 3:3-5). Связующее звено между посланием Иуды, 1 Посланием Еноха и ВЗ — это ключевое слово безбожный (*asebeia/asebeis/aseho*).

Пермевтика Иуды облегчает достижение двух целей: он верен ветхозаветной традиции описаний богоявления, и в 1 Послании Еноха он эксплуатирует литературный труд сектантского иудаизма, с которым его читатели были, скорее всего, знакомы (Charles, 1993, 153-62). Утверждение в 1 Послании Еноха, восходящее к своим предшественникам из ВЗ, звучит по-пророчески истинным по отношению к противникам Иуды. В Послании Иуды богоявление и суд соединяются для того, чтобы дать отпор извращениям безбожников.

Понятие имен, записанных в небесных книгах, — это общая черта, характерная для ВЗ и иудейской межзаветной литературы (см. Исх 32:32-33; Пс 40:4/39:8 РСП; 56:8/55:9 РСП; 69:29; 139:16/138:16 РСП; Ис 4:3; Иер 22:30; Дан 7:10; 12:1; Мал 3:16; 1 Енох 81:1-2; 89-62; 90:14, 17, 20, 22; 104:7; 108:3, 7; 2 Апок. Варн. 24:1; см. Откр 3:5; 5:1, 7-8; 10:8-11; 20:12). Эти небесные книги отражают религиозное самосознание, основополагающее для еврейской мысли: божественный промысел, хотя и скрытый от человеческих глаз, предопределен и раскрывается в истории. Так, свиток из 5 Откр — это взгляд на такую историю с божественной точки зрения.

Небесные книги указывают на божественное предведение, которым «избранные» Израиля были призваны стать собственностью Яхве и его орудием на земле (см. особ. Пс 139:16/138:16 РСП; Иер 1:5).

Упоминание в Иуд 4 безбожников, «издревле предназначенных к осуждению», соответствует этой апокалиптической условности небесных книг и напоминает юридические заявления, которые встречаются в Иер 22:30 и Мал 3:16, и носят сугубо карательный характер. Более того, это указание контрастирует с описанием праведников в Послании Иуды, они представляются «призванными» (*klētoi*) и «сохраненными» (*telēreōmenois*) во вводной части послания. В то же самое время, подобно тому как Бог «соблюдает» (*tērein*) ангелов, оставивших свои небесные жилища, для дня великого суда (Иуд 6), «мрак тьмы» блюдетсся для безбожников (Иуд 13). Изображая своих оппонентов как нечестивых антигероев, над которыми уже давно свершился суд, Иуда рассматривает исполнение суда в безбожниках настоящего.

Три парадигмы подчеркивают несомненность этого суда: неверующий (отпавший) Израиль, падшие ангелы и Содом и Гоморра (Иуд 5-7). Каждый из трех представляет для читателей неестественный вид восстания. Израиль, Божий избранник, был искуплен «однажды за всех» (*hapax*) и все же впоследствии был (*deuteron*) трагически разрушен из-за неверия. Несмотря на то, что в Числ 11, 14, 25 и 32 достаточно ясно описывается неверие Израиля, в целом ВЗ представляет собой постоянный призыв к воспоминанию о беспрецедентном освобождении Израиля из рабства египетского. Настоящее также призывает к пророческому напоминанию.

Ангелы, невзирая на их изначальную возвышенность, решили покинуть свое небесное жилище. Хотя иудейская ангелология становится гораздо более систематической и образной после изгнания, в ВЗ все же встречаются несколько примеров типологии ангелов: Ис 14:5-23, насмешка над «царем Вавилонским»; Ис 24:21-22, символическое представление суда Яхве; и Иез 28:1-19, пророческая погребальная песнь по «царю Тирскому». Эти люди разделяют участь ангелов: каждый из них лишается высокого положения. В то время как идея «духов в темнице» не совершенна в ВЗ и появляется в апокалиптической иудейской литературе, в Послании Иуды просматривается попытка совместить типологическое использование ВЗ с условными понятиями ангелологии. Апокалиптическая мифология часто представляет яркую схему: в раю разражается война (описанная в астральных терминах), затем это восстание распространяется на землю и завершается окончательным оправданием и наказанием, исходящим от Царя небесного.

Содом и Гоморра, третья часть этой пророческой триады, последовательно выделяются в ВЗ как модель окончательного суда (см. Втор 29:23; 32:32; Ис 1:9-10; 3:9; Иер 23:14; 49:18; 50:40; Иез 16:46-59; Ам 4:11). Предавшись сексуальным извращениям, города равнины служат постоянным примером (*prokeintai deigma*) божественного наказания. Задача Иуды — напомнить своей

аудитории, что нравственный фактор есть отличающая человека характеристика.

3.4. Послание Иоанна. Хотя обычно говорится об отсутствии прямого воздействия ВЗ на послания Иоанна, за исключением 1 Ин 3:12 (см. Иоанна Послания), следует отметить, что субструктура, содержащаяся в полемике 1 Ин, раскрывает более исповедание его оппонентов, чем их социальное местоположение. Параллели между посланиями Иоанна и есеейской литературой позволяют предположить, что 1 Ин первоначально имел хождение в иудеохристианской орбите и, таким образом, надежно укоренен в иудеохристианской среде (Longenecker, 1983).

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ

Из всей литературы НЗ ни один документ не цитирует текст ВЗ так обширно, как Послание к Евреям. С помощью прямых и имплицитных цитат автор тклет узор из предполагаемых и предлагаемых им точек преемственности и различий между эпохами Ветхого и Нового заветов. Искусство автора в использовании ВЗ прослеживается в схеме, которая присутствует в раннем иудаизме; последняя пролила свет на структуру послания, его богословие и методы аргументации.

1. Феномен.
2. Вид текста.
3. Применение Ветхого Завета.
4. Богословская основа.
5. Выводы.

1. Феномен

Точное перечисление ссылок из ВЗ в Послании к Евреям приводит в отчаяние даже самого внимательного исследователя, поскольку автор перемежает прямые цитаты с аллюзиями на отдельные отрывки, использует библейскую фразеологию и приводит общие ссылки на исторические события и личности. И все же мы имеем следующие данные: примерно тридцать шесть цитат, тридцать пять аллюзий, восемнадцать случаев, когда материал ВЗ обобщен, и четырнадцать — когда тема или имя из ВЗ приводятся без ссылки на определенный контекст. В своих рассуждениях автор по большей части опирается на Пятикнижие и Псалмы, выводя свои комментарии на историю искупления в основном из первого источника и свою христологию — из второго.

В Послании к Евреям никогда не упоминается имя писателя ВЗ и цитата никогда не вводится излюбленной Павлом вводной формулой *gegraptai* («как написано»). Чаще используются разные формы *legein* («говорить»), особенно — причастия настоящего времени *legōn* («говоря»). Цитаты из ВЗ представляются так, как будто они слетают с уст Божьих; двадцать три из тридцати шести цитат в Послании к Евреям произносятся Богом. В четырех отрывках говорит Христос, еще в четырех — Святой Дух. Кроме того, Моисей говорит по поводу заповеди Божьей (Евр 9:20) и выражает ужас при виде откровения Божьего (Евр 12:21). Хотя цитаты в этих отрывках произносятся человеком, контекст представляет

собой божественное откровение. Наконец, необычная вводная формула в Евр 2:6 («напротив, некто негде засвидетельствовал говоря») была по-видимому риторическим средством, используемым для придания эффектности рассуждению и для удержания внимания на Боге, который является первым говорящим.

2. Вид текста

Одна из важнейших проблем вокруг использования ВЗ в Послании к Евреям касается текста, цитируемого автором. По убеждению ученых — специалистов по НЗ, скорее всего, использовался текст на греческом, а не на иврите. Последние годы внимание переместилось на выяснение вопроса о том, к каким именно рукописям имел доступ автор. Формат нынешней дискуссии был инициирован в прошлом веке Ф. Бликом. В своей работе *Der Brief an die Hebräer* он оспаривал авторство Павла в Послании к Евреям, отчасти на основании того, что при цитировании греческого текста Павел использовал текст, сходный с Ватиканским кодексом. Согласно Блику, Послание к Евреям свидетельствует о склонности автора к тексту, похожему на Александрийский кодекс. Однако такие ученые, как П. Кац, подвергли сомнению выводы Блика, и в этом веке споры ведутся вокруг того, как текст автора соотносится с одним или с двумя из этих основных сборников рукописей. Дж. Маккула подчеркнул необходимость сосредоточить исследования на исправлениях греческого текста на основании просмотра и сравнения каждой из книг, а не руководствуясь данными одной или двух сохранившихся рукописей. Дж. Маккула пришел к заключению, что для нескольких книг ВЗ, таких как Иеремия и Псалмы, исправления в отрывках, откуда и берется текст цитаты, совершенно очевидны, в то время как ситуация с другими книгами ВЗ остается более чем неясной. Создается впечатление, что автор Послания к Евреям использовал и верно воспроизводил имеющийся у него в наличии местный текст различных книг ВЗ.

3. Применение Ветхого Завета

В прошлом экзегетическая методология Послания к Евреям чаще всего ассоциировалась с аллегорическим экзегезисом Филона. Это мнение принадлежит таким толкователям, как Дж. Моффат и Ч. Спик. Однако многие ученые отметили резкие различия между Посланием к Евреям и сочинениями Филона, помещая Послание к Евреям в общее направление иудейской и примитивной христианской мысли и методологии (см. Caird, Hurst, Williamson).

3.1. Общие формы.

3.1.1. Мидраш. Хотя двойственный термин мидраш может означать литературный жанр, введенный раввинами в tannaitic и amoraic эпохи, недавние работы по ВЗ в НЗ рассматривают мидраш в качестве вида изложения, в котором автор цитирует, а после объясняет текст ВЗ на основе иудеораввинистических принципов герменевтики. Э. Эллис различает этот вид изложения, который он определяет как «открытый мидраш» и «имплицитный мидраш», с помощью которого

автор интегрирует толковательные элементы в цитату из ВЗ (Ellis, 1978, 152-57). Автор Послания к Евреям применяет последний умеренно. Его цитата из Аггея 2:6 в Евр 12:26 может послужить примером. В LXX текст выглядит так: *eti hapax egō seisō ton ouranon kai tēn gēn* («еще раз поколеблю небо и землю»). Однако в Евр 12:26 мы читаем: *eti hapax egō seisō ou monon tēn gēn alla kai ton ouranon* («еще раз поколеблю не только землю, но и небо»). Автор меняет местами ссылки на небо и землю и включает фразы «не только» и «но и» для подчеркивания значимости текста в целях своей дискуссии.

Гораздо чаще автор использует «открытый мидраш». Например, он цитирует Псалм 39:7-9 (LXX) в Евр 10:5-7 и в Евр 10:8-10, представляет объяснение текста ВЗ, построенное вокруг слов *tote* («тогда») и *thelēma* («воля»). Основываясь на использовании автором псалма слова *tote*, Павел объясняет, что существует связь ... между первой частью отрывка, относящейся к нежеланию Богом жертвы, и второй частью, в которой говорится о том, что для Бога благодатно. В его толковании *tote* означает, что старый порядок остается в стороне перед тем, как сменится новым.

Еще один пример открытого мидраша находим в содержании Евр 7:1-10. В этом отрывке автор объединяет Быт 14:17-20 и затем изучает различные аспекты текста ВЗ. Он обсуждает имя Мелхиседека (Евр 7:2) и его величие по сравнению с левитским священством (Евр 7:4-10). По наблюдению Дж. А. Фитцмайера, это объяснение напоминает встречающееся в *Genesis Rabba* 43:6.

3.1.2. Цепные цитаты. Раввины и толкователи Кумрана время от времени использовали *Stichworte* («пароли») для связывания воедино ряда текстов ВЗ. Цепные цитаты, или *ḥaraz* («нанизывать»), использовались для подкрепления обсуждаемого вопроса при помощи количества употребленных письменных цитат. В Евр 1:5-12 автор представляет три пары отрывков, подкрепляющих превосходство Сына по отношению к ангелам. Первая пара (Пс 2:7; 2 Цар 7:14) говорит о превосходстве Сына за счет Его уникального отношения к Отцу (Евр 1:5); вторая (Втор 32:43/Пс 96:7 LXX; Пс 103:4 LXX) — о подчиненном положении ангелов (Евр 1:6-7) и третья (Пс 44:7-8 LXX; Пс 101:26-28 LXX) — о вечном царствии Сына (Евр 1:8-12). Каждая из трех пар соединена *Stichwort* (см. 3.2.6, ниже): *hynos* (Евр 1:5) *angelos* (Евр 1:6-7) и разными формами местоимения *я* (Евр 1:8-12). Высшей точки эта цепь достигает при цитате Псалма 109:1 (LXX) в Евр 1:13. Задача *haraz* — запечатлеть безоговорочное превосходство Сына в сознании слушателей и утвердить увещание Евр 2:1-4 (см. 3.2.7, ниже).

3.1.3. Списки примеров. Еще один способ использования автором ВЗ соответствует риторическим практикам древнего мира. Формулировка списков примеров (*exempla*) для доказательства или иллюстрации призыва автора находит выражение во многих литературных традициях (см. 4 Езд, *De Orat* Цицерона, Филон, 1 Макк). Хотя эти списки различны в выражении, их общая роль — увещание. Путем представления при-

меров, приводимых в качестве показателя гораздо более значительного свидетельства, автор побуждает своих слушателей к действию (Cosby). В Евр 11 автор использует этот метод, перечисляя библейских героев в хронологическом порядке. Эти герои представлены как люди *pistis* («веры»), этот термин используется анафорически для того, чтобы донести мысль автора. Этот список запечатлевает в сознании аудитории действительность жизни по вере и ответственность жить верно перед лицом больших трудностей.

3.2. Принципы, используемые при толковании

3.2.1. Рассеивание затруднений. Для раввинов было обычным делом разъяснять стих, открытый для богословского непонимания (Cohn-Sherbok). В Евр 2:8-9 автор предлагает толкование Псалма 8:5-7 (LXX). После утверждения всеобъемлющей природы подчинения всего существующего Сыну Человеческому он разъясняет утверждением «ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено». Это разъясняющее утверждение показывает заботу автора об облегчении какого-либо смущения в восприятии этого отрывка его слушателями, которые ведут борьбу с силами, явно не подчиненными Божьей власти. Он утверждает, что реальность, воспринимаемая слушателями, не противоречит тексту ВЗ и что в действительности все подчинено власти Христа.

3.2.2. Усиление. Усиление — это техника, с помощью которой раввин дополнительно подкрепляет увещание цитированием библейской фразы, часто используя «ибо» в качестве части вводной формулы. В Евр 10:19-39 автор призывает читателей быть стойкими в их исповедании веры, заключая соединенной из двух цитат фразой из Ис 26:20 и Авв 2:3-4: «ибо еще немного, очень немного, и Грядущий придет». Подобно этому призыв к финансовой удовлетворенности в Евр 13:5-6 получает усиление в письменной ссылке «не оставлю тебя и не покину тебя» (Втор 31:6, 8).

3.2.3. Подтекст. Еще одна общая раввинистическая процедура заключалась в вытаскивании того, что могло подразумеваться в тексте. В Евр 8:7-12 новый завет представлен через Иер 38:31-34 ([LXX] = Иер 31:31-34). После обширной цитаты — самой длинной цитаты из ВЗ в НЗ — автор представляет подтекст, фокусируя внимание на слове *kainēn*. В Евр 8:13 содержится допущение, кратко выраженное *en to legein kainen pepalaioēken tēn protēn* («говоря «новый», показал ветхость первого»).

3.2.4. Буквальный смысл. Этот принцип относится к учителю, который схватывает и усиливает смысл слова с большой точностью, и этот принцип широко используется в Послании к Евреям. Идея — заострить внимание слушателя на определенном аспекте воззвания текста для подкрепления слов говорящего. Автор выгодно применяет этот принцип в Евр 4:7-8, когда, сосредоточиваясь на термине *semeron* («сегодня»), он старается доказать, что это слово относится к дню отдыха, помимо того, что предлагался странникам пустыни.

3.2.5. Типология. При толковании Послания к Евреям необходимо различать то, как автор использует слова

typos и *antitypos* и его практику типологии. Существительное *typos* находит выражение в этом послании только в Евр 8:5, и, учитывая контекст, его следует переводить как «образец» или «модель». *Antitypos*, употребленное в Евр 9:24, означает «копия» или «двойник» и описывает земное святое место по отношению к небесному. Хотя некоторые проводили параллели между использованием группы слов *typos* Филоном и использованием последней в Послании к Евреям, эти два весьма различаются в использовании упомянутых терминов. В толковании Быт 25:40 Филоном (Филон *Жизнь Моисея* 2.76; Филон *Som.* 1.206) *archetypos* обозначает первоначальную модель как она воспринимается в сознании Бога, *typos* — это копия *archetypos*, запечатленная в сознании Моисея, и *titēta* есть завершенная структура. Для нашего автора небесная скиния представлялась зданием, построенным Богом, а не просто идеальным отображением (Евр 9:11). Это представление скорее представляет апокалиптический символизм, чем идеализм Филона. Иудейские апокалиптические традиции придерживались веры в небесный город, в котором есть небесное место богослужения.

Практика типологии автора, в смысле выявления предопределенных связей между событиями, личностями или институтами на протяжении истории спасения, находит значительное выражение в отрывке, посвященном высшей небесной жертве небесного первосвященника (Евр 8:3-10:18). Например, писатель описывает правила для богослужения в скинии Ветхого Завета (Евр 9:1-17), подчеркивая, что только первосвященник мог войти в святая святых один раз в году. Затем автор объясняет это как указание на необходимость высшей первосвященнической миссии Христа (Евр 9:8-10), которая должна была открыть путь в истинную святую святых для всего народа Божьего. И эта канва ВЗ служит моделью для новозаветной миссии Христа.

3.2.6. Вербальная аналогия. Из семи герменевтических принципов, традиционно приписываемых Гиллелю (*i. Sanh.* 7.11; *Abot R. Nat.* [A] §37), два играют ключевую роль в использовании ВЗ в Послании к Евреям. Первый, *Gezeqasawa*, предполагает, что вербальная аналогия между двумя отрывками гарантирует рассмотрение обоих в толковании каждого. Автор Послания к Евреям использует этот принцип для связывания одного текста ВЗ с другим в многочисленных местах по мере развития своего рассуждения. Примеры включают Евр 4:3-5 и Евр 5:5-6. «Покой» составляет главную тему в Евр 3:7-4:11; автор, следуя цитате из Пс 94:7-11 (LXX), рассматривает ветхозаветных странников в пустыне, которые вследствие непослушания не смогли войти в Божий покой (Евр 3:12-19). После переходного утверждения в Евр 4:1-2 он продолжает дискуссией об обещанном покое для тех, кто послушен, и предлагает для рассмотрения Быт 2:2: *kai katepausen ho theos en ten hēmera tē hebdomē apo pantōn tōn ergōn autou* («и почил Бог в день седьмой от всех дел своих»). Родственные (однокоренные слова) «покой» и «почил» дают связь между двумя отрывками и показывают, что «покой», о котором говорится в

псалме, — это субботний покой, покой, который подразумевает прекращение своих трудов.

Вербальная аналогия между двумя отрывками может быть основана даже на употреблении в повседневной речи местоимения, как в случае с связыванием Пс 2:7 и Пс 109:4 (LXX) в Евр 5:5-6. Эти два текста ВЗ, как и другие наиболее важные тексты для развития рассуждения, встречаются при помощи местоимения *si* («ты»). *Gezeqasawa* используется для осуществления перехода от дискуссии об Иисусе как Сыне к дискуссии об Иисусе как первосвященнике. Эти отрывки провозглашают две вечные возвышенные позиции Христа, каждая из которых определена в клятве Бога: «Ты Сын мой»; «Ты первосвященник».

3.2.7. Аргумент (доказательство) от меньшего к большему. *Qal wahômēr*, который также называют аргументом *a fortiori*, утверждает, что то, что применимо к менее важной ситуации, применимо и к более важной ситуации, часто с большим скрытым смыслом (подтекстом). Например, логика Евр 10:28-29 представляет из себя следующее: те, кто отверг закон Моисея в ВЗ, были жестоко наказаны; те, кто отвергают Сына, отвергая высший завет и оскорбляя Духа благодати, заслуживают еще большего наказания. Другие примеры *qal wahômēr* мы находим в Евр 2:2-3; 9:13-14; 12:9; 12:25.

(См. полный список ссылок на ВЗ: Евреям, Послание к, табл. 1).

4. Богословский подтекст

Рассмотрев методы использования ВЗ автором, мы обращаемся к его богословским предположениям и мотивам. Прежде всего мы исследуем те предположения, которые очевидно просматриваются в методах использования им ВЗ, и затем проанализируем богословское содержание, которое обнаруживается в использовании автором ВЗ.

4.1. Предположения, очевидные при обращении автора к ВЗ. Во-первых, наряду с современными ему раввинами, автор Послания к Евреям использует методы, предполагающие богодухновенность конкретных слов и фраз текста ВЗ. В Послании к Евреям, как и в других иудеохристианских синагогальных гомилиях того времени, можно заметить склонность к цитированию Писания как непосредственно исходящего из уст Бога (Thyen, 1955, 64-74). Также такие принципы как буквальный смысл и аргумент (доказательство) от меньшего к большему (см. 3.2.4 и 3.2.7, выше) зависят от точных значений текста ВЗ. Согласно этому предположению, Бог придал эти самые точные значения тексту для определенных дидактических и увещательных целей. Во-вторых, что следует из первого, слова ВЗ, будучи словами Бога, авторитетны и как отражающие истину, и как обладающие правом требовать их строгого соблюдение.

4.2. Явные богословские учения, содержащиеся в ВЗ.

4.2.1. Бог как коммуникатор. «Бог как коммуникатор» также находит явное выражение в качестве ключевого аспекта ко всеохватному сообщению, содержащемуся в книге. Первые слова послания провозглашают: «Бог,

многokrатно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне». Народ Божий должен слушать голос Божий через Писания ВЗ и оглашение НЗ (Евр 2:1-4; 3:7-19; Пс 94:8-11 LXX) и должен так делать на основании обетований Божьих (см. Евр 8:8-12; Иер 38:31-34 LXX), предупреждения (см. Евр 3:11; 4:3; Пс 94:11 LXX). Послание к Евреям обращается к аудитории перед опасностью того, что люди отвернутся от Христа и возвратятся к иудаизму (Bruce, 8-98; Lindars, 4-15). Таким образом, цель этого послания — призвать читателей к стойкости в их поисках обещанной награды нового завета и к послушанию слову Божьему и на основе их отношений с Единородным Сыном Божьим. Заявления Бога, касающиеся Сына, получают четырехуровневое развитие и заключены в повествовательных разделах послания.

4.2.2. Превосходство Сына над ангелами. Евр 1:5-14 утверждают превосходство Сына по отношению к ангелам (см. 3:1.2, выше). Каждый из трех основных ходов этого отрывка представляет Сына как превосходящего на основании пары текстов ВЗ. Пс 2:7 и 2 Цар 7:14 служат подкреплением уникальных сыновне-отцовских отношений, которые есть у Христа с Богом (Евр 1:5). Первая цитата — это речение Сыну («Ты Сын мой») и вторая — это речение о Сыне («Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном»). Вторая пара (Евр 1:6-7), — объединение Пс 96:7 (LXX) и Втор 32:43 (LXX), представлена в тандеме с Пс 103:4 (LXX), провозглашает подчиненное положение ангелов, и третья — (Евр 1:8-12), Пс 44:6-7 (LXX) и Пс 101:25-27 (LXX), провозглашает вечное царствование Сына. Во второй паре говорится о предвечном существовании Сына и поклонении ему ангелов. В третьей паре Сын назван «Богом» (*ho theos*), говорится о его вечном царстве и о том, что он есть участник творения.

Этот отрывок заканчивается цитатой Пс 109:1 (LXX), в которой говорится о вознесении Сына одесную Бога. Богословский смысл Евр 1:5-14 заключается в том, что Сын Божий обладает уникальным и высшим положением во вселенной.

4.2.3. Воплощение. Высший, небесный Сын воплощается для низвержения власти дьявола, для того чтобы стать первосвященником и привести сынов земли к славе. Использование Пс 8:5-7, текста, включающего ссылку на вознесение и воплощение, осуществляет переход от возвышенной позиции, о которой говорится в Евр 1:5-14, к земной миссии, отраженной в Евр 2:10-18. Текст ВЗ, использованный в Евр 2:12-13, Пс 21:23 (LXX) и Ис 8:17-18, рассматривает братские отношения Господа с народом Божьим и присутствие среди народа Божьего. Сыны называются «братьями» и «детьми», и Сын находится посреди них. Эта солидарность с членами семьи, с которыми у него общая плоть и кровь, была необходимой предпосылкой для смерти Сына и его назначения в качестве первосвященника.

4.2.4. Назначение в качестве первосвященника. Первосвященническая христология Послания к Евреям не встречается ни в каких других книгах НЗ. Евр 5:1-7:28

намеренно прерывается увещательным материалом Евр 5:11-6:20 и обращается к назначению Сына первосвященником. Ключевой ВЗ текст, основной для этого раздела, — Пс 109:4 (LXX), автор также использует мидрашистское толкование Быт 14:17-20 (Евр 7:1-10). Только в этих двух отрывках из ВЗ упоминается загадочный Мелхиседек. Основываясь на этих текстах, автор утверждает, что священство Христа по чину Мелхиседека является выше ветхозаветного священства Аарона (Евр 7:11-28). Назначение скорее происходит из вечной природы Христа (Евр 7:16), а не его родового происхождения. Его неразрушимость и Божье провозглашение его положения в клятве («Ты священник во веки») утверждают постоянство его священства и дают верующим высшее основание для надежды/упования.

4.2.5. Высшая жертва. Этот высший первосвященник принес высшую жертву нового завета (Евр 8:3-10:18). Евр выдвигают Иер 31:31-34 в качестве доказательства, что новый завет сменяет старый (евр 8:7-13). Приношение жертв нового завета больше ветхозаветных жертвоприношений (Евр 9:1-18). Во-первых, жертва нового завета была принесена в истинной, небесной скинии (Евр 9:11), а не в земной ее копии. Во-вторых, жертва Христа состояла из его собственной крови, а не крови животных (Евр 9:12-14). В-третьих, не было необходимости в ежегодном повторении его жертвы, она была принесена однажды и навсегда (Евр 10:1-18). Так как его высшая жертва постоянно совершенствует верующих нового завета, Бог больше не помнит их грехи (Евр 10:14-18) и они получают высшее основание для терпения в следовании христианскому пути.

4.2.6. Обетование/обещание и наказание. Эсхатологически, скитающийся народ Божий направляется к небесному царству и городу. Кроме их отношения к Иисусу, они имеют обетование покоя (Евр 4:1-11; Быт 2:2; Пс 94:7-11 LXX), пример верности ВЗ (Евр 11) и знание того, что истинные дети соблюдают дисциплину небесного Отца (Евр 12:2-13; Притч 3:11-12), которая их удерживает. В то же время ВЗ предупреждает, что тех, кто окажется неверным, ожидает наказание (см. Евр 3:7-19; Пс 94:7-11 LXX; Евр 10:30; Втор 32:35-36). Жесткие предупреждения увещательных разделов Послания к Евреям звучат на фоне ветхозаветных эпизодов из скитания по пустыне. Важный мотив падения следует понимать в свете тех неверных, которые навлекли на себя гнев Божий своим неверием.

5. Выводы

Ясно, что автор Послания к Евреям пользовался широким спектром техник гомилетики и герменевтики, имевших распространение в его среде. Но он применял их, вовсе не безрассудно заимствуя ВЗ, но, напротив, в его рассуждениях мы обнаруживаем внимательное изучение, размышление и мастерство. Важность понимания его методологии, а следовательно, его логики, вряд ли может быть преувеличена. Еще важнее то, что автор использует ВЗ как единственное жизненнополагающее основание для своего богосло-

вия. Богословский гобелен, который он тклет, хотя и имеет в своей основе христианское оглашение/керигму, не может быть понят в отрыве от понимания его использования текста ВЗ.

ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Ни одна из книг НЗ не является настолько сильно насыщенной мыслью и языком древнего Писания, чем книга Откровения (см. Откровение Иоанна (Апокалипсис)). Хотя, в противоположность многим книгам НЗ, в книге Откровения никогда не упоминаются Писания (*hai graphai*), и цитаты, которые приводятся в ней из Библии на иврите, ныне известной как ВЗ, или из греческой Библии, известной как Септуагинта, никогда не называются в качестве своего источника Писание (*graphē*). И Иоанн, автор Откровения, никогда не апеллирует к авторитету Писания при помощи фразы «как написано» (*gegraptai*) и не утверждает, что что-то произошло, «чтобы исполнить» (*hina... pleōthē*) какое-либо пророчество, записанное в Библии.

1. Написанное и книги в Откровении Иоанна.
2. Герои и авторы.
3. Библия на иврите как пророчество.
4. Библейский язык в Откровении.

1. Написанное и книги в Откровении Иоанна

Значительная часть книги Откровения пишется сама собой. Иоанну постоянно говорится «написать» (*graphōn*; императив) то, что он видит (Откр 1:11, 19; 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14; 14:13; 19; 21:5; см. 10:4). Когда он смотрит на свою собственную окончательную работу, он говорит о «написанном» в ней (*ta gegrammena*, Откр 1:3; 22:18, 19). Имена особенно часто «написаны»: новое имя на белом камне для верующих христиан (Откр 2:17), имя Бога или города Божьего написано на самих верующих (Откр 3:12); имена Агнца и Отца на их лбах (Откр 14:1); имя тайны на лбу вавилонской блудницы (Откр 17:5); неизвестное имя написано на всаднике на белом коне (Откр 19:12); и имя «Царя царей и Господа господствующих» на его одежде и бедре (Откр 19:16).

О книжных свитках сказано, что они «написаны», с подтекстом, что написаны они были до того, как написана была сама книга Откровения. Иоанн видит в раю «книгу [*biblion*], написанную внутри и отвне, запечатанную семью печатями» (Откр 5:1). При последнем суде «книги (*biblia*) были раскрыты», и «иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному [*ek tōn gegrammenon*] в книгах, сообразно с делами своими... И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр 20:12, 14). В более ранних видениях упоминается зверь, и поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни (Откр 13:8) и «живущие на земле имена которых не вписаны» (Откр 17:8) в эту книгу жизни. В одном из пророчеств семи церквям побеждающему христианину обещано, что «Я не изглажу имени его из книги [*biblos*] жизни» (Откр 3:5).

Не многие толкователи будут подвергать сомнению то, что либо «книга жизни», либо другие «книги», открытые во время суда, представляют Библию на иврите. «Книга жизни» — это список всех, кто избран для спасения (см. Исх 32:32-33), в то время как другие книги — это божественные записи дел, совершенных каждым на земле (см. Дан 7:10; 1 Енох 90:20; 4 Езд 6:20; 2 Вар 24:1). Писателю Откровения известны многие книги, написанные до него, и все же он хранит странное молчание о той книге, которую христиане назовут Ветхим Заветом.

2. Герои и авторы

В отличие от многих иудейских апокалиптических произведений, книга Откровения не заявляет, что написана героем ВЗ или такими авторами, как Енох, Ездра или Варух. Не считая Моисея, единственные герои из Библии на иврите, которые упоминаются, — это двенадцать патриархов, их список приводится в Откр 7:5-8 (см. также Иуду в Откр 5:5), Давид (во фразе «корень Давидов», Откр 5:5; 22:16) и Валаам, Валак и Иезавель как примеры ложного пророчества (Откр 2:14, 20). Единственный названный библейский автор — это «Моисей, раб Божий» (Откр 15:3), и упомянут он не как автор Писания, но как тот, кто провел Израиль через Красное море, более того, в непосредственном контексте Иоанна, когда верующие христиане пересекают «стеклянное море, смешанное с огнем» (Откр 15:2). Термин «раб Божий» определяет Моисея как пророка, единственного из Божьих «рабов-пророков» (Откр 10:7), кто назван по имени, возможно, по причине того, что Иоанн рассматривал его как первого пророка и как эталон, согласно которому оценивалось все пророчество (см. Втор 18:15-18). «Песнь Моисея» (Откр 15:3-4) не имеет прямой связи с «песнью Моисея» из Исх 15:1-18, но это одновременно и песнь Моисея, и песнь Агнца (Откр 15:3). Возможно, это то же самое, что и «новая песнь», которой могли научиться 144000 на горе Сион (Откр 14:3).

Если Моисей — это единственный названный по имени библейский пророк (не считая ложных пророков) в Откровении, то сам Иоанн — единственный названный по имени христианский «раб» или «пророк» (Откр 1:1, 9-10; 22:8-9). Этот факт может пролить свет на использование Иоанном ВЗ. Иоанн как пророк, по видимому, рассматривает все Писание как пророчество. Его роль — это не роль книжника, толкующего написанный текст, это роль пророка, внедряющего сказанные слова древних пророчеств в новые пророчества для нового времени. Для Иоанна истина, которую он представляет, — не есть производная от древних пророков, которых он знает, но не называет по имени, — Даниила, Иезекииля, Исайи, Иеремии, Захарии. Скорее, истина имеет своим источником божественное вдохновение, из которого они черпали. Его видения и то, что он слышал, в неменьшей степени, чем у них, есть откровения от Бога.

Некоторые ученые, признавая это в теории, все же используют ВЗ как структуру, в рамках которой

должна толковаться книга Откровения. Например, система, общеизвестная как *dispensationalism* (действие Божьего промысла), складывает два временных отрезка, определенных в Откровении как «42 месяца» (Откр 11:2, 13:5) или «1260 дней» (Откр 11:3, 12:6), что в целом даст сумму в семь лет и далее толкуется как «седьмая неделя» Дан 9:27. С другой стороны, Г. К. Бил предполагает, что, когда Иоанн говорит «что будет после сего» (напр. Откр 1:19; 4:1), он имеет в виду то, что было будущим относительно Даниила (Дан 2:45), не обязательно относительно его самого. Лучший подход — признать, что язык и мысль ВЗ в книге Откровения были не только сохранены и вновь утверждены, но и подверглись изменению. Значительный вклад в осмысление Откровения внес А. Фарер (хотя многие его примеры и вызывают вопросы, см. Farer), утверждавший, что в книге Откровения библейские образы получают новое рождение, и им дается не просто жизнь, а новая жизнь.

3. Библия на иврите как пророчество

Если провести современную аналогию из мира компьютеров, Иоанн использует ВЗ не как «жесткую» копию, а как «мягкую» копию. Поскольку он сам пишущий пророк, который настаивает на том, что ничего не может быть добавлено или вычтено из написанного им (Откр 22:18-19), Иоанн понимает, что «жесткая» копия — написанный текст Библии — существует, и у него нет желания его менять. То, что написано в книге Даниила, — написано. Что написал Иезекиль — написано им. Иоанна больше интересует «мягкая» копия — откровение, как оно устно исходило от Бога к пророкам. Эти древние пророчества дают пищу для его работы и формируют ее в современное ему время. Разумеется, Иоанн знает их из написанного, будь то прочтенные им тексты или услышанные во время чтения их на христианских собраниях. Такие написанные пророчества, прочитанные вслух, вновь становятся пророчеством, и в этом смысле — «мягкой» копией. Они обретают новую жизнь в видениях Иоанна в виде языка, которым он говорит о ситуациях, невообразимых в то время, когда были даны пророчества. Этот феномен, известный студентам, изучающим литературу под названием интертекстуальность, нигде в ВЗ так хорошо не иллюстрируется, как в книге Откровения. Иоанн не столько переписывает древние тексты, сколько творит из них (он бы сказал — передает) что-то новое. Иоанн предвидел, что его пророчествам уготована длительная жизнь, в записанном виде (Откр 22:18-19) и в устном (Откр 1:3) — в христианских общинах и что они не заменят иудейских Писаний, а будут существовать наряду с ними. Так и случилось.

4. Библейский язык в Откровении

Как в видениях Иоанна применяется ВЗ и какие части ВЗ при этом используются? Мы можем привести лишь небольшое количество примеров.

4.1. Бытие. Из первых глав Бытия Иоанн заимствует образ «древа жизни» (Быт 2:9; 3:22, 24) с обещанием того, что побеждающие христиане получают доступ к этому столь долго охраняемому сокровищу (Откр

2:7; 22:2, 14, 19). «Древний змий» в Эдемском саду (Быт 3:1-5) становится «великим драконом», также называемым «дьяволом и сатаной, обольщающим всю вселенную» (Откр 12:9). В то время как проклятие, наложенное на змия в Быт 3:14, опускается в книге Откровения, продолжение проклятия в Быт 3:15 воспринимается действительно всерьез.

Конфликт между женщиной и ее семенем, с одной стороны, и змием-драконом и его «семенем» — с другой стороны, становится центральным образом 12 и 13 глав Откровения, где дракон безуспешно пытается разрушить, во-первых, ребенка женщины, как только он рождается (Откр 12:4-5), затем — саму женщину (Откр 12:13-16), и наконец — «прочих от семени ее, сохраняющих заповеди Божьи и имеющих свидетельство Иисуса Христа» (Откр 12:17). Дракон осуществляет последнее из этих злых намерений, призывая из моря зверя, который похож на него, с «десятью рогами и семью головами» (Откр 13:1; сравн. 12:3), давая зверю свои собственные «силу, престол и великую власть» (Откр 13:2). Значительно, что одна из голов зверя «как бы смертельно была ранена, но эта смертельная рана исцелела» (Откр 13:3; сравн. Откр 13:12, 14). На звере — рубцы конфликта, предначинанного в Быт 3:15. Если в 12 главе Откровения описывается первая ступень пророчества, «вражда между тобой и женщиной», в 13 главе Откровения — описывается вторая ступень — «вражда между ее семенем и твоим».

4.2. Даниил. В то же время зверь изображается в манере, взятой из сна Даниила в Вавилоне (Дан 7:1-8). Даниилу снились четыре зверя, один подобный льву, другой — медведю, третий — барсу и четвертый — отличен был от всех прежних зверей, и десять рогов было у него» (Дан 7:7). Иоанн видит только одного зверя, с десятью рогами и семью головами, «на рогах его были десять диадем, и на головах его — имена богохульные; зверь, которого я видел, был подобен барсу; ноги у него — как у медведя, а пасть у него — как пасть у льва» (Откр 13:1-2). То есть Иоанн как бы видит четырех зверей Даниила, совмещенных в одном. Семь голов зверя — это единственная явная деталь видения, не имеющая источником сон Даниила. Более того, гротескное появление зверя в Откр 13 уже до некоторой степени совершило трансформацию змия из Бытия в Откр 12 в дракона «с семью головами и десятью рогами» (Откр 12:3).

Использование книги Даниила в книге Откровения очевидно в первом видении Иоанна (Откр 1:12-20). Иоанн на острове Патмос видит фигуру ангела, в которой видно сходство с ангелом, которого Даниил увидел на берегу реки Тигр: «я поднял глаза мои, и увидел: вот, один муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. Тело его — как топаз, лицо его — как вид молнии; очи его — как горящие свистилники, руки и ноги его по виду — как блестящая медь, и глас речей его — как голос множества людей» (Дан 10:5-6; сравн. Откр 1:13-15). Иоанн, подобно Даниилу, падает на землю, но его касается фигура, которую он видит и которая ему говорит: «не бойся» (Дан 10:9, 10, 12; сравн. Откр 1:17).

Вместо просто «муж», ангел Иоанна определяется как «Сын Человеческий» (Откр 1:13), фраза, в которой слышны отголоски из книги Даниила, например, как в 10:18 («тот человеческий облик») и в различных вариантах — в Дан 7:13 («как бы Сын человеческий»), из видения Иезекиля трона Божьего с «подобием человека» сверху на нем (Иез 1:26). То, что в сознании Иоанна по крайней мере 7 и 10 главы из книги Даниила, становится ясным из других деталей в его описании той фигуры, которую он видел: «глава его и волосы белы, как белая волна, как снег» (Откр 1:14). Эти сравнения происходят не из описания Даниилом мужа у реки Тигр в Дан 10 и также не из его упоминания «как бы Сына человеческого» в Дан 7:13, но из его описания «Ветхого днями», в чье присутствие вошел «как бы Сын человеческий», чье «одеяние было бело как снег, и волосы главы его — как чистая волна» (Дан 7:9). «Ветхий днями» Даниила, его «как бы Сын человеческий» и его муж у реки Тигр — все сливаются в одного в первом запоминающемся видении Иоанна.

Фигура Иоанна в конце концов называет себя Христом восставшим, но не именем, а словами «Я есмь первый и последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (Откр 1:17-18). Однако смысл — не в утверждении, что Иоанн постоянно в своих видениях видел Христа. Откровение не толкует Даниила в том смысле, в котором иудейские или христианские книжники привычно толковали древние тексты, и не использует ВЗ так, как в Евангелии от Иоанна, где Исайя цитируется с пометкой, что пророк видел славу Христа и писал о нем (Ин 12:42), а также отличается от посланий Павла, который заявлял, что израильтяне в пустыне «пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10:4). Вместо этого Откровение заимствует язык Даниила для того, чтобы озвучить видения, которые Даниил никогда не видел. Откровение не интересуется ни книга Даниила как одна из книг Библии, ни намерения ее автора, так как Иоанн занят своими видениями и, соответственно, своими авторскими замыслами.

4.3. Иезекиль. То же самое можно отнести и к книге Иезекиля. Когда Иоанн первый раз смотрит в рай (Откр 4 и 5), он вторит Иезекилю больше, чем Даниилу. То, что он видит там, напоминает отчасти то, что Иезекиль видел веками раньше. — трон Божий, раду, гладь сияющего кристалла и четырех существ вокруг трона, каждое с четырьмя крыльями и четырьмя человеческими лицами, льва, тельца и орла. В видении Иоанна каждое существо имеет одно из четырех лиц, кристалльная гладь стала стеклянным морем, и другие детали (такие как двадцать четыре старца на двадцати четырех тронах) были добавлены, и все же в рае Иоанна мы узнаем рай Иезекиля. Далее, когда Иоанн получает призвание «опять пророчествовать о народах, и племенах, и языках, и царях многих», его опыт получения книги, съедения ее и нахождения ее сладкой в устах, но горькой во чреве (Откр 10:8-11) фактически воспроизводит пророческий призыв Иезекиля (Иез 2:8-3:3).

4.4. Повествование как пророчество. В видениях Иоанна библейское пророчество не отделяется от повествования, и его выбор повествований не ограничивается первыми главами Бытия. Повествование для него — также пророчество. В изложении истории двух свидетелей, которые противостоят безбожному миру в Иерусалиме (Откр 11:1-13), он свободно заимствует, одновременно, из пророчества Захарии о двух маслинах и светильнике, означающих «двух помазанных елеем, предстоящих Господу всей земли» (Зах 4:11-14), и из широко известных библейских историй об Илье, удерживающем дождь от земли (1 Цар 17:1), и Моисее, обращающем воды Египта в кровь (Исх 7:17-19; см. также Откр 11:4-6). Если иудейская мысль по обыкновению определяла Библию на иврите как «закон и пророки» (см., напр. Мф 5:17), не учитывая другие жанры, такие как поэзия, история или премудрости, книга Откровения в основном игнорирует категорию закона и рассматривает всю Библию в единственной рубрике пророчества.

4.5. Новый мир и Новый Завет. Заключительные видения Иоанна «нового неба и новой земли» (Откр 21:1) и «святого города Иерусалима, нового, сходящего от Бога с неба, приготовленного как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр 21:2; см. также 21:9-22:5), объединяют в себе видения из книг Иезекиля и Исайи. Новое небо и новая земля вторят Исае 65:17 и 66:22, в то время как большое количество деталей в описании Иоанном святого города точно соответствуют описанию восстановленного храма Иезекиля (Иез 40-48) — но с одним явным и решающим исключением: Иоанн «храма не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец» (Откр 21:22). Ключ к использованию иудейской Библии в Откровении, возможно, в видении Иоанна о достижении нового неба и новой земли (Откр 21:3), где «громкий голос с неба» подтверждает конкретные библейские обещания, данные в связи с Божьим заветом с Израилем, прежде всего в Лев 26:11-12 («поставлю жилище Мое среди вас... и буду ходить среди вас, и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом») и Иез 37:27 («И будет у них жилище Мое, и буду их Богом, а они будут моим народом»). Однако снова есть решающее отличие. То, что слышит Иоанн от Бога, — есть обещание не «народу», а «народам». Обещание Израилю было расширено для того, чтобы охватить «великое множество людей, которого никто не мог перечислить, из всех племен, и колен, и народов, и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем» (Откр 7:9).

Использование Библии в книге Откровения довольно отличается от ее использования в посланиях Павла, но один отрывок у Павла (не совсем характерный, авторство которого часто приписывают не Павлу) очень близок использованию Библии Иоанном, особенно в видении Иоанна нового завета в Откровении 21:1-8. Единственное различие — в том, что относимое Иоанном к будущему Павел ставит в настоящее: «Ибо вы — храм Бога живого, как сказал Бог: „вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут моим народом. И потому выйдите из среды их и отделитесь,

как говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому; и я прииму вас. И буду вам Отцом, и вы будете Моими сынами и дщерями, говорит Господь Вседержитель» (2 Кор 6:16). Не цитируя конкретно, Павел совмещает Лев 26:11-12 и Иез 37:17 подобно тому, как Иоанн это делает в Откр 21:7. Эти параллели предполагают, что метод свободного заимствования Иоанном языка ВЗ не был уникален в раннем христианстве, но проявлялся время от времени там, где акцент ставился на том, что тот же самый Дух (см Святой Дух), который вдохновлял библейских пророков, снова говорил через Иисуса Христа и его рабов.

См. также Апокалиптика в Новом Завете; Деяния Апостолов; Иакова Послание; Иоанна Послание; Иуды Послание; Петра, Первое Послание; Петра, Второе Послание; Откровение; Эсхатология.

Библиография. Павел. J. W. Aageson, «Paul's Use of Scripture: A Comparative Study of Biblical Interpretation in Early Palestinian Judaism and the New Testament: With Special Reference to Romans 9-11» (D. Phil. diss., Oxford University, 1983); idem, *Written Also for Our Sake: Paul and the Art of Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993); J. Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments* (London: SCM, 1966); J. Bonsirven, *Exegese rabbinique et exegese paulinienne* (Paris: Beauchesne, 1938); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); D. R. Denny, «The Significance of Isaiah in the Writings of Paul» (Ph.D. diss., New Orleans Theological Seminary, 1985); C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-structure of New Testament Theology* (London: Fontana, 1952); E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957; repr. Grand Rapids: Baker, 1981); J. A. Fitzmyer, «The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament», NTS 7 (1960-61) 297-333; L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); A. T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); A. Harman, «Paul's Use of the Psalms» (Th.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1968); R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University, 1989); H. Hubner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11* (FRLANT 136; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984); K. H. Jobes, «Jerusalem, Our Mother», WTJ 55 (1993) 299-320; W. C. Kaiser, Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985); D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986); B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (Philadelphia: Westminster, 1961); R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (1929; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972); M. J. Mulder ed., *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2.1; Philadelphia: Fortress, 1988);

D. A. Oss, «Paul's Use of Isaiah and Its Place in His Theology: With Special Reference to Romans 9-11» (Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1922); H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Philadelphia: Westminster, 1961); M. Silva, «The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority», in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and J. W. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983) 147-65; D. Moody Smith, «The Pauline Literature», in *It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: University Press, 1988) 265-91; C. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTSMS 69; Cambridge: University Press, 1992); P. J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT 3.1; Minneapolis: Fortress, 1990); S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); F. Young and D. F. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

Деяния... C. K. Barrett, «Luke/Acts» in *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 231-44; D. L. Bock, «Framing the Account: Alleviating Confusion in the Lukan Portrait of Jesus» SBLSP (1994) 612-26; idem, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology* (JSNTS 12; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987); J. Bowker, «Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form», NTS 14 (1967-68) 96-111; T. L. Brodie, *Luke the Literary Interpreter: Luke-Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elisha-Elijah Narrative* (Rome: Pontifical University of St. Thomas Aquinas, 1987); F. F. Bruce, «Paul's Use of the Old Testament in Acts» in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honour of E. E. Ellis*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 71-79; W. K. L. Clarke, «The Use of the Septuagint in Acts» in *The BEGINNINGS of Christianity, 1: The Acts of the Apostles*, ed. F. J. F. Jackson and K. Lake (5 vols.; Grand Rapids: Baker, 1979 [1922]) 2:66-105; C. A. Evans and J. A. Sanders, *Luke and Scripture* (Minneapolis: Fortress, 1993); T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104; Berlin: Akademie Verlag, 1968); M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (SNT 1; Gerd Mohn: Gutersloher Verlagshaus, 1969); P. Schubert, «The Structure and Significance of Luke 24» in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 20. August 1954*, ed. W. Eltester (BZNW 21; Berlin: Alfred Topelmann, 1954); M. Soards, *The Speeches of Acts: Their Contents, Context and Concerns* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994); C. H. Talbert, «Promise and Fulfillment in Lukan Theology» in *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature*, ed. C. H. Talbert (New York: Crossroad, 1984).

Творения мужей апостольских. J. D. M. Derrett, «Scripture and Norms in the Apostolic Fathers», ANRW 2.27.1 (1993) 649-99; K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity* (Leiden: E. J. Brill, 1974) 49-

97; E. Ferguson, «Christian Use of the Old Testament» in *The World and Literature of the Old Testament*, ed. J. T. Willis (Austin: Sweet, 1979) 346-57; E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen: van Gorcum, 1954); R. M. Grant, *The Apostolic Fathers: A Translation and Commentary, I: An Introduction* (New York: Thomas Nelson, 1964) 35-86; D. A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (Leiden: E. J. Brill, 1973) 21-132; R. Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant: The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995) 109-44, 349-57; J. Reed, «The Hebrew Epic and the *Didache*» in *The Didache in Context: Essays on Its Text, History, and Transmission*, ed. C. N. Jefford (Leiden: E. J. Brill, 1995) 213-25; W. R. Schoedel, «Ignatius and the Archives», *IJTR* 71 (1978) 97-106.

Соборные Послания. R. J. Bauckham, «James, 1 and 2 Peter, Jude» in *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of B. Lindars*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 303-17; E. Boehl, *Die Alttestamentliche Zitate im Neuen Testament* (Wien: W. Braumueller, 1878); J. D. Charles, *Literary Strategy in the Epistle to Jude* (Scranton: University of Scranton Press, 1993); idem, «Those and These: The Use of the Old Testament in the Epistle of Jude», *JSNT* 38 (1990) 109-24; P. H. Davids, «Tradition and Citation in the Epistle of James» in *Scripture, Tradition and Interpretation*, ed. W. W. Gasque and W. S. LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 113-26; W. D. Davies, «Reflections about the Use of the Old Testament in the New in Its Historical Context», *JQR* 74 (1983) 105-36; E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991); idem, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (WUNT 18; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978); J. A. Fitzmyer, «The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament», *NTS* 7 (1960-61) 297-333; M. Gertner, «Midrashim in the New Testament», *JSS* 7 (1962) 267-92; L. Goppelt, *TYPOS: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); G. L. Green, «The Use of the Old Testament for Christian Ethics in 1 Peter», *TynB* 41-42 (1990) 277-89; A. T. Hanson, *Living Utterances of God: The New Testament Exegesis of the Old* (London: Darton, Longman & Todd, 1983); R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); M. P. Miller, «Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament», *JSJ* 2 (1970) 29-82; D. M. Smith, «The Use of the Old Testament in the New» in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, ed. J. M. Efird (Durham, NC: Duke University Press, 1972) 3-65; K. R. Snodgrass, «The Use of the Old Testament in the New» in *New Testament Criticism and Interpretation*, ed. D. A. Black and D. S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan, 1991) 409-34; R. W. Wall, «James as Apocalyptic Paraenesis», *RestQ* 32 (1990) 11-22.

Послание к Евреям. M. Earh, «The Old Testament in Hebrews» in *Issues in New Testament Interpretation*, ed. W. Klassen and G. F. Snyder (New York: Harper & Row, 1962) 65-78; F. Bleek, *Der Brief an die Hebraer* (Berlin: Ferdinand Dümmler, 1828); E. F. Bruce, *The Epistle to the*

Hebrews (NICNT; rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); G. B. Caird, «The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews», *CJT* 5 (1959) 44-51; R. E. Clements, «The Use of the Old Testament in Hebrews», *SWJT* 28 (1985) 36-45; H. Cobrink, «Some Thoughts on the Old Testament Citations in the Epistle to the Hebrews», *Neot* 5 (1971) 22-36; D. Cohn-Sherbok, «Paul and Rabbinic Exegesis», *SJT* 35 (1982) 117-32; M. Cosby, «The Rhetorical Composition of Hebrews 11», *JBL* 107 (1988) 257-73; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1981); idem, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); J. A. Fitzmyer, «Now This Melchizedek' (Heb 7:1)», *CBQ* 25 (1963) 305-21; G. Howard, «Hebrews and the Old Testament Quotations», *NovT* 10 (1968) 208-16; G. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought* (SNTSMS 65; Cambridge: Cambridge University Press, 1990); P. Katz, «The Quotations from Deuteronomy in Hebrews», *ZNW* 49 (1958) 213-23; S. J. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: van Soest, 1961); B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1991); R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); J. C. McCullough, «The Old Testament Quotations in Hebrews», *NTS* 26 (1979-1980) 363-79; J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (New York: Charles Scribner's Sons, 1924); K. J. Thomas, «The Old Testament Citations in Hebrews», *NTS* 11 (1965) H. Thyen, *Der Stil des jüdisch-hellenistischen Homilie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955); J. Van der Ploeg, «L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux», *RB* 54 (1947) 187-228; M. Wilcox, «On Investigating the Use of the Old Testament in the New Testament» in *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, ed. E. Best and R. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) 231-44; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

Откровение Иоанна. G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America, 1984); J. Cambier, «Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse», *NRT* 77 (1955) 113-23; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (2 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1920); A. Farrer, *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse* (Boston: Beacon, 1963); J. Fekkes III, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994); A. Feuillet, *The Apocalypse* (Staten Island, NY: Alba House, 1965) 77-80; F. Jenkins, *The Old Testament in the Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976); E. Lohse, «Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes», *ZNW* 52 (1961) 122-26; F. D. Mazzaferrri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective* (Berlin and New York: Walter deGruyter, 1989); J. R. Michaels, *Interpreting the Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 1992) 107-27; S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNTSup

115; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); J. Paulien, «Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation», *BibRes* 33 (1988) 37-53; M. Rist, «The Use of the Old Testament by the Author of Revelation», *Hiff Review* 17 (1960) 3-10; J. P. Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse* (New York: Peter Lang, 1989); H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*. (Grand Rapids: Eerdmans, n. d.) cxciviii; P. Trudinger, «Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation», *JTS* 17 (1966) 82-88; J. T. Willis, «The Old Testament and the Book of Revelation» in *Johannine Studies*, ed. J. Priest (Malibu, CA: Pepperdine University, 1989).

M. Silva, D. L. Bock, E. E. Ferguson,
J. D. Charles, G. H. Guthrie, J. R. Michaels

ВЕЧЕРА ГОСПОДНЯ

ПАВЕЛ

Злоупотребления во время церковных трапез в Коринфе привели Павла к необходимости, основываясь на предании, описывающем Тайную вечерю, напомнить Церкви об истинном значении совместной трапезы как воспоминания о жертвенной смерти Господа. Современные исследования подчеркивают важность социальных факторов в объяснении разделения между богатыми и бедными в Церкви. Эти разделения привели к злоупотреблениям, а злоупотребления — к ответу Павла, подчеркнувшего, что трапеза — символическая кульминация христианского единства и любви, уничтожающая все классовые и прочие различия между людьми. Теории о том, что Павлово понимание трапезы значительно отличалось от взгляда на трапезу в других ранних церквях, ничем не подтверждены и представляются недостоверными.

1. Введение.
2. Религиозные трапезы в Древнем мире.
3. Церковные трапезы в Коринфе.
4. Ответ Павла на ситуацию в Коринфе.
5. Вечера Господня у Павла и в других источниках.

1. Введение

В Первом Послании к Коринфянам Павел указывает на опасность того, что христиане, уверенные в том, что их вере ничто не угрожает, рискуют впасть в тяжкое искушение из-за участия в идолопоклонстве (1 Кор 10:1-3). Народ Израиля, благодатью Божьей освобожденный из египетского рабства, тем не менее опустился до идолопоклонства и сопутствующей ему безнравственности. Пусть это послужит предостережением коринфянам. Проведенную параллель Павел подчеркивает аналогией: израильтяне также «все крестились... [и] все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одну и то же духовное питье» (1 Кор 10:2-4). Встречу израильтян с облаком и чудо с расступившимся морем Павел рассматривает как крещение, а еду и питье уподобляет христианской трапезе, о которой пойдет речь позже в той же главе (1 Кор 10:15-17). Здесь мы встречаем первое у Павла упоминание о церковной трапезе и ее

духовном значении (хотя некоторые комментаторы видят аллюзию на это в 1 Кор 5:6-8). Здесь перед нами также одно из немногих мест, в которых связываются воедино два древнейших церковных таинства — крещение и причастие. В 1 Кор 12:13 в двух связанных высказываниях ясно указывается на крещение, однако отнюдь не на крещение Духом и приятие Духа во время Тайной вечери (см. Святой Дух): последние идеи в посланиях Павла вообще не засвидетельствованы.

Позже в том же послании Павел упоминает церковную трапезу, именуемую вечерами Господней (1 Кор 11:20, ср. «чаши Господня», 1 Кор 10:21), часто совершаемой в Коринфской церкви. Упоминания о ней в Деяния указывают, что этот обряд под именем «преломления хлеба» совершался в Иерусалимской церкви, «в первый день недели» — в Троаде (20:7) и, по-видимому, и в других церквях. Поскольку в Коринфе сбор средств на церковные нужды также проводился в первый день недели (1 Кор 16:2), логично предположить, что этот день имел для членов общины особое значение, и именно в этот день проводились еженедельные церковные собрания.

Детали происходившего на трапезе как в Коринфе, так и в других церквях скудны, и не раз отмечалось, что, если бы не коринфские злоупотребления, мы бы об этих трапезах вовсе ничего не узнали. Однако тот факт, что предание, цитируемое Павлом в связи с трапезой, сохраняет в себе приказание Господа «это творить в Мое воспоминание» (1 Кор 11:24), ясно показывает, что совместная трапеза считалась долгом христианина везде, где сохранялось это предание.

Для Павла происхождение этого обряда коренится в Тайной вечере Иисуса с Его учениками «в ту ночь, в которую Он предал [передан] был» в руки иудейских властей, а затем предан смерти (1 Кор 11:23). Именно на этом событии основывает Павел свое понимание церковной трапезы. Однако сущность и богословское значение трапезы для павлинианских церквей, равно как и ее соотношение с Тайной вечерей и с христианской трапезой в целом, вызывают немало вопросов.

2. Религиозные трапезы в Древнем мире

Совместные трапезы общины имели важное значение как в иудаизме, так и в эллинистических религиях. Они служили социальной цели сближения адептов, однако обладали и различными религиозными смыслами.

Для иудеев каждый прием пищи обладал религиозным значением, поскольку сопровождался благодарением Бога за пищу. Особый характер носил субботний ужин, совершавшийся на закате предыдущего дня (в начале субботы), а также торжественные трапезы на Пасху и в другие праздники. В религиозном движении, представленном «фарисеями», имелись небольшие группы (*haburot*), считавшие каждый прием пищи священным актом благодарения Бога и посвящения себя Богу. Всякая трапеза у сиреев начиналась с ритуального преломления хлеба, сопровождавшегося благодарением. Праздничные обеды и ужины — в субботу и во время других праздников, а также при приеме гостей — сопро-

вождались вином, которое евреи в обычные дни не пили. Благодарения возносились с каждой новой чашей вина (Klausk, 1982, 66-67). Во время пасхального ужина совершалась более сложная церемония. Важным элементом трапезы был символизм блюд, включавших в себя ягненка, пресный хлеб и горькие травы. Подобное «возвращение» (ср. *katangelo*, 1 Кор 11:26) имело своей целью воспоминание (Исх 12:14; 13:9, ср. *anapnesis*, 1 Кор 11:24-25) о том, что сделал Бог для народа Своего.

Ситуацию в эллинистическом мире подробно описывает Х. Й. Клаук (Klausk, 1982), описывающий по очереди трапезы, связанные с жертвоприношениями, совместные трапезы братств и землячеств, трапезы, посвященные культу мертвых, трапезы, связанные с различными мистериальными обрядами в эллинизме и иудаизме, а также культовые трапезы в гностических сектах (см. Гностицизм). Он отмечает, что общим трапезам братств и землячеств придавалась особая важность, и зачастую они носили религиозный характер. Христианские новообращенные могли быть знакомы с различными типами этих трапез, а в некоторых случаях, возможно, и с культовыми трапезами мистериальных религий (см. Религия греко-римская).

В религиозном отношении население Коринфа представляло собой пеструю смесь. Многие члены церквей были хорошо знакомы с трапезами в языческих храмах, и некоторые полагали, что, став христианами, могут продолжать в них участвовать. Это не означает, однако, что они считали эти трапезы равнозначными вечеру Господней. Далее, важно отметить, что суровая критика Павла в отношении коринфских церковных трапез никак не касается их возможного сходства или связи с языческими верованиями и практиками. Возможно, коринфские христиане и полагали, что само по себе участие в трапезе защитит их от божественного суда, однако в обращениях к ним наставления Павла речь идет не о превращении понимания значения трапезы, а об обращении к идолопоклонству. Более того, злоупотребления во время трапез носили чисто социальный характер и были связаны скорее со светскими практиками, чем с языческими верованиями.

3. Церковные трапезы в Коринфе

Поскольку основателем церкви был Павел и поскольку он ссылается на то, что говорил ранее (несомненно, во время своего пребывания в Коринфе, когда он основал церковь), очевидно, что практика церковных трапез была введена Павлом, однако за время его отсутствия она приняла такие черты, которых он не мог одобрить. Члены церкви регулярно встречались для совершения вечера Господней, однако совершали это таким образом, что Павел не мог признать эту вечерю действительно Господней (1 Кор 11:20).

Основная проблема, по-видимому, вытекала из противоречий между богатыми и бедными членами церкви. Поскольку церковных зданий не было, трапезы совершались в домах у христиан. Верующие встречались группами не более шести человек: это диктовалось

размером помещений, имеющихся в их распоряжении. Уже убедительно доказано, что трапезы проходили только в богатых домах: в жилищах бедняков для этого не было условий. На трапезах — по крайней мере, для некоторых — подавались полноценные обеды. Богатые готовили себе праздничный стол из нескольких блюд, в том числе с мясом, а бедные вынуждены были довольствоваться скудной пищей, принесенной из дома.

Более точное определение того, что там происходило, вызывает сомнения и споры. Предание о Тайной вечере предполагает, что преломление хлеба происходило в начале трапезы, а питье из общей чаши, которому Иисус придавал особое значение, — в конце (ср. слова «чаша после вечера», Лк 22:20 = 1 Кор 11:25). Однако соотношение хлеба и чаши в традиции и ряде интерпретаций как единого «воспоминания о смерти Господа» заставляет предположить, что эти действия происходили неразрывно. Однако обсуждается вопрос: существовали ли подобный порядок уже при Павле, или в Коринфе придерживались традиционной последовательности: хлеб — трапеза — чаша (Theissen, Lampe). Клаук (Klausk, 1982, 295) указывает, что, поскольку у нас нет никаких указаний на то, что бедные отлучались от хлеба и вина, логично прийти к выводу, что трапеза предшествовала преломлению хлеба и разделению чаши.

Существует мнение, что богатые приходили на трапезу загодя и сытно ужинали до (ср. греч. *prolambanō*) появления бедных собратьев, которые, по-видимому, приносили с собой куда более скудную пищу (Theissen). Отмечается, что для бедных ужин мог ограничиваться одним хлебом, в то время как богатые считали трапезу неполной, если на столе не было мяса и различных деликатесов. Параллели с греко-римским миром показывают, что богатые и бедные могли, даже сидя за одним столом, есть разные блюда; тем самым богатые подчеркивали свое отличие от бедных собратьев, пришедших на церковное собрание по их приглашению. Следовательно, хотя богачи и открывали свои дома для церкви, они делали это так, что лишь подчеркивали социальные различия. Возможно, следует упомянуть, что отражение в коринфской проблеме социальных противоречий было замечено задолго до Г. Тайссена (см., например, Findalay, в EGT 2:879), однако его исследование помогает более ясно понять, каким именно образом богатые вносили в церковь мирские практики и грешили против бедных братьев и сестер.

Далее церковные трапезы в исследовании уподоблены парадным обедам эллинистического мира; на них еда подавалась двумя порциями: за основным блюдом следовал «десерт», или «симпозиум», на котором могли появиться гости, не присутствовавшие за основным столом (Lampe). П. Лампе высказывает предположение, что «религиозная» трапеза в Коринфе соответствовала «десерту», и, соответственно, богатые члены церкви могли пренебрегать его «ужином», на который приносили собственную еду (по аналогии с греческим *aganas*). Более бедные члены церкви не могли приходить так рано (из-за занятости работой) и приносили с собой то, что было им по средствам.

Альтернативная точка зрения предполагает, что богатые съедали свою еду в присутствии бедных, не делясь с ними (Winter, — вопрос в том, означает ли слово *protambanō* в 1 Кор 11:21 поедание своей порции прежде других, или же это эмфатическая форма *latēbanō*, «братъ», означающая «пожирать»).

Однако, несмотря на неопределенность конкретных деталей, общая картина вырисовывается четко. Богатые злоупотребляли едой, а бедные, глядя на них, пренебрежались чувством собственной неполноценности и ненавистью (ср. 1 Кор 12:15). Для Павла это было несовместимо с изначальным характером трапезы. Ни голоду, ни обжорству в Церкви не место. Грубое веселье и подчеркивание социальных различий также не соответствовали представлениям Павла о нормативном общении христиан между собой.

4. Ответ Павла на ситуацию в Коринфе

Учение Павла в 1 Кор 11 направлено против практик, из-за которых вечеря теряет свой отличительный характер вечера *Господней*. Желая прекратить злоупотребления, он приказывает, чтобы члены церкви приходили на трапезу вместе, приветствуя друг друга. Иначе говоря, богатые должны радушно встречать бедных и обращаться с ними так, как обязаны все члены церкви обращаться друг с другом, — вежливо и уважительно. Это по-прежнему была трапеза, однако пища должна была делиться справедливо (Уинтер приписывает именно такой смысл слову *ekdechomai* в 1 Кор 11:33), так, чтобы один не чувствовал превосходства другого. Далее Павел добавляет, что, если богатые хотят есть сытнее или вкуснее, пусть делают это не на глазах у всех, чтобы не вносить разделений в церковь. Таким образом, Павел вовсе не выступает за то, чтобы вечеря потеряла свой характер трапезы и превратилась в то, что сейчас представляет собой в Церкви таинство евхаристии, — символическое вкушение кусочка хлеба и глотка вина. И, наконец, он обещает дать более подробные наставления, когда придет в Коринф; в чем состояли эти наставления, мы, естественно, узнать не можем.

Основная идея Павла, так сказать, богословская составляющая его практического совета, основана как на принятом им предании касательно еды, так и на том, что он сам уже проповедовал церкви устно. Используемый им язык показывает, что речь идет об очень авторитетном предании. Павел говорит, что принял его «от Самого Господа», что некоторыми исследователями понимается в смысле личного видения или иной формы прямого сообщения от Бога (Massoisy). Однако гораздо более вероятно, что речь идет о церковном предании, освященном авторитетом Господа (ср. использование слова Господа, без сомнения, переданного церковной традицией Павлу, в 1 Кор 7:10; 9:14).

Это предание описывает то, что происходило на Тайной вечере: Господь взял хлеб и вино и раздал их ученикам, сказав при этом, что хлеб и вино представляют Его тело и новый завет в Его крови, а затем распорядился, чтобы ученики совершали «это» (т.е. по-

вторяли эту практику) в память о Нем. Таким образом, трапеза должна служить напоминанием о Его смерти, о которой было объявлено на вечере. Очевидно, что поведение коринфских богачей резко противоречило тому духу самопожертвования, который проявился в смерти Иисуса. Гнев Павла вызвал недостаток любви к бедным у богатых христиан Коринфа.

Перед трапезой члены церкви должны убедиться, что не совершают этого греха — греха против плоти и крови Христовой, который может навлечь на человека суд. Такое поведение недостойно и указывает на то, что едящий и пьющий «не рассуждает о Телѣ Господнем» (1 Кор 11:29). Смысл слова «различили» (греч. *diakrino*) здесь не совсем понятен, и истолкование его зависит от того, понимается ли под «телом» «тело [и кровь] распятого Господа» или «церковь» (Fee, 562-564). То ли Павел говорит, что те, кто вкушает недостойно, не понимают, что хлеб представляет собой тело (и кровь) Христа, и действуют не так, как подобает причастникам спасения, то ли, по его мнению, они не понимают, что собравшиеся на трапезу люди представляют собой тело Христово (это проявляется в совместном вкушении хлеба, 1 Кор 10:17) и поэтому все равно заслуживают христианской любви.

В любом случае, то, что говорит здесь Павел, подтверждает его более раннее высказывание о том, что «многие», разделяющие хлеб на вечере, благодаря этому становятся «одним телом» (1 Кор 10:16-17). Те, кто причащается крови и плоти Христовой, вступают в такое единение, в котором теряются и тают любые социальные противоречия. Существуют разные мнения касательно того, означает ли причащение крови и плоти Христовой «единение с воскресшим Христом» (Hauck, 805), или сознание того, что всех членов общины связывают вместе смерть и воскресение Христово (Fee, 564), или же общее причастие благам, обеспеченным им смертью Христа (Bartlett, 1968, 232). Однако, как бы ни понимать эту фразу, Павел, несомненно, подчеркивает, что церковная вечеря несравнима с участием в идолопоклоннических трапезах. Подчеркнутая мысль о том, что члены церкви, вместе потребляющие хлеб и вино, составляют одно тело, предполагает, что участвующие в идолопоклонстве заражают своим отступничеством всю общину. Однако основная мысль Павла та же, что в 1 Кор 6: соединение со Христом несовместимо с греховными/бесовскими деяниями.

В 1 Кор 11 Павел на основе предания развивает мысль о богословском значении вечера. Он напоминает своей аудитории, что тело Христово, представляемое в виде хлеба, было «отдано за нас». Эта фраза отсылает нас к многочисленным утверждениям, что Христос умер ради людей (Рим 5:8; 8:32, 1 Кор 15:3, 2 Кор 5:15 [трижды], Гал 2:20; 3:13, Еф 5:2, 25, 1 Тим 2:6, Тит 2:14), проходящим через весь НЗ (Мк 10:45 [греч. *anti*], Ин 10:11, 15; 11:52, Евр 2:9, 9:24; 1 Петр 2:21; 3:18, 1 Ин 3:16). Таким образом, смерть Иисуса рассматривается как отвержение себя ради других, чтобы искупить их от греха и суда и дать им оправдание. Возможно, здесь предполагается также, что эта самоотверженность

«ради вас» должна служить христианам примером (Winter, 79).

Чаша истолковывается как знак нового завета, заключенного кровью Христовой. В согласии с Исх 24:8 и Иер 31:31-34 она указывает на смерть Христа как на жертвоприношение, утверждающее новый завет между Богом и Его народом, иными словами, создание нового народа Божьего.

Богословские разногласия в современной Церкви привели к долгим дискуссиям на тему, имел ли в виду Павел реальное присутствие Господа на вечере. По-видимому, он рассматривает пищу и питье в «духовном» смысле, подобно манне, которой Господь питал израильтян в пустыне (1 Кор 10:3-4; Wedderburn, 234-239). Римско-католические истолкователи стремятся обнаружить присутствие Господа в хлебе и чаше, основываясь на словах «Это тело Мое», а протестантские интерпретаторы утверждают, что эта фраза означает: «Этот хлеб символизирует мое тело». Далее спор переходит к 1 Кор 10:20-21, где, по-видимому, появляется аналогия между теми, кто становится соучастниками демонов, разделяя с ними хлеб и чашу, и тем, кто происходит на вечере Господней. Однако точной параллели здесь нет, и, во всяком случае, Павел не говорит ни слова о том, что демонопоклонники пожирают демонов или что демоны присутствуют в еде. Скорее, речь идет о том, что как те, кто участвует в идолопоклоннических празднествах, входят в общение с демонами, так и те, кто участвует в вечере Господней, входят в общение с Господом, который незримо присутствует на этой вечере как хозяин. Дискурс «хозяина и гостей» выходит за рамки того, что Павел говорит открыто, однако это совпадает с концепцией как праздника, проходящего под покровительством Бога, в язычестве, так и праздников «в присутствии Бога» в ВЗ и в христианстве (см. также Откр 3:20). У нас нет свидетельства того, что Павел рассматривает трапезу как жертвоприношение; и в самом деле, перед нами не приношение животного на алтарь, но совместное застольное вкушение пищи, символически обозначающее для участников имевшую место в прошлом крестную смерть на Голгофе. Следовательно, речь идет о ритуальной трапезе *после* жертвоприношения.

Других прямых упоминаний о вечере у Павла нет. Однако, если верно, что 1 Кор должно было читаться во время церковной трапезы, использование проклятия против тех, кто не любит Господа (1 Кор 16:22), может рассматриваться как метод укрепления чувства общности между теми, кто в этой трапезе исповедовал свою любовь к Богу и отделенность от других, особенно от проповедующих иное благовестие (см. аналогично размещенное предупреждение в Рим 16:17-18 и Гал 1:8-9). Поцелуй мира, упомянутый в конце нескольких писем, также означает выражение единства и любви. Наконец, фраза: «*Maranatha!*», которую можно понимать и как утверждение, и как молитву, по-видимому, должна пониматься как выражение надежды на скорейший приход Иисуса как Господа, а не как молитва в Его присутствии.

5. Вечеря Господня у Павла и в других источниках
Как соотносится материал Павла с другими учениями о вечере в НЗ? Синоптические Евангелия в один голос свидетельствуют о встрече Иисуса с учениками, характеризуемой как пасхальная трапеза. На этой встрече Он объявил ученикам о Своей скорой смерти и разделил с ними пасхальный хлеб и одну из чаш вина, сказав при этом, что хлеб и вино символизируют Его плоть и кровь. Точные слова Иисуса в разных Евангелиях передаются по-разному: Марк и Матфей очень близки друг к другу, в сущности, пользуются одними и теми же словами (Марк: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое ... сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» [14:22, 24]), а Лука предлагает вариант, более близкий к варианту Павла (Лука: «Сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание; сие чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» [22:19-20]). Несколько стилизованная форма этого речения напоминает нам, что перед нами — «фигурная» реплика, используемая в церковном богослужении и именно оттуда вошедшая в Евангелия (см. Богослужение).

Различие между вариантами Матфея/Марка и Луки/Павла объяснялось по-разному. Большинство ученых рассматривают вариант Марка как более ранний, а Луки/Павла — как произошедший от него; однако есть и значительное меньшинство (к которому автор относит и себя), полагающее, что их следует расположить в обратном порядке. Далее возникает разногласие по вопросу о том, восходят ли эти варианты непосредственно к описанному событию или представляют собой развитие более простой формы, не столь нагруженной богословским значением. Мнение, что ничего достоверного о последней трапезе Иисуса со своими учениками мы сказать не можем и это все — целиком церковное предание, не стоит принимать во внимание.

Обице трапезы были широко распространены в ранней церкви; по Луке, они восходят к первым дням существования Иерусалимской церкви. В этом нет ничего невозможного. Первые христиане в еврейской среде неизбежно должны были ориентироваться в своем поведении на фарисеев или другие религиозные группы, для которых было обычным делом собираться и принимать пищу вместе. Трапеза названа «преломлением хлеба», о вине не упоминается. Хотя буквальный смысл этой фразы относится к любой трапезе (у иудеев всякий прием пищи начинался преломлением хлеба и вознесением благодарности Богу), нет сомнений, что речь идет именно о конкретной трапезе. Использование образности трапезы в Откр также показывает, что приращение трапезе религиозного смысла было в Азии широко распространено.

Возникает вопрос: была ли эта практика в ранней церкви повсеместной? Верно ли, что существовало два (или, может быть, более) типа праздничной трапезы, причем та, что известна как «преломление хлеба», не была воспоминанием о смерти Господа и не осно-

вывалась на предании о Тайной вечере, а Павел говорит о трапезе другого типа — той, которая была связана с воспоминанием о крестной смерти и на которой использовались хлеб и вино?

В пользу этой теории наиболее детально высказывался Х. Литцманн, утверждавший, что изначальная иерусалимская вечеря была затем заменена Павловой. Высказывали подобные предположения и другие ученые (Barrett 1985, 61, 67-68, считает возможным, что именно Павел связал еженедельную церковную встречу с Тайной вечерей и празднованием воскресения.) Однако проследить независимое существование иерусалимской трапезы не представляется возможным. Самое большее, что мы можем сказать, упоминание об иерусалимском «преломлении хлеба» в Деян не включает в себя вина, которое, как правило, и не предполагалось во время обычного приема пищи. В то же время коринфская трапеза включает в себя как хлеб, так и вино. Единственным свидетелем вечера Господней, совершающейся без вина, остается Лука, однако его тесная связь с богословием Павла мешает предположить, что он описывает не практику Павла, а нечто иное. Предположение, что автор, пишущий после Павла, описывает существующую в его время практику причащения только хлебом и относит ее к временам ранней церкви, не имеет оснований. Таким образом, исторических свидетельств о параллельном существовании двух видов трапезы у нас нет.

Однако необходимо спросить, есть ли у нас свидетельства постепенной эволюции простых дружеских собраний в ритуальные трапезы в воспоминание смерти Иисуса, нагруженные глубоким и сложным богословским значением и отражающиеся в разных формах так называемых установительных слов. Тайная вечеря была интерпретацией пасхального ужина, и, казалось бы, ее логичнее было бы повторять ежегодно, а не еженедельно. Из 1 Кор 5:6-8 вытекает, что некоторые ранние христиане праздновали ежегодно «христианскую Пасху», но отсюда же видно, что для Павла никакого противоречия между ежегодной христианской Пасхой и еженедельной вечерей Господней не возникало (см. Jeremias, 901-904). И снова мы оказываемся отброшены к вопросу об исторической достоверности рассказа о Тайной вечере и о его влиянии на Церковь с самых первых дней ее существования. Говоря о Луке, следует заметить, что трапезу в Эммаусе с воскресшим Господом он описывает как образец для последующего повторения и в выражениях, напоминающих о Тайной вечере. По-видимому, проблемы установления между ними связи для него не существовало.

Идею развития заимствует Х. Маккоби. Он отмечает, что обычная иудейская трапеза начиналась с «преломления хлеба», разделения его между всеми участниками и вознесения благодарности Богу, благословившему их пропитанием. Однако на церемониальных трапезах в шаббат и по праздникам перед этим действием совершалось разделение вина, также сопровождавшееся благословением. Далее он указывает, что в Иеруса-

лимской церкви «преломление хлеба» совершалось по образцу обычной еврейской трапезы. Но последний ужин Иисуса с учениками был организован как праздничный, с характерным для праздничной трапезы порядком разделения вина и хлеба, как показано у Луки и в *Дидахе* 9-10. Тематика его изначально была сугубо «апокалиптической»: Иисус возвещал о скором наступлении Царства Божьего. Затем Павел имел видение, из которого узнал, что на Тайной вечере Иисус разделил хлеб и вино (именно в таком порядке), и истолковал это действие как символ своей скорой смерти (именно на это предание, идущее [непосредственно] от Господа, ссылается Павел в 1 Кор 11). Отсюда текст Луки, представляющий собой комбинацию апокалиптической и евхаристической тем, и текст Марка, в котором апокалиптический аспект почти полностью подавлен. Таким образом, вечеря Господня — творение Павла, и ее не следует смешивать с преломлением хлеба, описанным в Деян.

Однако теория Маккоби входит в противоречие с известными нам фактами. В НЗ нет однозначных свидетельств о том, что на церковной трапезе вино разливалось прежде раздачи хлеба (в 1 Кор 10:16-17 указывается, скорее, на обратный порядок, что дает Павлу возможность подчеркнуть значение разделения хлеба между верующими), а свидетельство *Дидахе* едва ли следует предпочитать более ранним источникам. Предположим, что послепавловские Деян приписывают Павлу «преломление хлеба» (Деян 20), не соответствующее реальной традиции Павла, хорошо известной автору, было бы странным. Павел использует термин «преломление хлеба» для обозначения вечера Господней (1 Кор 10:16). И выражение «чаша благословения» (т.е. «чаша, за которую мы благословляем Бога»), используемое Павлом в 1 Кор 10:16, у иудеев означало *третью* чашу на пасхальной трапезе (Strack and Billerbeck 4:1, 72). Словом, точка зрения Маккоби несубсидиальна.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛОВ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Термин «вечеря Господня» — *kyriakon deipnon* — встречается в НЗ только однажды, в 1 Кор 11:20. Когда коринфские христиане собираются «в церковь» (*en ekklesia*), (1 Кор 11:18), их собрание включает в себя трапезу с преломлением хлеба и разделением вина, дабы «смерть Господню возвещать, пока Он не придет» (1 Кор 11:26). Не вполне ясно, обрамлял ли этот обряд трапезу, с хлебом в начале и вином в конце (так могло бы быть, если коринфяне точно следовали порядку Тайной вечери, описанному Павлом в 1 Кор 11:23-25), или же хлеб и вино служили завершением ужина. Очевидно, что злоупотреблениями, происходящими на этих трапезах, — «всякий поспешает прежде других есть свою пицу, так что иной бывает голоден, а иной упивается» (1 Кор 11:21), — коринфяне, по мнению Павла и, по-видимому, также и самого Бога (1 Кор 11:27-34), липали вечерю званая «Господней». Большинство ученых согласно в

том, что именно повеление, подобное описанному в 1 Кор., привело к последующему разделению между *agape* (агапы), или «вечерями любви» (определение, в данных обстоятельствах полное иронии), и таинством евхаристии (которое, впрочем, в апостольские времена еще не носило такого названия). Исследуя НЗ и писания мужей апостольских, необходимо говорить об агапе и евхаристии как о едином целом; только в дальнейшем, во II в., возникает четкое разделение между вечерей любви и Святым Причастием.

Как синоптические Евангелия, так и Павел сообщают об учреждении Иисусом на Тайной вечере обряда преломления хлеба и питья вина из одной чаши в воспоминание о Его смерти (Мф 26:26-29, Мк 14:22-25, Лк 22:17-20, 29-30, 1 Кор 11:23-26; см. Вечеря Господня). Деян отмечают, что в ранней Церкви существовали трапезы, которые, вероятно, устраивались в воспоминание о событиях прошлого. В позднейших новозаветных писаниях можно найти еще несколько упоминаний об обрядах, связанных с приемом пищи. Наиболее важные свидетельства о развитии идеи Вечери Господней во II в. представляют *Дидахе*, Послания Игнатия Антиохийского и *Апологии* Иустина Мученика и Тертуллиана.

1. Преломление хлеба в Деяниях Апостолов.
2. Послания апостолов (за исключением посланий Павла) и Откровение Иоанна.
3. Период мужей апостольских.
4. Различие между агапой и евхаристией.
5. Заключение.

1. Преломление хлеба в Деяниях Апостолов

В Деян пять раз встречается упоминание о «преломлении хлеба» (как в виде существительного, так и в глагольной форме). Это Деян 2:42 и 2:46 — описание жизни Иерусалимской церкви непосредственно после схождения Духа в Пятидесятницу, Деян 20:7 и 11 — рассказ о поездке Павла в Троаду, и, наконец, Деян 27:35 — рассказ о том, как Павел призвал корабельную команду принять пищу ввиду опасности кораблекрушения. Стоит отметить также упоминание о «столах» в Деян 6:1-6.

У иудеев преломлением хлеба и сопутствующим благодарением Богу за пищу начиналась любая трапеза. В раннем христианстве преломление хлеба получает особое значение благодаря тому смыслу, который вложил в этот обряд Иисус. В Лк, в свете которого следует читать Деян, Иисус разламывает хлеба, чтобы накормить ими пять тысяч человек (Лк 9:16); на Тайной вечере Спаситель также разламывает хлеб и делит его между своими учениками, говоря: «Сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22:19); затем воскресший Господь преломляет хлеб в Эммаусе (Лк 24:30), и Его спутники узнают Его «в преломлении хлеба» (Лк 24:35). Вокруг этих символических действий группируются другие многочисленные слова и деяния Иисуса, относящиеся к пище, и все они придают новый вес и значение тому факту, что Церковь в Деян метонимически именуется «преломлением хлеба».

Иисус изображает грядущее Царство Божье как пир: «И придут от востока и запада, и севера и юга, и возлягут в Царствии Божием» (Лк 13:29). Помимо мессианского акта насыщения множества жаждущих в ожидании Царства Божьего, Иисус был известен также тем, что ел и пил с мытарями и грешниками (Лк 7:34; 15:1-2); таким образом он призывал их к покаянию (Лк 5:30-32), ибо простое принятие пищи и питья в его присутствии не могло гарантировать им спасение (Лк 13:22-30). Во время вечери Иисус говорил перед учениками о себе так: «Я посреди вас, как служащий» (Лк 22:27), но он также был в силах пообещать им место за его столом в мире грядущем, в царстве, дарованном ему Отцом (Лк 22:28-30). После его воскресения его явление в Эммаусе было не единственным моментом, когда он разделял трапезу с последователями: с ними из них он разделял трапезу в Иерусалиме (Лк 24:36-43), — и в Деян Лука устами Петра подытоживает результаты деятельности Иисуса, говоря: «Сего Бог воскресил в третий день, и дал ему являться... свидетелям, предызбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых» (Деян 10:40-41). (В Деян 1:4 имеется в виду то же самое, если понимать *synalizomenos* как синоним *hals*, «соль», а всю фразу считать отсылкой к трапезе Иисуса с апостолами по его воскресении, как и передают этот стих латинский, коптский и сирийский переводы.) Таковы ассоциации, связанные с публичными трапезами в древнейшей Церкви.

1.1. Деян 2:41-46. Согласно Деян 2:41-42, покаявшиеся и крестившиеся в Пятидесятницу присоединились к тем, кто «постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении [*koinōnia*] и преломлении хлеба и в молитве». Трудно определить точное соотношение между этими четырьмя элементами главным образом из-за трудности дать точное определение туманному термину «*koinōnia*». Предполагается, что все четыре составляли литургию в следующей последовательности: проповедь, агапа, евхаристия и молитвы (см. Богослужение). Другое предположение состоит в том, что «*koinōnia*» означает общую казну, из которой обеспечивалось «преломление хлеба» на агапах или на евхаристии, либо в обоих случаях. Так или иначе, контекст указывает нам, что у верующих было много общего: не только наставления апостолов, «преломление хлеба» и молитвы, но и посещение храма (Деян 2:46) и раздача материальных благ нуждающимся (Деян 2:44-45). Таким образом, преломление хлеба ассоциируется с общей верой, общим богослужением и общинной жизнью, посвященной служению друг другу; цель «преломления», как настаивает К. Леон-Дюфур, — «разделение» (*le partage du pain*), символизирующее единство общины во Христе. Преломление хлеба происходило в домах верующих, и верующие принимали в нем участие «с радостными и щедрыми сердцами» (Деян 2:46, ср. du Toit).

Радость, отличающая эти трапезы, привела некоторых ученых, из которых наиболее заметна фигура Х. Литцманна, к заключению, что изначальная вечеря «иерусалимского типа» заметно отличалась от Павловой вечери Господней, которая, вероятно, по образцу

эллинистических поминальных трапез, была пронизана темой смерти Господа. Возможно, в разное время и в разных местах при интерпретации обрядовой трапезы подчеркивались различные стороны, однако было бы неразумно и ненужно преувеличивать разногласия между Иерусалимом и Павлом в этом вопросе. Согласно Луке, Иерусалимская церковь прекрасно знала, что искупление, которому они радуются, куплено ценой распятия Господа (Деян 2:23), а Павел, подчеркивая, что вплоть до второго пришествия Господа свхаристия должна служить напоминанием о его смерти, возможно, стремился умерить энтузиазм коринфян, уверенных, что Царство Божье уже наступило. Радость (*agalliasis*), отмечавшую трапезы Иерусалимской церкви, испытал и тюремник в Филиппах, после своего крещения накрывший для Павла и Луки стол (*parathekēn trapezan*) (*ēgalliasatō*, Деян 16:34).

1.2. Деян 6:1-6. Именно «стола» стали камнем преткновения между грекоязычными («эллинами») и арамеоязычными («иудеями») членами христианской общины в Иерусалиме (Деян 6:1-6). Ранняя церковь унаследовала иудейский обычай раздачи на праздничных трапезах пропитания бедным и нуждающимся, и скоро эта традиция распространилась на всех бедных братьев и сестер во время регулярных собраний (Reicke, 1948). «Эллины» жаловались, что их вдов обделяют при раздаче еды. Ежедневная раздача нищи происходила, по видимому, хотя и под контролем апостолов, но без их пристального наблюдения («Нехорошо нам, оставив слово Божие, печься о столах», [Деян 6:2]). Апостолы предложили избрать для этой цели еще семерых. Были выбраны семь мужчин с греческими именами, и апостолы, помолившись, возложили на них руки. Традиционно это событие рассматривается как возникновение первого формального церковного института — диаконства. Теперь апостолы могли безраздельно посвятить себя «молитве и служению слову» (6:4). Некоторые сожалеют о возникшем разделении между проповедью и диаконским служением. В любом случае, грустно думать о том, что здесь, как и в Коринфе, разделение пропитания стало камнем преткновения и причиной ссор между христианами. Сидение за одним столом — в данном случае как богословское противоречие между христианами из евреев и из язычников — становится темой и Деян 10-11, где описывается сцена между апостолом Петром и сотником Корнилием, приводящая к выводу, что «и язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (11:18).

1.3. Деян 20:7-12. Следующее упоминание о «преломлении хлеба» в Деян связано с рассказом о поездке апостола Павла в Троаду (20:7-12). Христиане «собрались для преломления хлеба» «в первый день недели». Эти собрания происходили (используется глагол *synagō*) в течение вечера и ночи.

Имеется ли в виду ночь с субботы на воскресенье или с воскресенья на понедельник, неясно. Если Лука использует римскую систему измерения времени, согласно которой день начинается с утра, то собрание начиналось вечером в воскресенье. Если же он использует еврейское богослужебное исчисление, то

начало собрания приходилось на вечер субботы — в начале «первого же дня недели». Высказывалось предположение, что христианское воскресенье изначально задумывалось как продолжение иудейского шаббата: христиане соблюдали шаббат (посещали синагоги и т.п.), однако, поскольку одни иудейские ритуалы, исполненные Иисусом, их больше не удовлетворяли, они собирались в своих домах на специфически христианское богослужение, когда шаббат был окончен (Riesenfeld). Если это иудеохристианское влияние достигло и Троадской церкви, то нужно предположить, что собрания, описанные в Деян 20:7-12, проходили с субботы на воскресенье. Однако с той же вероятностью временем еженедельных собраний в ранней Церкви мог быть и вечер воскресенья — в память об ужине, который разделил воскресший Господь со своими учениками в первое Пасхальное Воскресенье.

Так или иначе, мы узнаем, что Павел «продолжил слово до полуночи», и лишь затем, после воскресения им несчастного Евтиха, апостолы «преломили хлеб и вкусили» (20:11). Последовательность «проповедь — еда», повторяющая действия воскресшего Господа, явившегося в Эммаусе, где он сперва объяснял Писание, а затем позволил узнать себя в преломлении хлеба (Лк 24:27-35), может отражать регулярную практику «слова и хлеба» у ранних христиан.

1.4. Деян 27:33-38. Наиболее интересный случай «преломления хлеба» в Деяниях мы встречаем в рассказе о кораблекрушении. В Деян 27:33-38 мы читаем:

Перед наступлением дня Павел уговаривал всех принять пищу, говоря: сегодня четырнадцатый день, как вы, в ожидании, остаетесь без пищи, не вкушая ничего. Поэтому прошу вас принять пищу: это послужит к сохранению вашей жизни [букв.: к спасению вашему]; ибо ни у кого из вас не пропадет волос с головы. Сказав это и взяв хлеб, он возблагодарил Бога перед всеми и, разломив, начал есть. Тогда все ободрились и также приняли пищу. Было же всех нас на корабле двести семьдесят шесть душ.

Поразительно, что действия Павла в точности воспроизводят действия Иисуса во время Тайной вечери и то, что современные ученые называют «четырёхсоставным действием евхаристии» (*Dix*): апостол «взял хлеб» («проскомидия»), вознес благодарение («евхаристическая молитва»), разломил хлеб («разделение») и начал есть («причастие»). Очевидно (поскольку никаких указаний на два одновременных обеда на борту корабля у нас нет), Павел председательствовал на общем обеде всех моряков и пассажиров корабля; все они, кроме самого Павла, Аристарха и «автора дневника путешествия», по всей видимости, были язычниками. Поэтому в литературе обычно указывается, что здесь речь идет не о евхаристии, а о соблюдении Павлом известного иудейского обычая благодарения перед едой.

Один современный экзегет, однако, обратил внимание на «евхаристический» тон Деян 27:35. Б. Райке утверждает, что в Деян 27:33-38 перед нами — дальнейшая попытка стилизации происшествия, которому уже Павел постарался придать «квазиевхаристическое»

обличье. Павел хотел, чтобы люди на корабле «приняли участие в символическом подобии христианской евхаристии, которая должна была подготовить их к дальнейшему ученичеству», и автор Деян. поняв этот эпизод в том же смысле, использовал историю о том, что произошло во время путешествия, в более широком контексте миссионерской деятельности Павла в Риме (ср. Деян. 28:28-30). Можно спросить, достаточно ли глубока и эта интерпретация. Для моряков и пассажиров, находившихся на борту корабля, несущегося на скалы (Деян. 27:29), дело шло о жизни и смерти как физической, так (для язычников) и духовной. Нельзя исключить возможность, что апостол сопровождал свои действия проповедью: «Это послужит к сохранению вашей жизни» (27:34) и, предварительно объявив, что судьба их находится в руках Бога, который не желает их смерти (27:21-26), предложил им хлеб, долженствующий стать жизнью для всех, кто избрет жизнь. Очевидно, этот эпизод — ярчайшее выражение того, что Й. Ванке называет евхаристическим мотивом, характеризующим тему еды у Луки: сам Господь находится среди вкушающих, охраняя и защищая свой народ.

2. Послания апостолов (за исключением Посланий Павла) и Откровение Иоанна

2.1. Письмо Иуды 12. В этом стихе мы встречаем, возможно, единственное новозаветное употребление слова *agapē* в смысле «вечеря любви» (обычно *agapē* означает просто «любовь»). В 2 Петр 2:13 (очень близкий по смыслу пассаж) рукописи расходятся: существуют варианты *agapais* («вечери любви») и *apatais* («удовольствия», «развлечения»). И. Х. Маршалл предполагает, что первое чтение может происходить из правки позднейшего переписчика, исправившего каламбур. В любом случае, пламенное Письмо Иуды заявляет, что христианские собрания полны «нечестивых, обращающих благодать Бога нашего в повод к распутству и отвергающихся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа» (Иуд 1:4). Они, продолжает Иуда, «бывают соблазном на ваших вечерах любви; пиршествуя с вами, без страха утучняют себя» (1:12).

2.2. Письмо к Евреям. Высказывалось мнение, что «в Послании к евреям чрезвычайно мало или вообще нет свидетельств о причастности как автора, так и его адресатов к евхаристической вере и практике»; далее автор предполагает, что «жертвоприношение Христа делало ненужной любую форму культа, предполагающую материальные средства связи между Богом и Его почитателем» (Williamson). Другие комментаторы полагают, что Евр наполнено евхаристическими аллюзиями. Очевидно, в Евр содержится лексика и фразеология, которую позднейшее христианское предание рассматривает как евхаристическую.

Особенный интерес представляют два стиха: «Итак будем через Него [Иисуса Христа] непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его. Не забывайте также благоговения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» (Евр 13:15-16). «Жертва хвалы [и благодарения]»

стала терминологическим обозначением свхаристии, и Иоанн Златоуст, пересказывая евангельскую историю об исцелении прокаженного, замечает, что мы возносим благодарения Богу не потому, что Бог в этом нуждается, но для того, чтобы приблизиться к нему (*Слово «О Мф 25»*, Migne, PG 57.331). В процитированном стихе жертва не ограничивается словесным исповеданием имени Господа, но включает в себя общение (*koinōnia*) и добрые дела.

В более общем плане Евр составляет важную часть христианской литургической традиции, поскольку рассказывает о деятельности Христа с момента вознесения в Святая Святыя; евхаристия традиционно считается символическим воспроизведением первосвященнической службы Христа перед лицом Бога-Отца. Далее, упоминания о «крови завета» в Евр перекликаются с евхаристической формулой чаши. — в частности, Евр 13:20 представляет собой почти точное предвосхищение слов римской мессы: «Это чаша крови Моей, крови нового и вечного завета».

2.3. Первое Письмо Петра 2:3. В 1 Петр 2:3 звучит отражение фразы из Пс 34:8 (в Синодальном переводе — Пс 33:9): «Вкусите и увидите, как благ Господь», — используемой в традиционных евхаристических литургиях. В контексте Письма Петра она приближается к определению христиан как «дома духовного», «священства святого, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Петр 2:5).

2.4. Откровение Иоанна. В начале Откр пророк сообщает, что «был в духе в день Господень (в Синодальном переводе — «в день воскресный») (Откр 1:10). Современные ученые предполагают, что речь в Откр идет о церковном богослужении, на котором Иоанн был вдохновлен либо на воскресное собрание пастыри, либо на ежегодную Пасхальную литургию, в зависимости от того, какое значение придавать словам «день Господень». В традиционных христианских ритуалах, относящихся к Тайной вечере, христиане возгласом «*Sursum Corda*» («Горе имеем сердца») приглашаются принять участие в небесном богослужении и присоединить свои голоса к ангельскому хору, воспевающему «*Sanctus*»: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель» (Откр 4:8). Помимо хвалы Богу, жизнь во граде Божьем включает в себя мессианский пир, «брачную вечерю Агнца». В римско-католической мессе приглашение к причастию заимствовано из Откр 19:9: «Это Агнец Божий... Блаженны званые на вечерю Его». Иисус в Апокалипсисе расширяет это приглашение: «Вот, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3:20).

3. Период мужей апостольских

3.1. Дидахе. Древнейший неновозаветный материал, относящийся к вечере Господней и пиру любви, приходится, по-видимому, в *Дидахе*, или *Учении двенадцати апостолов*, относящемся приблизительно к концу I столетия, хотя научные датировки этого текста, открытого в 1875 г., колеблются от 60 до 200 гг. н.э. Нет единого мнения и по вопросу об иудейских по стилю

застольных молитвах, приводимых в главах 9 и 10. Текст гласит следующее:

О благодарении: возносите благодарение так. Сначала скажите над чашей: «Благодарим тебя, Отец наш, за святое вино Сына Твоего (*rais*) Давида, которое Ты дал нам познать через Сына Твоего (*rais*) Иисуса; слава Тебе во веки веков». И над преломленным хлебом: «Благодарим Тебя за жизнь и знание, данные нам через Сына Твоего Иисуса; слава Тебе во веки веков. Как сей преломленный хлеб рассеян был над горами, и собрался воедино, так пусть и Церковь Твоя соберется со всех концов земли в Царствие Твое; ибо Твое есть царствие и слава через Иисуса Христа во веки веков». Но пусть никто не ест и не пьет от вашего благодарения, кроме крещенных во имя Господа. Ибо Господь сказал: «Не давайте святыни псам».

И после того, как насытитесь, воздайте благодарение так: «Благодарим Тебя, Отче Святой, за то, что Ты вселил в сердца наши святое имя Свое, и за знание, и веру, и бессмертие, которые дал нам познать через Своего Сына Иисуса Христа; слава Тебе во веки веков. Ты, Господь Всемогуший, создал все именем Своим, и дал людям хлеб и питье в насыщение, и они благодарят тебя; но нам ты даровал духовную пищу, и питье, и вечную жизнь через Сына Твоего Иисуса. Благодарим Тебя за все, слава Тебе во веки веков. Да придет благодать, да пройдет мир сей. Осанна Богу Давидову». Святые пусть войдут, несвятые пусть покаются. Маранафа. Аминь.

Хотя заглавие говорит о «благодарении» (*eucharistia*), первые две молитвы, над чашей и над хлебом, по-видимому, относятся к *agarē* (благословение чаши перед хлебом, возможно, связано с древней традицией церковной трапезы, восстановленной современными исследователями и идентифицированной с *Апостольским преданием* Ипполита, хотя его текст в главах 25/26 сильно испорчен: ср. также 1 Кор 10:16-17). Вся пища, над которой произносится благодарение, считается освященной (1 Тим 4:4-6), так что применение слов Господа из Мф 7:6 («Не давайте святыни псам») не обязательно относится к таинству евхаристии. Реплика «после того, как насытитесь» указывает, что до начала следующей молитвы происходит трапеза. Однако последняя молитва имеет большее отношение к испуплению, чем предыдущие, приближаясь, таким образом, к тематике евхаристии, и компилятор IV в., составивший *Апостольские постановления VII*, без труда придает этому тексту чисто евхаристическое значение и, в сущности, приспосабливает все молитвы *Дидахе* к тематике евхаристии.

Что бы ни имелось в виду в главах 9 и 10 *Дидахе*, специалисты сходятся на том, что гл. 14 относится к тому, что следует называть «Евхаристией». Текст гласит:

В день Господень собирайтесь вместе, преломляйте хлеб и возносите благодарения, сперва исповедавши прегрешения ваши, чтобы жертвоприношение ваше было чисто. Но пусть никто, находящийся в ссоре с ближним своим, не присоединится к вам, пока с ним

не примирится, чтобы жертвоприношение ваше не было осквернено. Ибо так сказано Господом: «Во всяком месте и во всякое время предлагайте Мне жертвоприношение чистое, ибо Я — великий Царь, говорит Господь, и имя Мое славно у всех народов».

«День Господень» — указание на воскресенье, хотя некоторые ученые, руководствуясь не вполне понятными соображениями, относят его исключительно к Пасхе. Требование исповедания грехов перед причастием, возможно, восходит к Лев. 5:5-6, требование примирения с обиженными — прямая цитата из Мф 5:23-24 (текст, часто упоминаемый в связи с евхаристией, например, у Ирин *ПЕ* 4.18.1 и у Кир. Иер *Mist. Cat.*, 5.3). Цитирование Мал 1:11 (о «чистой жертве») встречается у Иуст *Диал.* 41, ср. 117 и Ирин *ПЕ* 4.17.5, а затем общим местом становится утверждение, что Евхаристия может совершаться «в любое время и на любом месте» (*semper et ubique*).

3.2. Письмо Плиния. Начало II в. предоставляет нам несколько фрагментарных свидетельств как внутренних, так и внешних, касающихся практики ритуальных трапез у христиан Малой Азии. Имперский чиновник Плиний сообщает императору Траяну о результатах своего расследования касательно деятельности христиан (Плиний *Письма* 10.96).

В установленный день [по-видимому, воскресенье], [у христиан] принято собираться перед рассветом и воспевать хором гимны Христу как Богу, и связывать себя клятвой [*sacramentum*]... По завершении этой церемонии они расходятся, а затем собираются вновь для совместного принятия пищи: однако пища эта обыкновенная и безвредная; и эту практику они прекратили после того, как я, согласно твоим указаниям, запретил секретные общества.

Некоторые ученые видят в собрании перед рассветом евхаристию, а в более позднем собрании — *agarē*. Распространенное в Древнем мире подозрение, что христиане — каннибалы, несомненно, питалось упоминаниями о причастии телу и крови Господним.

3.3. Игнатий Антиохийский. Послания Игнатия, епископа Антиохийского (погиб мученической смертью в 110 г. н.э.), содержат в себе несколько упоминаний об *agarē* и евхаристии. Один пассаж *Смирн* указывает, что евхаристия и *agarē* проводились одновременно:

Следите за тем, чтобы Евхаристия проводилась у вас достойно, через епископа или человека, им помазанного. Где епископ, там пусть собирается паства, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь. Незаконно без епископа ни крестить, ни проводить вечерю любви. (8.1-2).

Автора заботит прежде всего единство общины, утвержденное христологически, через таинства и через служение:

Следите за тем, чтобы единой была Евхаристия, как едина плоть Господа нашего Иисуса Христа, и едина чаша, соединяющая нас Его кровию, и един алтарь, и один епископ с пресвитером и диаконами, сослужителями моими, дабы то, что вы делаете, было в согласии с Богом (Игн. Ант. *Филад* 4.1.).

Реальность таинства соответствует реальности воплощения:

[Докетисты] отвергают Евхаристию и молитву, ибо не исповедуют, что Евхаристия — воистину плоть Спасителя Иисуса Христа, пострадавшего за грехи наши и милостью Отца воскресшего (Игн. Ант. *Смирн* 7.1).

Игнатий говорит также о «преломлении единого хлеба», который является «лекарством бессмертия и противоядием против смерти, дабы жить вечно во Иисусе Христе» (Еф 20.2).

4. Различие между агапой и евхаристией

4.1. Иустин Мученик. В середине II столетия Иустин Мученик описывает совершение в Римской церкви регулярных воскресных богослужений с проповедью и трапезой, на которых за чтением и объяснением Писания следуют молитвы и причащение телом и кровью Господней. В *1 Ап* 67 Иустин дает следующее описание:

И в день, именуемый воскресным, собираются на собрание в одно место все, живущие в городе или в селении, и читают воспоминания апостолов и писания пророков, насколько позволяет время. Затем, когда окончит чтение, глава собрания увещевает нас следовать этим добрым примерам. Затем все мы вместе встаем и воссылаем молитвы: и, как мы уже сказали, по окончании молитв на стол ставится хлеб, вино и вода, и глава собрания подобным же образом воссылает молитвы и благодарности, как умеет, и все люди произносят «Аминь»; затем пища и питье, над которыми произносились благодарения, разделяются, и каждый причащается им; а тем, кто не был на собрании, они посылаются через диаконов.

И богатые дают, что пожелают, по своему выбору, а глава собрания собирает их подношения. Он помогает вдовам, и сиротам, и больным, и по другим причинам впавшим в нужду, и заключенным в темницах, и чужестранцам, находящимся среди нас; иными словами, заботится обо всех, кто в этом нуждается.

Все мы собираемся вместе в воскресенье, ибо это первый день, в который Бог преобразил тьму и материю, и создал мир; и Иисус Христос, Спаситель наш, в этот день воскрес из мертвых; ибо распяли Его перед субботой, а в день после субботы, то есть в воскресенье, явился Он апостолам и ученикам, и учил их тому, что мы сейчас представили на твое рассмотрение.

Здесь заслуживают внимания несколько пунктов, в частности, те, что проясняют и дополняют описание евхаристии после крещения (*1 Ап* 65):

1) Воскресенье — день литургического собрания; день, когда воскресший Иисус явился своим ученикам; день, в который происходит воспоминание о творении мира и воскресении Иисуса Христа и празднование этих событий.

2) Служба включает в себя чтение книг, позже составивших НЗ («воспоминаний» — *apomnoneumata* — апостолов), а также ВЗ («писания пророков»); затем глава собрания произносит проповедь, в которой разъясняет прочитанное.

3) О личности главы собрания ничего не говорится, однако, если сохраняется практика, описанная Игнатием, это епископ или человек, получивший от епископа помазание.

4) На трапезе раздаются хлеб и вино, возможно, смешанное с водой (слово *kruta*, «смешение», используется в *1 Ап* 65).

5) Глава собрания произносит импровизированную евхаристическую молитву («как умеет»), возможно, следуя определенной схеме. Он «воссылает хвалу и славу Отцу всех во имя Сына и Святого Духа» (*1 Ап* 65). Согласие людей («аминь») достаточно важно, поскольку упоминается в обоих описаниях.

6) Участвовать в евхаристии могут только крепкие: «Мы называем эту трапезу благодарением, и причащаться ей может лишь тот, кто убежден в истинности нашего учения, и очищен водой обновления и прощения грехов, и живет так, как заповедал Христос» (*1 Ап* 66). Однако среди христиан этой привилегией пользуются все без исключения: «Каждый причащается им, а тем, кто не был на собрании, они посылаются через диаконов» (здесь, очевидно, имеются в виду прежде всего больные и заключенные).

7) Причина ограничения собраний лишь крещеными верующими и цель причастия объясняется в *1 Ап* 66:

Ибо мы приемлем их не так, как обычную пищу или обычное питье, но как Спаситель наш Иисус Христос, воплощенный через Слово Божие, принял плоть и кровь ради нашего спасения, так и мы научены, что пища, над которой произносится слово благодарения и молитва, переданная нам от Него, [пища], преобразующая нашу плоть и кровь, есть плоть и кровь воплощенного Иисуса. Ибо апостолы в книгах своих, называемых Евангелиями, передали нам то, что слышали; что Иисус взял хлеб, произнес благодарение и сказал: «Сие творите в мое воспоминание; это тело Мое»; и так же взял чашу, произнес благодарение и сказал: «Это кровь Моя» — и дал только им.

8) Материальная помощь нуждающимся напоминает Деян 2:42-47. Об агапах Иустин не упоминает, однако позднейшие авторы отмечают, что эта практика, считавшаяся апостольской, продолжалась довольно долгое время: «Когда собрание [*synaxis*] окончено, после причащения Тайнам, все шли на общий пир [*euochia*]: богатые приносили еду с собой, приглашали бедных и нищих, и все пировали вместе. Но впоследствии был извретен и этот обычай» (Иоанн Златоуст, *Слово* 27 на *1 Кор*, Migne, PG 61.223-224).

4.2. Тертуллиан. В конце II столетия Тертуллиан указывает на цели, ради которых собираются христиане («Читается Писание, поются псалмы, произносятся проповеди, возносятся молитвы», — *О душе*, 9); в *Ап* он добавляет к молитвам, увещаниям и чтению Писания скромные и добровольные взносы в пользу нуждающихся (39.5-6). Более подробное описание в одном из его поздних произведений включает в себя и прямо названную вечерю любви:

Смысл наших ужинов [*coena*] понятен из названия, греческого слова, обозначающего «любовь»

(т.е. *agapē*). Сколько бы мы ни потратили на эти угощения, всегда остаемся в прибыли, ибо устраиваем эти пиры [*refrigerio isto*] ради нуждающихся... Прежде чем возлечь за еду, мы вкушаем от молитвы Господней; едим лишь для того, чтобы утолить голод, и пьем умеренно. Удовлетворяя свой аппетит, мы не забываем, что ночь нам предстоит провести в богослужении и слушании слов Божьих. После того, как вносят свечи и воду для омовения рук, все призываются вознести хвалу Богу как по Писанию, так и своими собственными словами. И это — доказательство их умеренности в питье. Как мы сказали в начале, трапеза завершается молитвой. Затем мы расходимся — не как буяны, не как толпа бездельников, не для того, чтобы предаться распутству, но так скромно и целомудренно, словно побывали не на ужине, а на уроке морали (Терт. Ап 39.16-19).

Собственно о евхаристии здесь не сообщается, однако ряд других его упоминаний может быть отнесен только к евхаристии, например: «таинство Евхаристии [*eucharistiae sacramentum*]» (О венке воина 3, Против Маркиона 4.34), «таинство хлеба и чаши» [*panis et calicis sacramentum*] (Против Маркиона 5.8), «тело Господне» [*corpus Domini*] (Об идолопоклонстве 7; О молитве 19). Прямых указаний на то, как литургически и ритуально сочеталась евхаристия с собраниями, на которых имело место чтение Писания, пение псалмов, произнесение молитв, собрание подношений и агапы, у нас нет. Термины Тертуллиана *convivium dominicum* [«пир Господень»], (в К женам 2.4) и *coena Dei* [«трапеза Божья»] (в О зрелищах 13) могут быть применены как к агапе, так и к евхаристии, а также в качестве общего для них названия.

5. Заключение

В анонимном Послании к Диогнету, предположительно датированном серединой II в., автор так описывает жизнь христиан: «Они делят друг с другом стол [*trapezan koinēn paraitēntai*], но не постель [*koinēn*]» (5.7). Художественное свидетельство важности общей трапезы мы находим в частоте застольных сцен среди настенных росписей христианских катакомб, где среди блюд на столе постоянно повторяются хлеба и рыбы. Едва ли можно сказать, что именно здесь изображается — агапа или евхаристия. В новозаветные времена поведение участников трапезы варьируется от идиллического до весьма неприглядного. Во II и III вв. апологеты защищают общину от обвинений в бесчинствах и каннибализме, объясняя благотворительный характер вечере любви и смысл таинства воспоминания о Господе в хлебе и вине. В конце IV в. Августин и другие африканские епископы и синоды запрещают агапы из-за происходящих беспорядков (см. Августин Посл. 22, к Аврелию, Migne, PL 33.90-92). В то же время, после распространения христианства по всей Империи, возникает и усиливается уклонение от постоянного посещения евхаристии, которое, согласно Игнатию Антиохийскому и Иустину Мученику, в более ранние времена было отличительным знаком члена Церкви.

См. также Богослужение: Первое и Второе Послания к Коринфянам; Крещение; Смерть Христа; Тело Христово.

Библиография. Павел. С. К. Bartlett, *The First Epistle to the Corinthians* (HNTC; New York: Harper & Row, 1968); idem, *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament* (Exeter: Paternoster, 1985); G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); F. Hauck, «κοινός κτλ», TDNT 3:789-809; J. Jeremias, «πᾶσχα», TDNT 5:896-904; H. J. Klauck, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (Münster: Aschendorff, 1982); idem, «Lord's Supper», ABD 4:362-72; P. Lampe, «Das kointhische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11, 17-34)», ZNW 82 (1991) 183-213; H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper* (Leiden: E. J. Brill, 1953-1979); H. Maccoy, «Paul and the Eucharist», NTS 37 (1991) 247-67; I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper* (Exeter: Paternoster, 1980); E. Schweizer, *The Lord's Supper According to the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1967); G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress, 1982); A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology Against Its Greco-Roman Background* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987); B. W. Winter, *After Paul Left Corinth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

Деяния... A. Bouley, *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (Washington, DC: The Catholic University of America, 1981); O. Cullmann, «The Meaning of the Lord's Supper in Primitive Christianity», in *Essays on the Lord's Supper*, ed. O. Cullmann and F. J. Leenhardt (ESW 1; Richmond, VA: John Knox, 1958); G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (London: Dacre Press/A. & C. Black, 1945); A. B. du Toit, *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl* (Winterthur: Keller, 1965); P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University Press, 1987); J. L. Espinel Marcos, *La Eucaristia del Nuevo Testamento* (Salamanca: San Esteban, 1980); A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (SBT 6; London: SCM, 1952); R. C. D. Jasper and G. J. Cuming, *Prayers of the Eucharist. Early and Reformed* (3d ed.; New York: Pueblo, 1987); J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (New York: Scribner's, 1966); A. A. Just, *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993); J. E. Keating, *The Agape and the Eucharist in the Early Church* (London: Methuen, 1901); H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult* (Münster: Aschendorff, 1982); J. Kodell, *The Eucharist in the New Testament* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988); J. Koenig, *The Feast of the World's Redemption* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000); X. Lüon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament* (Mahwah, NJ: Paulist, 1987); H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper* (Leiden: E. J. Brill, 1953, 1979); I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); P. H. Menoud, «Les Actes des apôtres et l'eucharistie», in *Jésus-Christ et la foi* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975).

63-76; B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier* (Uppsala: Lundequistska Bokhandeln, 1948); idem, «Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeeres Act. 27, 33-38», *TZ* 4 (1948) 401-10; J. Reumann, *The Supper of the Lord: The New Testament, Ecumenical Dialogues and Faith and Order on Eucharist* (Philadelphia: Fortress, 1985); H. Riesenfeld, «Sabbat et jour du Seigneur», in *New Testament Essays*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester: Manchester University Press, 1959) 210-17; W. Rordorf et al., *The Eucharist of the Early Christians* (New York: Pueblo, 1978); M. H. Shepherd, *The Pascal Liturgy and the Apocalypse* (ESW 6; Richmond, VA: John Knox, 1960); G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (London: Epworth, 1971; New York: Oxford University Press, 1981); J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte* (ETS 8; Leipzig: St. Benno-Verlag, 1973); L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit: Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (NTAbh n.s. 18; Münster: Aschendorff, 1987); R. Williamson, «The Eucharist and the Epistle to the Hebrews», *NTS* 21 (1975) 300-312.

I. H. Marshall, G. Wainwright

«ВО ХРИСТЕ» (в Посланиях Павла)

Выражения «во Христе (Иисусе)» и «в Господе» часто встречаются в посланиях Павла. Они почти отсутствуют в других книгах НЗ, кроме употребления местоимений вместо имени Христа в книгах Иоанна. Концентрация этого выражения в посланиях Павла заставила многих исследователей предполагать, что в некоторых или даже во всех случаях его употребления — это особенность речи Павла. Часто считают, что эта формулировка основана на концепции только личности Христа, его сущности как человека. Но многообразие способов употребления этих выражений в посланиях Павла предполагает, что они служили гибкой идиомой, которая наравне с локальностью может выражать инструментальность или образ действия (модальность). Когда Павел в отдельных случаях объединяет выражение «во Христе» с образом Христа как всеобъемлющей (включающей) фигуры, тела или здания, то оно не происходит от идеи корпоративности и не сводится к ней. Вместо этого для языка Павла характерны общеупотребительные метафоры пространства, которыми представлены дефиция или исключительность. Тогда выражение «во Христе» так или иначе передает веру Павла в то, что цель Бога — спасение людей — осуществляется через Христа.

1. Употребление выражения «во Христе».
2. Происхождение и основа выражения.
3. Богословские аспекты употребления выражения у Павла.

1. Употребление выражения «во Христе»

Павел использует несколько вариантов данного выражения, из них наиболее распространенные — «во

Христе», «во Христе Иисусе» и «в Господе». Возможно, что отдельно каждый из этих вариантов часто передает свой смысловой нюанс. В посланиях Павла только один раз встречается выражение «во Иисусе» (Еф 4:21) и никогда не встречается «во Иисусе Христе», хотя в посланиях упоминание «Иисус Христос» появляется постоянно. Ведущее место, занимаемое словом «Христос» в построении фразы, подчеркивает исключительный статус и роль Мессии-Спасителя. Часто присоединяемое имя «Иисус» может в дальнейшем вызвать мысль о его земном образе и человеческой природе. Другая форма — «в Господе» — обычно подчеркивает уникальную власть и Божественную сущность Христа и, соответственно, его право требовать повиновения или его способность избавлять от злых сил (см., например, Флп 1:14, 1 Фес 4:1). Однако такие смысловые различия в выражениях присутствуют не всегда (см., например, Рим 16:1-16).

В отличие от корпуса Иоанна, где внимание сконцентрировано на неразрывной взаимосвязи Христа и верующих, Павел не выделяет эту взаимосвязь. Мысль о том, что Христос пребывает внутри и среди верующих, встречается в его посланиях (см., например, Гал 2:19, Рим 8:10, Кол 1:27), но редко связана с той мыслью, что сами верующие пребывают во Христе.

Выражения «во Христе», «во Христе Иисусе», «в Господе» едва ли однозначны по смыслу. Скорее, их смысловое поле можно представить в виде треугольника. В одном его углу мы находим примеры типа: «такие-то люди/церкви (пребывают) во Христе», — фраза имеет локальный смысл. В другом углу мы обнаруживаем утверждения, подобные следующему: «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5:19). Христос здесь предстает как орудие Божьего воздействия, безотносительно споров о смысле самого утверждения. Иногда выражение «во Христе/в Господе» может подчеркивать, каким образом совершается то или иное действие («Истину говорю во Христе», Рим 9:1). Употребление Павлом рассматриваемых выражений варьируется в вышеуказанных рамках. В общем, отсутствуют различия между тремя концепциями: локальности, инструментальности и модальности (например, «труд ваш не тщетен пред Господом», 1 Кор 15:58).

По наблюдениям А. Т. Робертсона и других исследователей, использование греческого предлога *en* («в») в инструментальном смысле — это метафорическое расширение локального смысла (Robertson, 590). Даже когда выражение «во Христе»/«в Господе» используется как инструмент или способ действия, слово «Христос» понимается как определенное пространство. Фразы с предлогом «в» имеют более конкретный смысл, чем фразы с предлогом «через», если сравнивать переход употребления Павлом выражения «через человека» к выражениям «в Адаме» и «во Христе» (1 Кор 15:21-22). Христос, и никто другой, — Божье орудие воскресения из мертвых, точно так же, как смерть пришла в мир через Адама. Поэтому в 2 Кор 5:18-19 Павел и переходит от утверждения, что он примирился с Богом через Иисуса Христа, к описанию своего служения как благовестия о том, что Бог примирил с Собою мир во Христе.

Во втором случае исключительность провозглашаемого потребовала от Павла большей определенности.

Иногда Павел описывает верующих как пребывающих «в Духе», как и совершаемые ими действия (см. Рим 8:9; 9:1; 14:17; см. Святой Дух). Если взять Рим 8:1-11 как определяющий контекст, становится ясно, что пребывание «во Христе» ведет к жизни «в Духе», именно в такой последовательности (Рим 8:1, 2). В тех, кто принадлежат Христу, пребывает Дух Христов, а следовательно, они живут «не по плоти», а «по духу» (Рим 8:9).

Дважды Павел обращается к фессалоникийцам как к пребывающим «в Боге Отце и Господе Иисусе Христе» (1 Фес 1:1, ср. 2 Фес 1:1). Это необычное выражение — следствие особого внимания Павла в его переписке с Фессалоникийцами на обращенности к Богу, что, в свою очередь, происходит из его сосредоточенности на эсхатологии и, по всей видимости, также связано с недавним обращением фессалоникийцев из язычества. Вероятно, свидетельствуя о действенности веры во Христа, Павел одновременно заботится о сохранении монотеизма.

В Посланиях к Колоссянам и Ефессянам количество употреблений выражений «во Христе/в Господе» резко возрастает. Более того, появляется ряд новых пространственных метафор. Вся полнота Божества обитает во Христе телесно (Кол 2:9). Божественная цель: создание мира, искупление и соединение земного и небесного, — понимается как «сферы деятельности» Христа (Еф 1:3-10). Верующие оказываются на небесах, пребывая в Нем (Еф 2:6, Кол 3:1). Они делаются членами тела, глава которого — Христос (Еф 4:15-16). Они вместе вырастают в храм (Еф 2:21-22). Они облачаются в нового человека (Еф 4:22-24, Кол 3:10). Все эти образы представляют Христа как средоточие выражения Божества и божественную цель и, соответственно, основу жизни и единства всей Церкви.

2. Происхождение и основа выражения

Локальный или пространственный смысл выражения «во Христе/в Господе» — это точка отсчета для самых современных научных теорий о его происхождении. В целом, эти теории опираются на псевдофизическое понимание Христа для истолкования пространственного оттенка смысла, содержащегося в этих выражениях. Некоторые библеисты в первой половине XX в. заявляли, что Павел, уравнивая Христа с Духом, понимал его как вездесущий флюид, как воздух, который мы вдыхаем и в котором живем (например, Deissmann, Bousset). Другие утверждали, что основание идеи локальности содержится в мифе об искупителе, который можно найти в творениях гностиков (Käsemann). Позднее этот тезис был использован для понимания идей Павла об участии в смерти и воскресении Христа: будучи членом материального тела искупителя, человек разделял его участь. А. Швейцер увидел источник мысли Павла в раннем иудейском ожидании реального, физического сокоза избранных с Мессией.

В последней четверти XX в. среди ученых библеи-

стов (например, Best, Moule) появляется тенденция апеллировать к более широкому пониманию единой личности, истоки которого находят в древнееврейских Писаниях и ранней иудейской литературе. В этом контексте Христос предстает как всеобъемлющая «личность», и все сообщество верующих разделяет с Ним и опыт, и судьбу. Эта распространенная, но слабо аргументированная идея подверглась оправданной критике в последних исследованиях (см. Wedderburn, Portet).

В некоторой степени локальное и псевдофизическое понимание языка Павла смягчено несколькими исследованиями середины XX столетия, в особенности, Ф. Нойгебауера и М. Бутьера. Нойгебауер отрицал, что «во Христе» или «в Господе» содержит какой-либо пространственный смысл, утверждая, что эти выражения передают вместо этого временную характеристику включения в решающее для спасения событие — Христову смерть и воскресение. На Бутьера большее впечатление оказало разнообразие употребления данных выражений у Павла, и, наряду с включающим (локальным) смыслом, он обнаружил их инструментальные и эсхатологические функции. Эти исследования способствовали признанию того факта, что, возможно, во многих контекстах исходная сила этого выражения заключена не только в локальности, а в чем-то еще.

Остается открытым вопрос, предполагает ли использование Павлом пространственной метафоры какой-либо телесный образ Христа. Три серьезных возражения опровергают предположение, что физическая реальность лежит в основе употребления Павлом этой метафоры. Указание Павла «во Христе» и «в Господе» выступают как особое расширение общераспространенной и почти незамеченной практики символической репрезентации для исключительной или определенной локальности. Павел, наравне с псалмопевцем, радуется и надеется «в Господе» (например, Флп 4:4, ср. 1с 5:12; 9:3; 32:21, 22). Он применяет тот же язык к людям, не соответствующим модели универсальной соборной личности: израильтяне были крещены «в Моисея» (1 Кор 10:2), Бог обещал благословить народы «в Аврааме» (Гал 3:8, 9), Он поставил фараона, чтобы показать силу Свою «над ним» (Рим 9:15). Филиппийцам дано страдать подвигом, который они видели «во мне» (Флп 1:30), неверующий муж освящается «женою» (1 Кор 7:14). Параллельные места можно найти повсюду в НЗ (например, Мк 3:22; 14:6), у живших в ту эпоху иудейских авторов («В Нем [Боге], и ни в ком другом, было их спасение», — Флавий *Дриан* 3.1.5 § 23), в светских папирусах (например: «Дополнительный долг от цены зерна на Птолемее», цит. по: Mauser, 2.396) и даже в классических греческих источниках V в. до н.э. (см., например, Софокл *Аякс* 518, — наложница Текмесса обращается к Аяксу: «В тебе одном я освобождена»). Греческий предлог *en*, «в», может передавать оттенок инструментальности, но в этих случаях идея определенной сферы остается. Это более широкое употребление пространственной метафоры предостерегает видеть в выражениях Павла конкретный локальный образ.

Более того, хотя была предпринята такая попытка (Schweitzer, Sanders), невозможно расширить псевдофизический образ единства с Христом до богословия Павла в целом. Здесь происходит крах метафоры, поскольку она не была наполнена каким-либо определенным физическим смыслом. Павел выводит свои этические требования из того, что Бог совершил во Христе: «Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор 5:7); «Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе: поспешайте, как чада света» (Еф 5:8). Если бы Павел имел в виду физический аспект, он мог бы говорить о степенях мистической причастности (например, о процессе просветления), но он никогда не говорил бы парадоксальными формулами, которые мы находим здесь.

Использование Павлом материальных символов прямолинейно, но разнообразно, предполагает скорее множество метафор, чем единую базовую идею. Образ «тела Христова» у Павла дополнен описанием общины верующих как храма Божьего (см., например, 1 Кор 3:16, 17, Еф 2:19-22). Он обыгрывает дуалистический образ духа-тела описанием погружения и напоения Духом, объединяющим верующих в одно Тело (1 Кор 12:12, 13). Он также периодически связывает Христа с живущим внутри Духом (Рим 8:11, 1 Кор 15:45, вероятно, Кол 3:11; см. Святой Дух). Но абсолютной идентификации их не происходит (см., например, Рим 8:11). Скорее, перед нами пример метонимии: о Духе говорится как о Христе, потому что именно Духом владычество Христа осуществляется в верующих (см., например, 1 Кор 12:3). Важно отметить, что выражение «во Христе» квалифицирует верующих как тело Христово, описывая сферу его применения: «Так мы, многие, составляем одно тело во Христе» (Рим 12:5). Как отметил Р. Х. Гандри, здесь тело — метафора взаимозависимости и единства верующих, а не реальная целостность (Gundry, 223-244).

Хотя определение верующих с использованием образа тела Христова и не вполне удовлетворительно, тем не менее ясно, что для Павла все же в некотором смысле все верующие реально разделяют смерть и Воскресение Христовы. Жизнь во Христе означает вособразное участие в Его смерти и воскресении (Рим 6:1-11, 2 Кор 13:4, Гал 3:26-28). Следуя за Павлом в этом размышлении, необходимо отметить, что Адам для Павла является фундаментальной, ключевой фигурой. К этому обращению Павла к Адаму в данном случае подходят ранние иудейские параллели: они отражают концепцию, согласно которой судьба основана на Божественном решении, что соответствует представлениям Павла. Бог определил всему человеческому роду произойти от одного человека, показывая тем самым, что уничтоживший одного человека становится виновным в разрушении всего мира (М. Санхедрин 4:5). В результате греха одного Адама проклятие сошло на все человечество (3 Езд 3:21, 2 Вар 23:4, 48:42, 43). Суд Божий над деянием одного человека предопределяет жизнь или смерть многих людей, как в Адаме, так и во

Христе, — по утверждению Павла (1 Кор 15:22, Рим 5:12-21). Общее у Христа с Адамом, по Божественной воле, состоит в том, что благословение или проклятие через них имели самый широкий и долгий резонанс и были при этом связаны с исходом их жизни. Влияние этой концепции о судьбе на Павла проявляется в толковании Божественного благословения «в Аврааме» язычников/народов, которые не были в прямом смысле слова потомками этого патриарха (Гал 3:8, 9).

Сравнение Павлом Христа с Адамом у происходит из понимания масштабов Христова искупительного подвига на Кресте: «Если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор 5:14, 15). Следовательно, вслед за Адамом, Христос — новое начало человечества (Гал 3:28, Еф 4:22-24, Кол 3:9-11). Идея о связи судеб Мессии и народа Божьего не уникальна (см., например, Дан 7:9-27; 2 Вар 30), но уникально явно универсальное мессианство Павла: для него Адам и Христос противопостоят как всеобщие суд и спасение.

Выражение «во Христе/Господе», вероятно, произошло из самого раннего иудеохристианства. Книга Деяний свидетельствует, что до Павла первые уверовавшие в Иерусалиме провозгласили Иисуса главным орудием спасительного действия Бога (Деян 4:2, 12). И то, что Павел опирается на это традиционное понимание (Рим 6:3), лишь показывает, что еще до него участие в спасении означеновалось крещением, благодаря которому человек перемещался в «царство Христово». Этот богословский язык, как и сами идеи, приобрели особое значение и были конкретизированы в посланиях Павла.

3. Богословские аспекты употребления выражения у Павла

Несмотря на значительную размытость границ между случаями употребления выражения «во Христе», их можно разделить на пять широких тематических категорий:

1) Более чем в трети случаев из 151, где употреблено данное выражение, речь идет о том, что конкретно Бог сделал или делает через Христа ради спасения (например, «искуплением во Христе Иисусе», Рим 3:24). Как мы уже отметили, в посланиях к Колоссянам и Ефессянам понятие о спасении расширено до включения в него сотворения мира и конечного осуществления спасения;

2) Приблизительно еще одна треть случаев употребления выражения «во Христе» связана с нравственным увещанием или похвалой по поводу поведения или характера тех или иных людей (например, «Радуйтесь всегда в Господе», Флп 4:4; «Приветствуйте Прискиллу и Акилу, сотрудников моих во Христе Иисусе», Рим 16:3);

3) Примерно в двадцати случаях употребления положение верующих характеризуется с точки зрения спасительной работы Христа (например, «мы, многие, составляем одно тело во Христе», Рим 12:5);

4) Наконец, приблизительно в дюжине случаев описываются конкретные лица или ситуации в их

отношении к спасению во Христе. Из них в шести случаях просто заявляется, что люди живут «во Христе» (Рим 15:7, 22, 1 Кор 1:30, Гал 1:22, 1 Фес 3:8, 2 Кор 12:2);

5) Два случая в Послании к Колоссянам имеют узкое значение, относящееся к природе Христа (Кол 1:19, 2:9).

Распространенность выражения «во Христе» в словаре Павловых посланий и в лексике церквей, скорее всего, вызвана двумя основными причинами:

1) Павел считал необходимым всячески утверждать в сознании верующих, что Божье спасительное действие происходит исключительно через Христа. Эта мысль Павла кратко формулируется в выражении «во Христе» — Бог действовал, искупление имело место («дар Божий — жизнь вечная», Рим 6:23);

2) Для Павла также важно было определить, как должны жить верующие под спасительным владычеством Христа. Применительно к послушанию, которое Павел приводит в пример, восхваляет или к которому призывает, выражение «во Христе/Господе» говорит и о даре спасения, и о Божественной заповеди (например: «стойте так в Господе», Флп 4:1). Таким образом, выражение «во Христе» является для Павла средством описать жизнь верующих под владычеством Христа в мире, где присутствуют совсем другие силы и искушения. Итак, действовать «во Христе» означает действовать по вере и в послушании, чтобы противостоять ложным учениям: «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал 5:6).

См. также Адам и Христос; Тело Христово; Христология; Христос.

Библиография. E. Best, *One Body in Christ: A Study of the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul* (London: SPCK, 1955); W. Bousset, *Kyrios Christos* (Nashville: Abingdon, 1970); M. Boultier, *En Christ: Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes* (Paris: Universitaires de France, 1962); A. Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History* (London: Hodder & Stoughton, 1926); R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology* (SNTSMS 29; Cambridge: Cambridge University Press, 1976); E. Käsemann, «The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ» in *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971) 102-21; E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* (Berlin: Walter de Gruyter, 1934); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); F. Neugebauer, «Das Paulinische 'in Christo'», *NTS* 4 (1957-58) 124-38; A. Oepke, «ἐν», *TDNT* 2:537-43; S. E. Porter, «Two Myths: Corporate Personality and Language/Mentality Determinism», *SJT* 43 (1990) 289-307; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (4th ed.; New York: Hodder & Stoughton, 1923); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (London: Black, 1931); A. J. M. Wedderburn,

Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology Against Its Greco-Roman Background (WUNT 44; Tübingen: Siebeck, 1987); idem, «Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'in Christ' and 'with Christ'», *JSNT* 25 (1985) 83-97; N. T. Wright, «Χριστός» as 'Messiah' in Paul: Philemon 6», in *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1991) 41-55.

M. A. Seifrid

ВОСКРЕСЕНИЕ

ПАВЕЛ

Воскресение из мертвых Иисуса Христа — основа основ христианской веры. Это событие открыто упоминается в семнадцати книгах Нового Завета и так или иначе подразумевается в остальных десяти. О воскресении идет речь почти во всех посланиях апостола Павла (исключая Второе Послание к Фессалоникийцам, Послания к Титу и Филимону). В Рим 10:9 Павел заявляет, что исповедание воскресения равнозначно признанию Иисуса Христа Господом и является необходимым условием спасения, а 1 Кор 15:14 демонстрирует нам, как глубоко связан в сознании апостола факт воскресения с его собственным проповедническим служением. В Рим 4:25 Павел решительно проповедует учение об оправдании верою в воскресение Христа, говоря, что Иисус «воскрес для оправдания нашего» (*dia tēn dikaiōsin hēmōn*); в Флм 3:11 он уравнивает «познание Христа» с познанием «силы воскресения Его». После этого нас не удивит, что пространнейший из всех разделов Павловых посланий (1 Кор 15) посвящен исключительно теме воскресения.

Воскресение Иисуса Христа является центральным мотивом и для эсхатологии Павла, поскольку предвещает наступление будущего века и дает основу будущей надежде. Явление Христа стало, говоря словами Дж. Макдональда, «архимедовым рычагом, перевернувшим мир иудейской религии» (McDonald). Воскресение Христа и воскресение верных в последний день связаны между собой: надежда на последнее зиждется на уверенности в первом.

Для начала сделаем два замечания о воскресении Христа, как оно предстает у Павла. Прежде всего важно отметить, что Павел никогда не пытается доказать своей пастве историчность этого события (мы не согласны с Р. Бульманном в его истолковании 1 Кор 15:3-8). Он просто утверждает воскресение как факт (в который паства уже верит) и изображает его последствия для жизни и веры своих читателей. Павел не задается Флп философскими вопросами о взаимоотношениях веры и объективной истории; эта постиросвещенческая проблема, вызванная распространением позитивистского взгляда на мир, Павлу чужда. Современные попытки вывести из посланий Павла исторические свидетельства о воскресении Иисуса Христа, хотя и вызваны благими апологетическими намерениями, основаны на неверной посылке (Ladd).

Во-вторых, Павел нигде не описывает воскресение Иисуса Христа как таковое и не стремится представить его обычным историческим событием в ряду других событий истории. Да, воскресение исторично — но не только; оно, если выражаться словами Макдональда, «метанасторично». Павел позволяет себе описывать лишь явления воскресшего Христа, служащие иллюстрациями этого события и подтверждающие реальность воскресения. Длиннейшее из своих рассуждений о воскресении он открывает обычной формулой, суммирующей содержание христианской проповеди (1 Кор 15:3-4), а затем перечисляет свидетелей, видевших Господа Иисуса после Его воскресения (1 Кор 15:6-8). Отсылка к допавловой традиции демонстрирует центральность проповеди воскресения для первоначального христианства.

Оба эти замечания необходимо принимать во внимание, когда речь идет о воскресении как основе христианской веры.

1. Происхождение учения о воскресении.
2. Павел и вера фарисеев в воскресение мертвых.
3. Терминология воскресения.
4. Образы воскресения.
5. Со-распятие и со-воскресение со Христом.
6. Воскресение: вопросы интерпретации.

1. Происхождение учения о воскресении

Большинство ученых согласны в том, что учение о телесном воскресении умерших появляется в иудейских писаниях сравнительно поздно. Первое недвусмысленное заявление о воскресении мертвых в Ветхом Завете мы встречаем у Даниила (12:2) и, возможно, у Исаии (26:19), хотя предвестники этого учения можно усмотреть в рассказах о чудесных воскресениях, совершенных Илия и Елисеим (1 и 2 Царств), и в образах национального возрождения, пропихивающих всю пророческую литературу (см. особ. Ос. 6:1-2 и видение долины сухих костей в Иез 37:1-14). О телесном воскресении из мертвых говорится также во множестве иудейских апокрифов и псевдоэпиграфов, включая Вторую Книгу Маккавеев, Четвертую Книгу Ездры, Первую Книгу Еноха и Вторую Книгу Варуха. Существовали и другие предположения касательно жизни после смерти, находящиеся в русле классической традиции платонизма: как правило, использовался образ духовного пробуждения или «перехода» души (Perkins, 37-69). Этот вопрос хорошо исследован, и здесь нет смысла рассматривать его подробно.

Хотя послания Павла являются древнейшими христианскими документами, упоминающими о воскресении, не приходится сомневаться, что эта мысль составляла предмет веры и упования самого Христа. Все страты всех четырех Евангелий содержат в себе прямые или косвенные отсылки к этой идее (хотя некоторые оспаривают их наличие в страте «Q»). Таким образом, Павел мог получить представление о воскресении как центральной богословской идее от Самого Иисуса (Witherington), хотя, несомненно, вера в воскресение существовала и в фарисейских кругах, к которым он принадлежал до обращения.

2. Павел и вера фарисеев в воскресение мертвых

Прежняя принадлежность Павла к фарисейскому течению иудаизма засвидетельствована как в его посланиях (Флп 3:5), так и у Луки (Деян 23:6; 26:5). В Деяниях немало внимания уделяется несогласию саддукеев и фарисеев по вопросу о телесном воскресении (Деян 4:2; 23:6-8; 24:21; ср. Деян 26:6; 28:20). Логично предположить, что Павел усвоил традиционный для фарисеев взгляд на воскресение тела и именно в этом свете понимал воскресение Христа и верующих в Него. По замечанию Р. Дж. Сайдера: «Как ревностный фарисей первого века, Павел просто не мог мыслить воскресение умерших в чисто духовных терминах» (Sider, 438; Davies, 285-320).

3. Терминология воскресения

Идея воскресения и сопутствующие ей концепты в посланиях Павла описываются при помощи нескольких различных выражений. Слово *anistemi* («встать») используется в общей сложности пять раз и относится как к воскресению Христа (1 Фес 4:14; ср. Рим 15:12), так и к воскресению верных (1 Фес 4:16; Еф 5:14). Слово *egeiro* («восстать», «восставить») в значении «воскреснуть», «воскресить» употребляется в общей сложности тридцать восемь раз (Рим 4:24, 25; 6:4, 9; 7:4; 8:11 [дважды], 34; 10:9; 13:11; 1 Кор 6:14; 15:4, 12, 13, 14, 15 [дважды], 16 [дважды], 17, 20, 29, 32, 35, 42, 43 [дважды], 52; 2 Кор 1:9; 4:14 [дважды]; 5:15; Гал 1:1; Еф 1:20; 5:14; Кол 2:12; 1 Фес 1:10; 2 Тим 2:8); один раз в отношении к воскресению верующих употреблено сложное слово *exegeiro* («восстать») (1 Кор 6:14). Кроме того, восемь раз используется слово *anastasis* («воскресение») (Рим 1:4; 6:5; 1 Кор 15:12, 13, 21, 42; Флп 3:10; 2 Тим 2:18) и один раз — слово *exanastasis* («воскресение») (Флп 3:11). Оба термина относятся как к воскресению самого Иисуса Христа, так и к воскресению верующих, гарантированному тем, что сам Господь восстал из мертвых (Dahl).

Высказывались предположения, что между этими двумя группами слов (*egeiro* и *anistemi*) имеется смысловое различие; делались даже попытки проследить развитие использования этих терминов в посланиях Павла. Так, например, Л. Кенен предполагает, что внимательное изучение «показывает, что глагол *egeiro*, особенно в прошедшем времени, используется главным образом для описания пасхального события, т.е. возвращения Распятого к жизни; что же касается слов *anistemi* и *anastasis* — они чаще применяются к людям, воскресшим во время земного служения Иисуса, а также к всеобщему воскресению в последний день» (Coenen, 276). Однако разница в употреблении терминов представляется незначительной и порой едва уловимой (так, в 1 Кор 15:12-13 и 15:42 глаголы употребляются как синонимы, а в Еф 5:14, цитируя Ис 60:1, Павел употребляет оба глагола сразу). По-видимому, Павел воспринимал эти термины как равнозначные, хотя глагол *egeiro* мог быть более «традиционным» и более тесно связанным с палестинскими источниками (он часто встречается в вероисповедных пассажах, таких как 1 Кор 15:4).

В Рим 6:10 и 14:9 в связи с воскресением Иисуса используется глагол *zao* («жить»). Таким же образом

употребляется он во 2 Кор 13:4, в антонимической паре с глаголом *stauō* («распинать»); то же слово *zōō* употребляется по отношению к христианам, соучаствующим в воскресении Христа. В том же смысле используется в Рим 6:8 и 2 Тим 2:11 сложная глагольная форма *synzōomen* («будем жить вместе [с Ним]»), а в Рим 8:17 — *syndoxasthōmen* («будем прославлены вместе [с Ним]»). Использование слова *zōoïōō* («давать жизнь»), также связанное с идеей воскресения, употребляется шесть раз (Рим 4:17; 8:11; 1 Кор 15:22, 36, 45; 2 Кор 3:6), обычно в контексте грядущего воскресения святых и явления славы Божией. Ту же тему продолжают глаголы *synegēirō* («встать вместе») в Кол 2:12; 3:1 и Еф 2:6 и *synzōoïōesen* («сделал нас живыми вместе [с Ним]») в Кол 2:13 и Еф 2:5, выражающие единство Церкви в смерти и воскресении Христа. Один раз, в Рим 10:7, в связи с воскресением из мертвых Иисуса Христа появляется глагол *anagō* («поднять») (*Christon ek nekrotōn anagagētē* — «поднять Христа из мертвых»).

Глаголы *anabainō* («взойти, вознестись») в Еф 4:8, 10 и *anēlempthē* («он был взят») в 1 Тим 3:16, по-видимому, также отражают тему воскресения, демонстрируя связь концептов воскресения и вознесения. Эта связь особенно очевидна в допавловых материалах, заключенных, например, в Рим 1:4; 8:34; Флп 2:9 и 1 Фес 1:10 (Baird).

4. Образы воскресения

Важно заметить, что словосочетание *anastaseōs nekrotōn* (Рим 1:4, ср. Флп 3:11, где мы читаем *ek nekrotōn*, т.е. нечто вроде «от мертвых»), переводимое выражением «воскресение из мертвых», рисует яркую и динамическую картину: воскресший как бы «встает из груди трупов». Необходимо отметить и то, что речь идет именно о телесном воскресении. Однако Павел не делает, подобно некоторым последующим авторам (в особенности Клименту Римскому и Иустину Мученику), акцента на «воскресении плоти». Говоря о воскресении, он проводит различие между *sarx* (плотью) и *ōtōn* (телом).

Важно указать, что, говоря о значении воскресения, которое сам он в 1 Кор 15:51 называет «тайной» (*τὸ μυστήριον*), Павел оперирует несколькими различными идеями. Разнообразие используемых им образов демонстрирует ограниченные возможности языка при попытке описать неопределимое. Описания воскресения у Павла одновременно восхищают и раздражают истолкователей: при всем богатстве образности в них всегда остается нечто недосказанное. Попробуем рассмотреть используемые Павлом образы, сгруппировав их под всемоу рубриками.

4.1. Воскресение как преобразование. Описывая будущее воскресение, ожидающее христианина, Павел в некоторых случаях использует понятие преобразования. Так, в Флп 3:10 причастная форма глагола *symmorphizō* («принимать ту же форму») появляется в следующем контексте: «...чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь [*symmorphizomenos*] смерти Его». В заключении той же главы этот образ развивается и напрямую связывается с открытием Господа Иисуса Христа как нашего небес-

ного Спасителя (Флп 3:20). В Флп 3:21 преобразование упоминается дважды: «[Иисус Христос] уничиженное тело наше преобразит [*metaschematisei*] так, что оно будет сообразно [*symmorphon*] славному телу Его». Одно из ярчайших описаний воскресения как преобразования мы встречаем в 1 Кор 15:51-52, где апостол дважды использует слово *allagēsometha* («мы будем преобразены») для описания того, что ждет общину верных после второго пришествия Христа. В ст. 52 это будущее преобразование описано как внезапное (*en atomō en rhipē ophthalmou*, «во мгновение ока»). Здесь лексика несколько отличается от употребляемой в более ранних посланиях, например, в 1 Фес 4:13-18, где события второго пришествия описываются в терминах пространственной метафоры («восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе»). Дж. Джиллман видит здесь движение от метафоры к прямому описанию и полагает, что образность «восхищения» в 1 Фес 4 вполне совместима с мотивом преобразования в 1 Кор 15.

Важно отметить, что в 1 Кор 15:51-54а Павел описывает преобразование тех, кто к моменту второго пришествия будет еще жив. Здесь же апостол учит об универсальном преобразении всех во Христе, живых и мертвых; однако это не означает, что все воскреснут. Нужду в воскресении имеют только мертвые; живые претерпевают преобразование, дарующее им бессмертие в будущем веке. Некоторые комментаторы Нового Завета (Jeremias, Schlatter) видят в противопоставлениях 1 Кор 15:50b-с простое указание на различие между теми из верующих, кто будет жив во время второго пришествия, и теми, кто уже умрет (подробнее об этом см. 4.3). В любом случае, очевидно, что в 1 Кор 15 описывается эсхатологическое преобразование верующих.

По контрасту с этим, во 2 Кор 3:18 мы находим описание эсхатологического преобразования, совершающегося уже *сейчас*. В пространном пассаже, где Павел сопоставляет славу Моисея со славой Христа (2 Кор 3:12-4:6), используется страдательная форма настоящего времени *metamorphoumena* («мы преобразяемы»). Такое же использование встречается в Рим 12:2, где также подчеркивается современность процесса преобразования.

Предположение о том, что преобразование следует понимать двояко (преобразование в настоящем и в будущем) иллюстрирует мнение о внутренней противоречивости Павловой эсхатологии. Однако Э. Эллис настаивает, что истинного дуализма в этой концепции нет: в настоящем происходит лишь *духовное* преобразование верующих, а *телесное* преобразование станет возможно только со вторым пришествием Христовым: эти два аспекта преобразования объединены тем, что в обоих случаях верующий пребывает «во Христе». Идею воскресения, выражающую духовное преобразование верующего в настоящем, можно найти также в Рим 6:1-11; 2 Кор 4:10-12; 5:15; 13:4; Гал 5:24-25; 6:14-15; Кол 2:12 и Еф 2:5-6 (Harris, 101-105). Во всех этих случаях утверждается тесная связь между нравственным состоянием верующих и их единством со Христом в Его воскресении.

4.2. Воскресение как нетление. В пространном рассуждении о воскресении в 1 Кор 15, объясняя, чем

воскресение отличается от нынешнего состояния бытия, Павел использует множество антонимических терминов и образов. Сюда входят контрастные пары: тление/нетление (1 Кор 15:42), уничтожение/слава (1 Кор 15:43), немощь/сила (1 Кор. 15:43); тело душевное/тело духовное (1 Кор 15:44), человек из праха/человек с неба (1 Кор 15:47-49). В 1 Кор 15:50 Павел повторяет первую из этих антиномий, говоря: «Плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия, и тление не наследует нетления». Соответствующие греческие слова (*phthora* и *aphtharsia*) создают мощные и яркие образы; их следовало бы переводить скорее как «порча» и «неиспорченность». Термин *aphtharsia* встречается в Новом Завете всего семь раз, только у Павла (Рим 2:7; 1 Кор 15:42, 50, 53, 54; Еф 6:24; 2 Тим 1:10); также четыре раза — и тоже только у Павла — употребляется родственное слово *aphthartos* — «нетленный» (Рим 1:23; 1 Кор 9:25; 15:52; 1 Тим 1:17). Во всех случаях эти слова употребляются в тесной связи с воскресением Иисуса Христа, что указывает на их эсхатологическое значение.

Помимо 1 Кор 15, открытие *aphtharsia* через уничтожение смерти воскресением Иисуса Христа описывается в 2 Тим 1:10; *aphtharsia* связывается с вечной жизнью в Рим 2:7; словом *aphthartos* описывается воскресший человек в 1 Кор 9:25. Исключениями являются Еф 6:24, где термин *aphtharsia* описывает любовь христианина к Господу (в переводе «неизменно любящими»), и Рим 1:23 и 1 Тим 1:17, где *aphthartos* — атрибут Бога.

И. Иеремияс предлагает интересную, хотя и спорную интерпретацию 1 Кор 15:50, полагая, что необходимо проводить различие между метаморфозой живого (1 Кор 15:50b) и усопшего (1 Кор 15:50c) верующих, и что парные понятия тления/нетления и смертности/бессмертности Павел употребляет в противоположном значении. Иеремияс полагает, что фраза «Плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия» относится к тем, кто во время второго пришествия будет жив, а «тление не наследует нетления» — к тем, кто уже умрет и чьи тела превратятся в разлагающуюся трупу. Такое же различие между живыми и мертвыми он находит в 1 Кор 15:50-53. Однако предлагаемое разделение кажется натянутым (или, по крайней мере, ограниченным), и большинство ученых не следуют за Иеремиясом (см. Conzelmann).

В своей аргументации Иеремияс опирается, в частности, на то, что в 1 Кор 15:53-54 мы встречаем другой термин — «бессмертие» (*athanasia*), обычно, как в 1 Тим 6:16, используемый в качестве атрибута Бога (Harris, 273-275). То же проведение различия между живыми и мертвыми некоторые ученые находят в 2 Кор. 5:24.

4.3. Воскресение как бессмертие. Другой интересный термин для описания воскресения используется Павлом в 1 Кор 15:53b-54. Здесь он пишет, что смертная природа (*to thnēton*) принимает на себя бессмертие (*athanasia*). Благодаря воскресению христиане получают бессмертие, и смерть оказывается, если воспользоваться поэтическим выражением Ис 25:8, «поглощена навеки». Различие между *athanasia* и *aphtharsia* не всегда легко определимо, однако очевидна связь обоих тер-

минов с телесным воскресением. Харрис обоснованно аргументирует точку зрения, согласно которой, хотя бессмертие (как *athanasia*, так и *aphtharsia*) тесно связано с воскресением, первое мыслится как будущее владение, даруемое верным после второго пришествия. В любом случае, как и отмечает Харрис, понятия бессмертия и воскресения для Павла представляют собой различные, однако тесно связанные друг с другом концепции. Очевидно, обе они укоренены в вере Павла, что эсхатологическая надежда верующего телесна по своей природе и относится к будущему по своему положению на временной оси.

4.4. Воскресение и вознесение. В некоторых пассажах Павловых посланий мы встречаем тесную связь между воскресением Иисуса из мертвых и Его вознесением на небеса. Некоторые из них, очевидно, отражают допавловое предание; таковы, например, Рим 1:3-4 и Флп 2:9-11. Переход от воскресения Христа (Флп 2:8) к Его вознесению (Флп 2:9-11) несколько необычен. Он заставил многих предполагать, что «благая весть» о воскресении Иисуса для первоначальных христиан обозначала не реальный, исторический факт телесного воскресения из мертвых, а оправдание Иисуса перед Богом. Однако это предположение давно и прочно опровергнуто. Образ вознесения следует за образом воскресения и в некоторых других местах Павловых посланий (Рим 8:34; Еф 1:20; 2:6; Кол 3:1). Очевидно, хотя воскресение и вознесение не следует понимать как синонимы, между ними существует тесная богословская связь. Вознесение — не столько богословская интерпретация воскресения, сколько его неизбежное следствие, логический результат. По замечанию Харриса, «воскресение [Иисуса] — необходимое условие вознесения, а вознесение становится результатом воскресения».

Строго говоря, Павел не дает четкого и детального описания вознесения Иисуса на небеса; такое описание мы находим лишь в Лк-Деян, а также — в виде вероисповедной формулы — в 1 Тим 3:16. Послания Павла тяготеют скорее к описанию положения Иисуса Христа после воскресения в терминах вознесения и прославления Господня. Однако не сомневается Павел и в том, что после второго пришествия верующих ждет физическое вознесение на небеса (1 Фес 4:16-17).

4.5. Вознесение и прославление. Последнее откровение славы Божией является хорошо известной чертой иудейской эсхатологии. Павел, говоря о последствиях воскресения для верующего христианина, также несколько раз использует лексику прославления. В 1 Фес 2:12 он связывает славу и Царство Божие, во 2 Фес 2:14 связывает призыв христианина с участием в будущей славе Иисуса Христа. В Рим 5:2 Павел восклицает надежду на участие в грядущей славе Божией, а во 2 Кор 4:17 использует для описания того, что ожидает верных, поэтическое выражение «вечное бремя славы» (*aiōnion baros doxēs*) [в сир. пер. — «вечная слава»]. В Рим 8:11-17 и 2 Кор 4:10-18 говорится о том, как «смертные тела» (*ta thnēta ta sōmata*) и «смертная плоть» (*thnētē sarx*) прославляются в результате союза между

Христом и Его Церковью. В Рим 8:30 Павел использует даже серию аористов, включая *edoxasen* («прославил») для утверждения определенности спасения, основанного на единстве между Христом и верующими. Это описание прославления связано с воскресением и отчасти предвосхищает лексику позднейших посланий (Кол 1:27; 3:1, 4).

4.6. Воскресение и жизнь вечная. В Гал 6:8, описывая дарование верующим вечной жизни, Павел использует метафору сеяния/жатвы. Этот образ отчетливо эсхатологичен по своему значению и, возможно, наиболее синонимичен понятию будущей жизни. Выражение «жизнь вечная» (*zōē aiōnios*) также встречается и в отрывках, которые говорят о плодах веры в Иисуса Христа (Рим 5:21; 6:22-23; 1 Тим 1:16; 6:12; Тит 1:2; 3:7) и праведному последнему суду (Рим 2:7). Хотя некоторые описания воскресения у Павла позволяют несредоточиться на современном измерении жизни во Христе, вечная жизнь во всей ее полноте (как бессмертие) — это то, что предстоит верующим в будущем.

4.7. Воскресение как принятие образа Христа. «Образ Христа» — ключевое выражение в христологии Павла, особенно в рамках аналогии Адам/Христос (см. Адам и Христос). Положение, что верующий претерпевает процесс уподобления образу Божию (во Христе), упоминается в нескольких местах (Рим 8:29; Кор 3:18; Кол 3:10). В каждом случае образность строится по единой схеме: «уподобление образу Христа» — эсхатологическая цель христианина и в качестве таковой должна стать результатом воскресения. Это становится еще очевиднее благодаря 1 Кор 15:49, где эсхатологическая надежда христианина описана как «принятие образа человека небесного». «Небесное» измерение эсхатологической мысли Павла — важный элемент его концепции космического искупления (Lincoln).

4.8. Воскресение и искупление тела. Учение Павла о телесном воскресении вырастает из иудейской антропологии, в которой «душа» (евр. *nepeš*, гр. *psychē*) является животворящим началом человеческой жизни. В классической иудейской мысли люди не обладают душами — они и есть души. Однако такое истолкование имеет для учения о воскресении неоднозначные последствия, поскольку исключает телесный компонент человеческого бытия. В христианстве воскресение включает искупление физического тела, хотя (как мы уже отмечали) телесная природа бытия по воскресению дает повод для одного из наиболее глубоких и смелых размышлений Павла в 1 Кор 15:35-49. Поэтому совершенно понятно, почему в Рим 8:23 Павел описывает действие воскресения в терминах «искупления тела нашего» (*tēn apolytrōsin tou sōmatos hēmōn*). Та же идея выражена в Флп 3:20-21, где воскресение тел общины верующих напрямую связывается с воскресением Иисуса Христа. Другие упоминания об искуплении (*apolytrōsis*) в корпусе Павловых посланий (Рим 3:24; 1 Кор 1:30; Еф 1:7, 14; 4:30; Кол 1:14) следует рассматривать в контексте воскресения Иисуса Христа и его последствий как для человечества, так и для вселенной.

5. Со-распятие и со-воскресение со Христом

Единство Христа и Церкви для Павла настолько несомненно, что он описывает верующих (в границах образности крещения) как соучастников смерти и воскресения Христа (Рим 6:3-4, 8; Гал 3:27; Кол 2:12). Подобное же заявление содержится в Кол 3:1, где глагол *synegeirō* («восстать вместе») используется в условном подчиненном предложении первого типа (т.е. обозначающем реальность описываемого факта). Единство с Христом в смерти и воскресении означает также, что бытие христианина (жизнь по воскресении) может быть описано как «хождение в обновленной жизни» (Ирм 6:4; ср. Рим 8:13; 2 Кор 5:15; Гал 5:24). Таким же образом и в Флп 3:10 Павел связывает «познание Христа и силы воскресения Его» с соучастием в Его страданиях, указывая на важность воскресения Христова для способности жить так, чтобы выдержать суд. Цель такого образа жизни, добавляет Павел, — достижение воскресения (Флп 3:11). Во 2 Кор 4:10 используется другой неожиданный и яркий образ — верующий носит в своем теле смерть Иисуса, чтобы затем явить Его воскресение.

6. Воскресение: вопросы интерпретации

В связи с воскресением ставились важные богословские вопросы. Эти вопросы частично включают экзегетические ключевых пассажей Павла или истолкование отдельных тем. Ранние свидетельства об использовании Павловых посланий в богословии можно видеть в том, что гностические писания зачастую основываются на содержании его писем. Не будет преувеличением сказать, что сложное учение Павла о телесном воскресении сделалось одной из отправных точек для учений христианских гностиков второго-третьего столетий. Классический гностический текст, оперирующий языком и образностью Павла, мы встречаем в *Послании к Реину*, анонимном сочинении, известном также под названием *Трактат о воскресении* (Pagels).

Здесь мы рассмотрим три наиболее важные проблемы:

6.1. Воскресение и мессианство Иисуса. Некоторые важные пассажи в корпусе посланий Павла связывают мессианство Иисуса с Его воскресением из мертвых (Ирм 1:3-4; 1 Кор 15:4; 2 Тим 2:8; см. Христос). Хотя было бы слишком смело предполагать, что воскресение для Павла является фактом, утверждающим мессианство Иисуса, несомненно, что первое подтверждает второе и возмещает о нем. Кроме того, воскресение можно рассматривать как демонстрацию не только мессианского достоинства Иисуса, но и Его господства над миром (Beasley-Murray; см. Иисус).

Тем не менее вполне можно верить в воскресение, не предполагая, что это чудо обязательно означает мессианство Иисуса. Многие христиан, полагающих, что это, в сущности, одно и то же, такое заявление, возможно, удивит. Хороший пример такого взгляда представляет еврейский ученый Р. Лапид; он принимает историчность телесного воскресения Иисуса, однако не становится от этого христианином (т.е., по

определению, тем, кто признает Иисуса Мессией). Для Лапида воскресение Иисуса — часть подготовительной работы Бога, готовящего мир к грядущему пришествию Мессии. Пример Лапида опровергает распространенное убеждение, что воскресение Иисуса было в то же время самоочевидной демонстрацией Его мессианства. В то же время аргументация Лапида представляет собой интересный образчик современного истолкования Нового Завета. В эпоху, когда многие заслуженные христианские ученые находят причины отрицать историчность телесного воскресения Иисуса, однако сохраняют христианскую веру, здесь перед нами — еврейский ученый, который, не сомневаясь в историчности телесного воскресения, не видит, однако, в этом оснований для веры. Этот обескураживающий урок заставляет нас по-новому задуматься о мессианском содержании веры в воскресении, провозглашаемом ап. Павлом.

6.2. Воскресение и мотив пустой гробницы. Все четыре Евангелия, повествуя о воскресении, рассказывают о пустой гробнице (Мф 28:6; Мк 16:6; Лк 24:2; Ин 20:4-7). С другой стороны, Павел, говоря напрямую о погребении Иисуса (1 Кор 15:4; ср. Рим 6:4), нигде не упоминает о пустой гробнице в связи с воскресением. К. Крэнфилд, однако, полагает, что «это, несомненно, подразумевается» (Cranfield, 168) упоминанием о погребении Христа между «умер» и «воскрес» в 1 Кор 15:4. Возможно, отсутствие упоминаний о гробнице у Павла — случайность, хотя Р. Х. Стейн высказывает предположение, что этот пробел связан с апологетическими целями Павла: «Говоря о свидетельствах воскресения, апостол стремится выступать на равных с другими учениками. Он тоже видел Господа! Однако о пустой гробнице он не может сказать того же самого» (Stein, 12).

В любом случае мотив пустой гробницы в Новом Завете никогда не рассматривался как доказательство воскресения Иисуса из мертвых. Некоторых это приводит к мысли о том, что из явления пустой гробницы вовсе не следует воскресение, и, как следствие, к отрицанию историчности самого воскресения. В представлении этих истолкователей воскресение «спиритуализируется», а историческая основа этого события оказывается серьезно подорвана, если вовсе не уничтожена. В современной Великобритании подобное истолкование обычно ассоциируется с именем покойного Дэвида Дженкинса, епископа Дархэмского (Harris, 1985). Гарантией воскресения (такова его аргументация) является не пустая гробница, а присутствие воскресшего Господа в жизни общины верующих (Harris, 37-44; Walker). В центре этой дискуссии находятся тексты Павла, в особенности 1 Кор 15. Однако сам Павел едва ли признавал воскресение Иисуса истиной, не признавая подтверждением этой истины пустую гробницу. Возможно, лучше всего сложность проблемы охарактеризована Барреттом: «Вера... могла быть разрушена открытием мертвого тела Иисуса, но не могла быть основана только на открытии пустой гробницы».

В последнее время увеличивается число ученых, не сомневающихся в историчности пустой гробницы

и в том, что Павел о ней знал (Craig, 1985). Неупоминание о пустой гробнице у Павла, по их мнению, доказывает не историческую несостоятельность этого мотива, а его малую значимость для целей христианского благовестия.

6.3. Всеобщее воскресение. О воскресении *всех* людей Павел нигде не говорит прямо, хотя по его текстам рассыпаны намеки на то, что перед Судом предстанут все — живые и мертвые, верующие и неверующие (Рим 2:6-11; 2 Кор 4:5; 5:10; 2 Фес 1:6-10; 2 Тим 4:1). К утверждению всеобщего (универсального) воскресения Павел ближе всего подходит в 1 Кор 15:22: «Во Христе все оживут» (*en tō christō pantes zōpoiēthēsontai*). Однако эта декларация находится в середине пространного пассажа, построенного на уподоблении Христа Адаму, и должна истолковываться в этом контексте (т.е. воскреснут все, кто «во Христе»). Некоторые выводят веру Павла во всеобщее воскресение из слов, атрибутируемых апостолу в Деян 24:15, однако этот прием многими рассматривается как методологически сомнительный. Однако и отметить идею всеобщего воскресения не следует. Д. К. Аллисон указывает, что все раннехристианские авторы, не исключая и Павла, связывают воскресения Христа с общим воскресением человечества и понимают воскресение Господа как необходимое условие этого (Аллисон возражает истолкователям, чрезмерно подчеркивающим важность эсхатологических упований в раннем христианстве).

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛОВ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Воскресение Иисуса Христа из мертвых прямо упоминается в трех из рассматриваемых здесь книг Нового Завета. Что же касается остальных — трудно вообразить, что они могли быть написаны без памятования о том, что Иисус воскрес и ныне пребывает с верующими в Него. Во втором столетии воскресение Иисуса и всех верующих продолжало оставаться важной темой христианских писаний. Различные интерпретации этих событий знаменуют собой все углубляющиеся расхождения между ортодоксией и гностическими течениями в Церкви.

1. Терминология Воскресения.
2. Послание к Евреям: воскресение и вознесение.
3. Первое Послание Петра: надежда на победу.
4. Откровение: «Я был мертв, и вот, жив во веки веков».
5. Другие книги Нового Завета.
6. Заключение.

1. Терминология воскресения

Подобно соответствующим русским словам «восстать» и «поднять», глаголы, используемые в Новом Завете,

далеко не всегда обозначают именно восстание из мертвых (ср., напр., Евр 7:11, 15; Иак 5:15). Единственный случай, когда глагол *egeirō* относится к воскресению Иисуса, мы встречаем в 1 Петр 1:21. *Anastasis* в применении к воскресению Иисуса встречается в 1 Петр 1:3; 3:21, к всеобщему будущему воскресению — в Евр 6:2; 11:35; к тому, что Иоанн именует «первым воскресением», — в Откр 20:5-6. Глагол *zōō* (жить) описывает воскресение Иисуса в Откр 1:18 и Откр 2:8, «первое воскресение» — в Откр 20:4-5. *Zōopoieō* (делать живым) относится к воскресению Иисуса в 1 Петр 3:18. Наконец, глагол *anagō* в применении к Богу, «восставившему» Иисуса из мертвых, встречается в Евр 13:20.

2. Послание к Евреям: воскресение и вознесение

Для автора Послания к Евреям «воскресение из мертвых» — одна из основ христианского вероучения (Евр 6:2). Связь воскресения с «вечным судом» показывает, что он предвидит в будущем всеобщее воскресение, праведных — к вечной жизни, а неправедных — к вечному осуждению (ср. Дан 12:2; Ин 5:28-29; Деян 24:15). Далее он утверждает, что, воскреснув для вечности, праведные возвратятся к физической жизни (*egeirōin*, Евр 11:19; *anastasis*, Евр 11:35).

Воскресение Иисуса открыто упомянуто в Послании только один раз — в молитве Евр 13:20-21. В остальном тексте внимание автора сосредоточено на вознесении Иисуса и Его пребывании по правую руку Бога. Подчеркивание вознесения в ущерб воскресению совершенно понятно, если вспомнить, что автор уделяет особое внимание первосвященническому служению Иисуса, предвосхищенному в ритуале Дня Искупления. Как ветхозаветный первосвященник входил в святая святых с кровью закланной жертвы — так и распятый Иисус является в небесном святилище по правую руку Отца (Евр 9:11-12). Акцент на вознесении Иисуса не оставляет места для отдельного разговора о воскресении. Оно лишь предполагается, как само собой разумеющееся (ср. связь этих двух тем в Рим 8:34; Еф 1:20; Кол 3:1; 1 Петр 3:22). Вознесение Иисуса естественно предполагает Его воскресение; воскресение есть путь к вознесению.

Тема воскресения и вознесения Иисуса богословски связана с другими ключевыми темами Послания к евреям. Это событие демонстрирует принятие Богом искупительной жертвы Иисуса (Евр 10:12; 13:20-21). Оно подтверждает Его Богосыновство (Евр 1:3-5, 13; см. также Сын Божий), Его первосвященство (Евр 5:5-10; 8:1) и статус второго Адама (Евр 1:13 — 2:9, ср. Пс 110:1 и Пс 8:4-6; см. Dunn, 108-113).

Связь между уже состоявшимся воскресением Иисуса и будущим воскресением верующих сжато отображена в уникальной формулировке Евр 6:20, описывающей Иисуса как «предтечу» (*prodomos*). Он «всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр 7:25). Сознание того, что Иисус взойшел с креста на престол по правую руку от Бога, помогает верующим хранить верность, ибо они помнят, что должны разделить Его судьбу.

Вопрос о сроках будущего воскресения поднимается в отсылке к «духам праведников, достигших совершенства» (Евр 12:23). Обычно этот пассаж относят к умершим верующим (ср. 1 Енох 22:9), в некоем промежуточном состоянии ожидающим второго пришествия Христова, когда они воскреснут телесно. Однако Евр 12:22-24, по-видимому, описывает не временное и неопределенное состояние между смертью и воскресением, а финальную встречу с Богом в небесном Иерусалиме. Таким образом, «духи», возможно, означают праведников в их конечном состоянии — в «телах духовных» (1 Кор 15:44). Если это так, очевидно, неверно толковать этот текст как указание на то, что происходит между смертью и вторым пришествием (Peterson, 163-167).

3. Первое Послание Петра: надежда на победу

Воскресение Иисуса — основа надежды на победу как для автора Первого Послания Петра, так и для его читателей в церквях, переживающих гонения (1 Петр 1:3, 21; 3:15). Ключевой пассаж, раскрывающий эту тему, мы встречаем в 1 Петр 3:18-22; этот отрывок, особенно 1 Петр 3:19-21, принято рассматривать как литургический текст.

Христос «был умерщвлен во плоти, но ожил духом» (1 Петр 3:18). Противопоставление плоти и духа иногда понимается как внесение дуализма в человеческую природу Христа или противопоставление Его человеческой природы — природе Божественной. Земная жизнь Иисуса окончилась смертью, но затем началась новая жизнь в том, что Павел именует «телом духовным» (1 Кор 15:42-44; см. то же противопоставление плоти и духа в Рим 1:3-4, 1 Тим 3:16).

1 Петр 3:21-22 ведет мысли читателя от воскресения Иисуса к Его вознесению и пребыванию по правую руку Бога (ср. 1 Петр 1:21; Еф 1:20-22). Таким образом, какой бы смысл ни имела фраза о проповеди Иисуса заключенным в тюрьме духам, основное содержание текста — в утверждении победы Иисуса над смертью, одержанной по воле Бога и с помощью силы Божией.

Победа Бога в Иисусе дает читателям Петра надежду, что и они смогут преодолеть все. Воскресением Иисуса Бог дал Своим последователям новое рождение, неотчуждаемое наследие, передаваемое через крещение (1 Петр 3:21), которое откроется в последние времена (1 Петр 1:3-4). Бог призвал их во Христе к вечной славе, и потому они должны оставаться стойкими в страданиях (1 Петр 5:10).

Совершенно «по-Павлову» автор противопоставляет уже испытанное спасение тому спасению, которому только предстоит раскрыться во всей своей полноте (1 Петр 1:3-9). Связь между крещением и воскресением в 1 Петр 3:21 описывается в выражениях Рим 6:1-14. Однако, поскольку Петр обращается к христианам, терпящим гонения, он уделяет будущему больше внимания, чем Павел в Послании к Римлянам. Хотя воскресение Иисуса означает, что верующие входят в новую жизнь уже сейчас, в еще большей степени оно внушает надежду, что в будущем Бог приведет их через испытания к славе.

4. Откровение: «Я был мертв, и вот, жив во веки веков»

Угроза преследований и обещание вознаграждения провозглашают и Откровение Иоанна. Смерть верующих во имя Христово (*marturia*) уже совершилась для многих, и еще большому числу предстоит (Откр 2:10, 13; 6:9-11; 12:11; 17:6; 20:4).

Книга начинается видением воскресшего Христа, «Первого, и Последнего, и живого» (Откр 1:18; ср. Откр 2:8). «Первый и Последний» — титул Бога в Ис 44:6 и Ис 48:12 (ср. Откр 1:8; 21:6), следовательно, воскресение указывает на причастие Христа вечному бытию Божию и на Его власть над творением (Bauckham, 1993, *Theology*, 54-58).

Другие упоминания о воскресении указывают на центральное положение этой темы в сознании Иоанна. Он описывает Иисуса как «первенца из мертвых и владыку царей земных» (Откр 1:5). В этой фразе идея, что Иисус открыл другим путь к воскресению (ср. Кол 1:18; «первенец» в 1 Кор 15:20) сочетается с языком Пс 89:27 [син. пер. Пс 88:28], где царь из рода Давидова описывается как «первенец, превыше царей земли». Славой Своего воскресения Иисус утверждает власть Бога над всеми земными силами и властями (ср. Откр 5:3-5).

Воскресение Господа — начало исполнения надежды на установление власти Бога над землей, так что именно через Него Бог в конце концов сотворит «все новое» (Откр 21:5). На новых небесах и новой земле будет жить Бог вместе со Своим воскресшим народом (Откр 12:3-4). Иоанн нигде не говорит о телесном воскресении, однако образность Откр 21-22 плохо сочетается с предположением, что народ Божий будет существовать в виде бестелесных духов. Он не рассуждает о разделении или соединении тел, душ и духов, но говорит просто о смерти и воскресении людей. Подобно иудеям, чьи эсхатологические писания во многом послужили Иоанну источником, он говорит не просто о воскресении отдельных личностей, но о воскресении народа Божьего, тесно связанного друг с другом и с обновленным миром.

Два взаимосвязанных пассажа требуют нашего особого внимания. Согласно Откр 6:9-11, тем, кто погиб за исповедание Христа, обещается, что они одержат победу над своими преследователями, когда исполнится число мучеников. Подобно некоторым иудейским апокалиптическим текстам, этот текст говорит о мертвых святых, ожидающих воскресения в виде «душ» (*psychai*; см. 1 Ен 22:3; 2 Вар 21:23). Этот пассаж предоставляет некоторый материал в поддержку теории «промежуточного состояния», хотя указание на белые одежды, в которые облачены «души», не позволяет видеть в них чисто духовные существа. Возможно, Иоанн здесь стремится не столько высказать свои соображения по поводу «промежуточного состояния», сколько подчеркнуть, что конец света наступит еще не скоро, и в течение этого времени Церковь должна терпеливо переносить гонения (Bauckham, 1993, *Climax*, 55-56).

Обетование Откр 6:9-11 находит свое исполнение в конце времен (Откр 20:4-6). Души мучеников «ожидали» (*ezēsan*)

и царствовали со Христом тысячу лет». Иоанн замечает, что участвовавшие в этом «первом воскресении» (*anastasis*) защищены от «смерти второй» (вечной, духовной смерти, см. Откр 20:14). В противоположность им, «прочие же из умерших не ожили, пока не окончится тысяча лет» (см. Beasley-Murray, 293-294; Harris, 178-179; Mealy, 110-115).

По прошествии тысячи лет начинается Страшный суд, для которого все мертвые собираются перед престолом Божиим (Откр 20:11-15). Это, очевидно, должно быть «второе воскресение», по аналогии с предыдущим — «первым воскресением» (Откр 20:5). Однако важно отметить, что предстояние перед судом Иоанн воскресением не называет. Возможно, он, как и Павел, предпочитает использовать терминологию воскресения лишь для описания судьбы верующих, воскресающих для вечной жизни со Христом.

5. Другие книги Нового Завета

В других посланиях терминология воскресения почти не встречается, хотя и в них иногда упоминается «жизнь вечная» (Иуд 21), «новое небо и новая земля» (2 Петр 3:13), вход в «Царство Господа» (2 Петр 1:11) или «в славу Его» (Иуд 24). В Послании Иакова Иисус Христос именуется «нашим Господом славы» (Иак 2:1), обещающим «венец жизни» верующим в Него (Иак 1:12).

Хотя в Первом послании Иоанна (см. Иоанна Послания) сохраняется свойственное Четвертому Евангелию понимание жизни вечной как владения христианина в настоящем (1 Ин 3:15; 5:11-12), здесь появляется и перспектива будущего. «Знаем только, что, когда откroется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин 3:2). В истолковании этой фразы есть неясности. Например, кто такой «Он» — Бог или Христос? Станем ли мы «подобны Ему» по природе или по форме (облику)? Хотя большинство комментаторов полагают, что Иоанн говорит о преобразении человеческой природы, весьма вероятно, что имеется в виду лишь подобие тел воскресших телу воскресшего Христа (ср. Фли 3:12; Кол 3:4).

6. Заключение

В перечисленных новозаветных книгах, как и в посланиях Павла, мы находим утверждение центральности воскресения Иисуса и ожидания воскресения верующих для христианского вероучения. Однако столь глубоких размышлений о природе воскресения, как в 1 и 2 Кор, мы здесь не находим.

Перечисленные авторы, подобно Павлу, видят в воскресении Иисуса прообраз воскресения верующих. Они описывают воскресение как оправдание Богом тех, кто страдает ради Христа. Они не проводят четкого различия между воскресением Христа и Его вознесением. Относительно сроков воскресения верующих и того состояния, в котором находится умершие между смертью и воскресением, их указания ограничены и расплывчаты. Мысль, что все мертвые восстанут для Страшного суда, подразумевается, однако прямо о воскресении всех умерших не говорится. Очевидно, новозаветные авторы, как и Павел, стараются использовать слово «воскресение» исключительно для описания вос-

кресения Иисуса и тех верующих, которые удостоятся вечной жизни.

См. также Суд; Умирание и воскресение со Христом; Христология; Эсхатология.

Библиография. Павел. D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (Philadelphia: Fortress, 1985); W. Baird, «Ascension and Resurrection: An Intersection of Luke and Paul» in *Texts and Textuality: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers*, ed. W. E. March (San Antonio: Trinity University Press, 1980) 3-18; C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row, 1968); idem, «Immortality and Resurrection», in *Resurrection and Immortality: Aspects of twentieth-century Christian belief*, ed. C. S. Duthie (London: Samuel Bagster, 1979) 68-88; idem, *Essays on Paul* (London: SPCK, 1982); P. Beasley-Murray, «Romans 1:3f: An Early Confession of Faith in the Lordship of Jesus», *TynB* 31 (1980) 147-54; R. Bultmann, «The New Testament and Mythology», in *Kerygma and Myth I & II*, ed. H. W. Bartsch (London: SPCK, 1972) 1-44; H. C. C. Cavallin, *Life After Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15* (ConB 7.1; Lund: Gleerup, 1974); L. Coenen, «Resurrection», *NIDNTT* 3.259-309; W. L. Craig, «The Bodily Resurrection of Jesus», in *Gospel Perspectives I: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, ed. R. T. France and D. Wenham (Sheffield: JSOT, 1980) 47-74; idem, «The Historicity of the Empty Tomb of Jesus», *NTS* 31 (1985) 39-67; C. E. B. Cranfield, «The Resurrection of Jesus Christ», *ExpT* 101 (1990) 167-72; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (London: Epworth, 1958); M. E. Dahl, *The Resurrection of the Body* (London: SCM, 1962); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); J. D. G. Dunn, «1 Corinthians 15:45—last Adam, life-giving spirit», in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*, ed. B. Lindars and S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 127-41; idem, *The Evidence for Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1985); E. E. Ellis, «II Corinthians V.1-10 in Pauline Eschatology», *NTS* 6 (1959-60) 211-24; J. Gillman, «Signals of Transformation in 1 Thessalonians 4:13-18», *CBQ* 47 (1985) 263-81; L. J. Greenspoon, «The Origin of the Idea of Resurrection», in *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, ed. B. Halpern and J. D. Levenson (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1981) 247-317; M. J. Harris, *Raised Immortal: The Relation Between Resurrection and Immortality in New Testament Teaching* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); idem, *Easter in Durham: Bishop Jenkins and the Resurrection of Jesus* (Exeter: Paternoster, 1985); J. Jeremias, «Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God», *NTS*

2 (1955-56) 151-59; J. Kloppenborg, «An Analysis of the Pre-Pauline Formula 1 Cor 15.3b-5 in the Light of Some Recent Literature», *CBQ* 40 (1978) 351-67; G. E. Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); P. Lapide, *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective* (London: SPCK, 1984); A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS 43; Cambridge: Cambridge University Press, 1981); J. I. H. McDonald, *The Resurrection: Narrative and Belief* (London: SPCK, 1989) 25-51; C. F. D. Moule, «St Paul and Dualism: The Pauline Conception of the Resurrection», *NTS* 13 (1966-67) 106-23; J. Murphy-O'Connor, «Tradition and Redaction in 1 Cor 15.3-7», *CBQ* 43 (1981) 582-89; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (HTS 26; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972); E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1982) 35-54; B. A. Pearson, *The 'Pneumatikos-Psychikos' Terminology in 1 Corinthians* (Missoula, MT: Scholars, 1973); P. Perkins, *Resurrection* (London: Chapman, 1984); R. J. Sider, «The Pauline Conception of the Resurrection Body in 1 Corinthians XV.35-54», *NTS* 21 (1974-75) 428-39; R. H. Stein, «Was the tomb really empty?» *Themelios* 5 (1979) 8-12; D. A. Walker, «Resurrection, Empty Tomb and Easter Faith», *ExpT* 101 (1990) 172-75; B. Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992); N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003).

Деяния... R. J. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1993); idem, *The Theology of the Book of Revelation* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (NCB; London: Marshall, Morgan & Scott, 1974); R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1920); W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM, 1980); M. J. Harris, *Raised Immortal: The Relation Between Resurrection and Immortality in New Testament Teaching* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1973); J. W. Mealy, *After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation 20* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992); J. R. Michaels, *1 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); P. Perkins, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection* (New York: Doubleday, 1984); D. Peterson, *Hebrews and Perfection* (SNTSMS 47; Cambridge: Cambridge University Press, 1982); J. M. Robinson, «Jesus: From Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed)», *JBL* 101 (1982) 5-37.

L. J. Kreitzer, S. H. Travis

Г

ГАЛАТАМ, ПОСЛАНИЕ К

Центральными темами в послании являются свобода и единство во Христе. Для христиан, которым оно адресовано, соблюдение Закона стало настолько важным, что в их церквах начался раскол по национальному принципу, произошло отделение свресов от бывших язычников. Такое разделение было недопустимо, потому что «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28). Это новое единство, преодолевающее барьеры между народами, социальными группами и полами, основано на «истине благовествования» (Гал 2:5): Крест Христа освободил нас от проклятия Закона, чтобы мы могли получить Дух Христа (Гал 3:13-14; см. Святой Дух). Именно Дух, а не Закон, называет нас детьми Божиими (Гал 4:6; см. Усыновление). Верующие должны защищать свою свободу, не впадая в рабство перед Законом (Гал 5:1), однако используя эту свободу именно для исполнения закона любви в служении друг другу (Гал 5:13-14). Мы более не находимся под разделявшим нас Законом, но ведомы Духом, который нас объединяет. Касаясь свободы, приобретенной через Крест Христа, и единства нас в его Духе, Павел говорит также о своем призвании благовествовать неевреям (Гал 1:13-16), свидетельствует о своей верности Евангелию при просвещении язычников и своем общении с другими апостолами (Гал 1:17-2:21), объясняет, что оправдание возможно только по вере, а не по делам Закона (Гал 2:16; 3:6-12), обращается к ВЗ в связи с заветом Бога, с Авраамом и Законом Моисея как историей спасения (Гал 3:6-25; 4:21-31) и формулирует основополагающий принцип христианской этики с помощью понятий о плоти и Духе (Гал 5:13-6:10).

Благодаря значимости тематики Гал, оно играет ключевую роль при изучении хронологии деятельности и богословия Павла. Это послание оказывало сильнейшее влияние на христианскую мысль и деятельность христиан на всем протяжении истории Церкви. Лютер говорил о нем: «Эта книга — мое собственное послание, которому я присягнул в верности; моя Кати фон Бора».

1. Галатия.
2. Исторический контекст.
3. Литературная форма.
4. Содержание.

1. Галатия

В послании «церквям Галатийским» (Гал 1:2) Павел упрекает адресатов за то, что они поступают как «несмысленные Галаты» (Гал 3:1). В послании к церкви в Коринфе он требует, чтобы при сборе пожертвований там поступали так, как он установил в «церквях Галатийских» (1 Кор 16:1). В 2 Тим он жалуется, что «Крискент пошел в Галатию» (4:10). Географическое положение церквей Галатии и этническое происхождение галатов, о которых пишет Павел, до сих пор остается предметом оживленной дискуссии среди ученых. Некоторые (особенно Дж. Б. Лайтфут и Х. Д. Бетц вслед за большинством отцов церкви, а также комментаторами Средневековья и времен Реформации, утверждают, что Гал было адресовано христианам кельтского (галльского) происхождения, жившим в трех городах в северной части п-ва Малая Азия — в Анкире, Пессинunte и Тавиуме, или рядом с ними. Другие (в особенности Э. де В. Бертон, Ф. Ф. Брюс и Р. Н. Лонгскер) утверждают, что, как описано в Деян 13-14, «церкви Галатийские» были основаны Павлом в Антиохии Писидийской, Иконии и Дервии на юге Малой Азии и состояли из несвресов различного этнического происхождения (фригийцев, писидийцев и ликаонцев). Для подтверждения своей позиции в этом споре обе стороны использовали упоминания в Деян 16:6 («Фригия и Галатийская страна») и в Деян 18:23 («страна Галатийская и Фригия»). Для того, чтобы понять подоплеку дискуссии, следует рассмотреть три этапа в истории Галатии: кельтское вторжение, Галатия времен эллинизма и период римского владычества.

1.1. Кельтское вторжение. Когда войско кельтов, которых греческие и латинские авторы также называли галлами, или галатами, захватило север центральной части Малой Азии (территория современной Турции) и обосновалось здесь, их новая родина получила название Галатия. Эти кельты (или галаты, как их обычно называли в Малой Азии) того же происхождения,

что и кельты Франции и Британии, мигрировали из Центральной Европы в Грецию. Римский историк Тит Ливий (59 г. до н.э. — 17 г. н.э.) сообщает, что ими «овладело желание» пересечь богатые земли Азии. Такая возможность появилась, когда вифинский царь Никомед I пригласил их в качестве наемников, надеясь вернуть себе большую часть Вифинии. В 278 г. до н.э. около 20 тыс. галатов сражались на стороне Никомеда, пока вся Вифиния не признала его власть. Ливий описывает свирепых галатских воинов, наводящих такой ужас, что все страны «были в равной степени готовы подчиняться их власти... они высокого роста; их длинные, крашенные в рыжий цвет волосы, неимоверно длинные мечи, к тому еще их боевые песни перед началом сражения, громкие выкрики, пляски, ужасный звук оружия, который получается от того, что они по обычаю особенным образом стучат в щиты, — все это у них именно затем, чтобы внушать страх» (Ливий *История Рима от основания города XXXVIII*, 18.3-9).

У Ливия это описание служит доказательством молниеносности Рима, поразившего столь ужасных врагов («насколько римская доблесть превосходит бешенство галлов»). Но в его рассказе должна быть доля правды, поскольку, как свидетельствуют другие древние источники, галлы действительно совершили опустошающий набег на Западную и Центральную Малую Азию. Они взимали дань даже с царства Селевкидов вплоть до того, как пергамскому царю Атталу I удалось победить галатов и закрепить границы с ними (после 232 г. н.э.). Территория их владений простиралась более чем на 300 км с юго-запада на северо-восток, гранича с Ликаонией и Памфилией на юге, Вифинией, Пафлагонией и Понтом на севере, Каппадокией на востоке и Фригией на западе.

Галаты, населявшие эту территорию, состояли из трех племен. Самое могущественное из них, племя трокмов, занимало восточную область рядом с Тавией. Тектосаги владели крепостью Анкира (современная Анкара), а толистобоги обитали рядом с Пессинунтом в западной части Галатии. Каждое племя подразделялось на четыре тетрархии, каждая со своим тетрархом, судьей, военачальником и двумя командирами подразделений. Представители 12 тетрархий составляли сенат, собиравшийся в месте под названием Дринеметум. Знатные галаты правили местным населением. Хотя галаты сохраняли кельтский язык, они в некоторой мере приняли религию страны. Таким образом, область Галатия в Малой Азии была образована в результате вторжения кельтов с запада.

1.2. Галатия времен эллинизма. Тит Ливий, писавший в I в. н.э. с римских позиций, так описывает эллинизацию галатов: «Наши предки имели дело с настоящими галлами, рожденными на своей земле, а эти уж выродились, смешались с другими, и впрямь стали галлогреками, как их называют» (Ливий *История XXXVIII*, 17.9). Хотя галатов уже знали как галлогреков, говорящих по-гречески, древние греческие и латинские историки описывают их как воинов-варваров, захватывающих и грабящих соседние страны. Местная

фригийская культура оказала на них более заметное влияние, нежели эллинизация. В Пессинунте галаты участвовали в знаменитом древнем культе фригийской Великой Матери богов Агдистис (Кибелы). Святилище с беломраморными портиками было предметом благоговейного почитания. Священники именовались властелинами (*potentales*) благодаря огромной власти, которой они обладали в обществе.

Со временем форма правления у галатов приобрела тоталитарные черты: к 63 г. до н.э. на смену сенату и тетрархам пришли цари отдельных племен. К 42 г. до н.э. Диотарий в результате гражданской войны подчинил себе всю Галатию. Несколько раз галаты сражались против власти Рима. В 190 г. до н.э. они выступили на стороне царя Селевкидов Антиоха III против Рима, но в 189 г. до н.э. потерпели поражение от консула Манлия Вулсона при Магнезии.

Галаты осознали преимущества выступления на стороне Рима, и, когда командующий римской армией Помпей предпринял поход против Митридата V, они поддержали Помпея. Тот награждал их, предоставлял Галатии статус вассального царства и расширил ее границы на юг и на восток. Когда в 36 г. до н.э. Галатия перешла под владычество царя Аминты, секретаря и генерала Диотария, ее территория включала части Писидии и Фригии. Позже Аминта присоединил значительную часть Ликаонии и получил часть Киликии, называемую Киликийей Суровой [Tracheia], а также значительную часть Писидии и Исаурии в качестве награды от Августа за помощь в битве при Актиуме. В результате территория Галатии занимала обширную область в южной части полуострова Малая Азия, которая этнически галатийской не была. Когда последний галатийский царь Аминта был убит в битве с гомонадами в 25 г. до н.э., Август, не доверив царство его сыновьям, превратил Галатию в римскую провинцию.

1.3. Римская Галатия. Римская провинция Галатия охватывала первоначальную территорию (от Пессинунта на западе до Тавии на востоке), а также значительные части других областей: Фригии, Исаурии и Писидии. Такие города и поселки, как Антиохия Писидийская, Икония и Дервия, теперь находились на территории Галатийской провинции. Август вернул Памфилию ее территории, захваченные Аминтом, а части Восточной Ликаонии и Киликии Суровой передал своему союзнику Архелаю, царю Каппадокии. Но в 5 г. до н.э. Галатийская провинция была вновь расширена с присоединением крупного участка Пафлагонии на севере, а еще через три года — части Понта, названной Понтом Галатийским, чтобы отличать ее от остального Понта, не принадлежавшего Галатии.

По аналогии с римским обозначением Галатийского Понта было сделано заключение, что упоминания в Деян 16:6 и 18:23 следует считать указанием на Галатийскую Фригию — часть Фригии, входившую в провинцию Галатия, в отличие от части Фригии, лежащей за пределами территории проконсула Азии (Фригия Асийская). На этом основании Деян 13:14–14:23 рассматриваются как рассказ об основании церквей в регионе Фригии

Галатийской, а Деян 16:6 и 18:23 — как свидетельства последующих посещений Павлом этого региона. Те, кто полагает, что Деян 16:6 и 18:23 относятся к посещению Павлом северной, первоначальной территории Галатии, не принимают во внимание грамматическую конструкцию этих фраз в Деян («страна Галатийская и Фригийская» [в синодальном переводе «страна Галатийская и Фригия»]) обозначает один регион, а не два) и историческое устройство римской провинции Галатия. Вероятно, Деяния следуют греческой традиции в описании римской провинции, перечисляя входящие в нее регионы.

Таким образом, во времена Павла римская провинция Галатия простиралась от Понта на Черном море до Памфилии на Средиземном. Церкви Галатийские, к которым обращался Павел, могли находиться в северной этнической области галатских племен или в окрестностях больших городов Пессинунта, Анкиры и Тавии, либо же в южной части расширенной римской провинции Галатии, где, судя по описаниям Деян 13–14, Павел посетил Антиохию Писидскую, Иконию, Листрию и Дервию. В принципе, из-за значительно расширившихся границ римской провинции Галатии в I в. н.э. адресаты послания могли с равной вероятностью находиться как в Северной Галатии, так и в Южной.

По свидетельству греческого географа Страбона, население провинции было смешанным. Он упоминает галатов, пафлагонцев, фригийцев, писидийцев, иконийцев, листрийцев и дервийцев. В большинстве этнических групп сохранялся родной язык. Однако все жители римской провинции Галатия считались галатами, независимо от их языка или этнического происхождения. Сохранились таблички с именами «галатских» рабов, но ни одно из этих имен не было кельтским. Надпись I в. н.э. из Пентелисса — города, расположенного на южной границе Писидии, — обозначает его как «город галатов». Еще в одной надписи из Апполонии, расположенной во фригийской части провинции, жители города названы галатами. В таких местах, как Афины или Родос, надписи на множестве надгробий называют проживающих в этих областях иностранцев галатами, хотя практически все имена греческие, за редкими исключениями имен фригийских.

Вероятно, галатами часто называли людей не только кельтского, но и фригийского происхождения. Хотя этот факт имеет множество подтверждений (см. особ. Непег, 299–305), он оспаривается в таких авторитетных источниках, как *Греко-английский лексикон* В. Бауэра и статья IDB о Галатии. В последней работе утверждается, что «вряд ли было бы приемлемо называть всех жителей этой римской провинции галатами; более вероятно, что это слово вызвало воспоминания об истории племени» (Mellink, 338). Но если название «Галатия» соответствовало бы только чистокровным кельтам, оно относилось бы лишь к очень небольшой группе кельтской аристократии. С. Митчелл приводит вполне достаточные доказательства того, что «хотя знать, похоже, держалась обособленно от подданных, низшие классы, вероятно, свободно вступали в брак с

местным населением и ко II в. до н.э. были по меньшей мере частично смешаны. Важно заметить, что крестьянское население в это время называлось не фригийцами, а галатами, хотя в большинстве своем оно, очевидно, имело анатолийское происхождение» (Mitchell, 1058).

Даже там, где обнаружены кельтские имена, они обычно соединены с фригийскими родовыми именами. Это значит, что чистокровных кельтов, вероятно, оставалось немного. Авторы BAGD ссылаются на то, что Мемнон часто использует слово «галаты» для обозначения «народа с четко обозначенной индивидуальностью, который прибыл в Малую Азию из Европы». На этом основании исследователи утверждают, что Мемнон, «несомненно, никогда не стал бы называть ликаонийцев галатами» (BAGD, 150). По-видимому, следует сделать вывод, что Павел поступил бы так же, как Мемнон, но это предположение само по себе довольно спорно. Мемнон, современник Павла, написал труд по истории Гераклеи Понтийской, своего родного города. Он упоминает галатов для иллюстрации того, как кельтское вторжение в III в. до н.э. ослабило город и сократило его территорию. Поэтому на основании этих упоминаний нельзя сделать достоверного вывода о том, как назывались жители римской провинции Галатии в I в. н.э.

Очевидно, что имя кельтских захватчиков стало почетным именем для разных народов Малой Азии, проживавших в расширенных границах римской провинции Галатии в I в. н.э. Следовательно, христиане в любой области римской провинции Галатии во времена Павла считались галатами. Вопрос о том, проживали ли они на севере или на юге, не может быть решен лишь на основании географических данных, что будет показано ниже при рассмотрении послания Павла к галатам.

Ближе к концу I в. (около 74 г. н.э.) император Веспасиан отделил большую часть Писидии от провинции Галатия. Во II в. (около 137 г. н.э.) ликаонская часть провинции была передана Силиции и Исаурии, и в результате была образована провинция Силиция с большей территорией. Затем, ближе к концу III в. (около 297 г. н.э.), оставшиеся южные регионы Галатии были переданы новой провинции Писидии со столицей в Антиохии Писидской и вторым главным городом — Иконией. Таким образом, территория провинции Галатии вновь сжалась практически до ее древних этнических границ — первоначальной территории на севере, захваченной кельтами. Поэтому не удивительно, что отцы церкви, средневековые комментаторы, а вслед за ними и деятели Реформации предполагают, что Павел адресовал свое послание церквям Северной Галатии, поскольку во времена отцов церкви уже существовала только одна эта Галатия.

1.4. Культура и религия Римской Галатии. Галатия была в основном аграрной провинцией. Несколько крупных городов, прежде всего Анкира и Антиохию Писидская, и небольшие поселения были разделены обширными участками сельской местности. Провинция по большей части могла прокормить себя сама за счет производ-

ства зерна, основного источника питания. Провинция богатели благодаря продаже шерсти. На значительной части территории центральной и южной областей было высоко развито овцеводство. Страбон пишет, что многие сколотили состояние на разведении овец, особенно Аминта, владевший тремя сотнями овечьих отар. На многих надгробиях в Галатии содержатся соответствующие изображения: пара запряженных в плуг волов и серп символизируют сев и сбор урожая зерна; прялка и катушка обозначают заботу об овцах и пряжу; лоза или кисть винограда свидетельствуют о заметной роли виноделия в регионе.

Обширные поля и пастбища пересекались римскими дорогами — исключительно эффективной системой коммуникаций, которая связывала между собой города и деревни. Широко распространен был фригийский культ Матери богов, а также существовало большое число храмов Зевса (см. Деян 14:13). После получения Анкирой (современная Анкара, столица Турции) статуса столицы римской провинции в этом городе был установлен имперский культ. До сих пор сохранились руины храма Августа и Рома.

2. Исторический контекст

Для понимания центральной тематики Послания к Галатам важную роль играет знакомство с некоторыми историческими данными. В этом разделе мы рассмотрим вопросы об авторстве, адресатах и датировке послания.

2.1. Авторство. В первой строчке послания Павел представляется как «Павел Апостол» (Гал 1:1). Для того, чтобы подчеркнуть авторитетность своего взгляда на проблему церквей Галатии, он пишет: «Вот, я Павел говорю вам» (Гал 5:2). Это авторство принимается всеми, кроме небольшого числа радикальных критиков. Почти все библеисты рассматривают Гал как образец стилистики и богословия Павла.

2.2. Адресаты. Павел называет адресатов послания своими детьми (Гал 4:19). Для того, чтобы лучше понять этих христиан, необходимо рассмотреть местоположение церквей, отношения между ними и Павлом, а также кризис в общинах.

2.2.1. Местоположение церквей. Павел адресует послание «церквам Галатийским» (Гал 1:2). Существуют разные точки зрения на географическое положение этих церквей (см. обсуждение этого вопроса выше). Перевешивают свидетельства, по всей вероятности, в пользу Южной Галатии. Во времена Павла Галатией называлась вся римская провинция, простиравшаяся от Понта на севере до Памфилии на юге. Всех жителей этой провинции независимо от их этнического происхождения было принято называть галатами. Павел обычно называет основанные им церкви по провинциям: «церкви Асийские» (1 Кор 16:19); «церкви Македонские» (2 Кор 8:1) или «Ахация» (2 Кор 9:2). Поэтому для Павла было бы естественным говорить о церквах Антиохии Писидской, Иконии, Листрии и Дервин (все это города римской провинции Галатии) как о церквах Галатии и называть верующих этих церквей галатами.

В самом деле, не было другого обозначения, более подходящего для них всех. Поскольку нет четких данных о том, что Павел основывал церкви в Северной Галатии, кажется разумным принять рассказ в Деян 13–14 как свидетельство основания церквей в Галатии, к которым обращено и Гал. В Деян 16:6 и 18:23 рассказывается о последующих поездках Павла, предпринятых для укрепления тех же самых церквей Галатии.

2.2.2. Отношения Павла с церквами в Галатии. Описание Павлом своего первого посещения Галатии свидетельствует о том, что он отиравился туда по причине какого-то своего неприятного для окружающих заболевания. Тем не менее, когда он проповедовал там Благою весть, новообращенные принимали его как Ангела Божьего, как Христа. Они очень щедро откликнулись на проповедь Павла. Он пишет, что если бы это было возможно, они даже отдали бы ему свои глаза (Гал 4:12–15). Когда Павел открыл для них распятого Христа, они уверовали и получили Духа (Гал 3:1–2).

2.2.3. Кризис в галатийских церквах. Вскоре после основания Павлом церквей в Галатии в них проникли ложные учителя, проповедовавшие Евангелие, отличное от того, которое благовествовал Павел (Гал 1:6–9). О происхождении этих лжеучителей сейчас ведутся большие споры.

Скорее всего, люди, смущавшие галатов, были христианами-евреями, которые настаивали на том, что получить Божье благословение могут только принадлежащие к еврейскому народу. Поэтому они требовали от галатов демонстрации внешних признаков принадлежности к иудеям: обрезания, соблюдения Субботы и Моисеева Закона. Разумеется, они ссылались на случай обрезания Авраама, пытаясь убедить галатских верующих в том, что без обрезания невозможно участвовать в Завете Авраама. Самозванцы, возможно, оспаривали авторитет Павла, ссылаясь на поддержку их более высокой инстанцией — первыми апостолами Иерусалимской церкви.

Эти люди пользовались огромной популярностью среди галатских новообращенных. Очевидно, их проповедь соответствовала каким-то потребностям христианских церквей Галатии. Возможно, они испытывали беспокойство из-за того, что вера во Христа не позволяла им принадлежать ни к языческим храмам, ни к еврейским синагогам. Поэтому они хотели бы отождествлять себя с иудейским народом, чтобы чувствовать себя частью народа Божьего. Вероятно также, что они хотели следовать Закону Моисея, надеясь, что Закон даст им четкие ответы на все вопросы, касающиеся морали. В любом случае, новая проповедь произвела на них глубокое впечатление, и они стали отрицательно относиться к Павлу.

2.3. Время написания. Павел кратко описывает свою жизнь с момента обращения ко Христу до времени написания Гал. Сравнение этой биографии с данными других посланий Павла и в Деян породило ряд гипотез относительно положения Гал в хронологии жизни Павла (см. Павел в Деяниях и Посланиях). Эти гипотезы можно оценить на основании трех свидетельств: о по-

сещении Иерусалима, о значении слов «благовествовал в первый раз» (Гал 4:13) и о местоположении церквей (в Северной или Южной Галатии).

2.3.1. Посещения Иерусалима и датировка послания. Основной спор вокруг визитов Павла в Иерусалим связан с сопоставлением данных, представленных в послании и в Деян. В Гал упоминаются лишь два визита: Гал 1:18 — первое посещение после обращения Павла ко Христу, и Гал 2:1-10 — визит, связанный с Собором в Иерусалиме. В Деян описаны пять посещений Иерусалима: 9:26-30 — первое посещение после обращения Павла ко Христу, 11:30 — посещение во время голода с передачей пожертвований от христиан Антиохии, 15:1-30 — посещение, связанное с Собором, 18:22 — краткий визит, и 21:15-17 — посещение, во время которого Павел был взят под стражу. Среди многих попыток соотнесения визитов, описанных в Гал, с визитами, описанными в Деян, особенно значимы два: Гал 2:1-10 = Деян 15:1-30 и Гал 2:1-10 = Деян 11:30.

2.3.1.1. Сравнение Галатам 2:1-10 = Деян 15:1-30. Если мы ставим знак равенства между Гал 1:18 (первый визит после обращения Павла) и Деян 9:26-30 (первый визит после обращения) и между Гал 2:1-10 и Деян 15:1-30, упоминающими о посещении Иерусалима в связи с Собором, то выходит, что Гал 2:1-10 написано после Иерусалимского собора, как он описан в Деян 15:1-30 (= Гал 2:1-10). Эта идея кажется вполне разумной, поскольку оба описания посещения Иерусалимского собора касаются одного и того же спорного вопроса (о необходимости для обратившихся из язычества соблюдать иудейский Закон), при этом в Иерусалим отправляются одни и те же участники Собора (Павел и Варнава), чтобы посоветоваться с Петром, Иаковом и другими, в результате чего они приходят к одному и тому же решению (не требовать обрезания от обратившихся из язычества).

Против отождествления этих описаний выдвигается два существенных возражения. Во-первых, в Гал 1:20 Павел клянется в истинности своего рассказа о событиях, но при этом не упоминает ни визита в Иерусалим для передачи пожертвования в помощь во время голода (Деян 11:27-30), ни апостольских постановлений Собора (Деян 15:20, 29). Некоторые ученые утверждают, что если эти два описания относить к одному и тому же событию, то придется решить: либо Павел сознательно умалчивает о случившемся, либо сообщение Деян неверно, либо неверны оба текста. Вместе с тем такие библеисты, как Лайтфут и Дж. Дж. Мачен, безусловно признающие достоверность обоих текстов, считают возможным отождествление Гал 2:1-10 с Деян 15:1-20, объясняя, что Павел не упоминает о событиях в Иерусалиме потому, что они не существенны для тематики Гал, и, следовательно, Павел не был обязан свидетельствовать о них. Поскольку в послании Павел приводит свою биографию для того, чтобы свидетельствовать о своих отношениях с первыми апостолами в Иерусалиме, а не для описания своих посещений города, ему не было смысла упоминать о помощи во время голода (Деян 11:27-30), поскольку он при этом не встречался с

апостолами. — по крайней мере, о такой встрече ничего не сказано в Деян. Также понятно, почему Павел ничего не сказал об апостольских постановлениях: в Деян они рассматриваются как отрицание основного решения не требовать обрезания. Поэтому и утверждение Павла о том, что «и знаменитые не возложили на меня ничего более» (Гал 2:6), согласуется с описанием Собора в Деян. Христиане Галатии, судя по всему, демонстрировали особое рвение в следовании любым установлениям, принятым в Иерусалиме, и поэтому Павел мог счесть неблагоприятным вообще упоминать о каких бы то ни было апостольских постановлениях без особой на то необходимости. Поскольку в своих посланиях он никогда не ссылается на апостольские постановления, можно сделать вывод, что он не считал это обязательным для себя, хотя некоторые считают это свидетельством его отрицательного отношения к этим постановлениям. В конце концов, авторитет Павла основывался не на решениях церкви Иерусалима, но на «откровении Иисуса Христа» (Гал 1:12).

Другой аргумент против соотнесения Гал 2:1-10 с Деян 15:1-20 состоит в том, что оно затрудняет объяснение того, почему Петр и даже Варнава отказались есть вместе с христианами из язычников в Антиохии (Гал 2:11-14) уже после того, как правила для такого общения были установлены Собором, как сказано в Деян. Но даже если этот конфликт в Антиохии случился до Собора, описанного в Деян 15, как считают некоторые ученые, поведение Петра остается труднообъяснимым. Мы все еще должны спросить себя, почему он отказался бы сидеть за одним столом с христианами из неевреев в Антиохии после Иерусалимского собора, описанного Павлом в Гал 2:1-10. С точки зрения Павла, Петр все же себя не одобрял, потому что он действовал вопреки истине Евангелия, которую удалось отстоять на Соборе в Иерусалиме.

2.3.1.2. Галатам 2:1-10 = Деян 11:27-30. Несогласие с отождествлением описаний Гал 2:1-10 и Деян 15:1-30 навело некоторых ученых на мысль о существовании другой параллели: Гал 2:1-10 = Деян 11:27-30. Эта гипотеза снимает всякие подозрения в том, что Павел умалчал о некоторых из своих визитов в Иерусалим после своего обращения: первые два визита Павла, как они описаны в Деян, приравниваются к двум визитам, упомянутым в Гал. При этом Павел не упоминает апостольских постановлений по той простой причине, что Послание к Галатам было написано до Собора (Деян 15), принявшего эти постановления. Кроме того, авторы этой гипотезы дословно принимают утверждение Павла в Гал 1:21: «После сего отошел я в страны Сирии и Киликии». Но если Гал 2:1-10 относится к Собору в Иерусалиме, проходившему после завершения миссии Павла у галатов, то в Гал 1:21 подразумевается Галатия. Если же в Гал 2:1-10 говорится о Соборе, имевшем место во время визита, описанного в Деян 11:27-30, то естественно было бы понять этот текст следующим образом: Павел побывал лишь в Сирии и Киликии между двумя визитами в Иерусалим (Гал 1:18 и 2:1-10).

Также легко увидеть сходство между рассказом Павла о конфликте в Антиохии в Гал 2:11-14 и описанием

конфликта в Антиохии до Иерусалимского собора в Деян 15:1-20. Оба текста о споре по поводу применения иудейского Закона к нееврейским неопитам свидетельствуют о том, что конфликт был спровоцирован депутацией из Иерусалима. Если эти тексты сообщают об одном и том же, можно было бы считать, что Павел писал галатам накануне Иерусалимского собора (Деян 15:1-20). В этом случае мы можем отождествлять посещение, описанное в Гал 2:1-10, с визитом для помощи во время голода, упоминаемым в Деян 11:27-30.

Но и это отождествление также вызывает возражения. В Деян 11:27-30 нет никаких упоминаний о Соборе и даже указаний на встречу Павла и Варнавы с апостолами. Конечно, Деян лишь выборочно освещают события, но даже трудно найти подтверждения связи между визитами, описанными в Гал 2:1-10 и Деян 11:27-30. Хотя между описаниями в Гал 2:1-10 и Деян 11:27-30 есть небольшие расхождения, в них, по крайней мере, с большой вероятностью описывается Собор в Иерусалиме. Но если Гал 2:1-10 = Деян 11:27-30, то в Иерусалиме было два собора. Многие ученые высказали сомнения в возможности двух встреч одних и тех же людей, обсуждавших одно и то же и пришедших к одному и тому же решению. Вопрос о таком дублировании собраний снимается, если мы соотносим Гал 2:1-10 с Деян 15:1-20.

2.3.2. Первый визит и датировка (Гал 4:13). Ссылка Павла на то, что он благовествовал галатам «в первый раз» (Гал 4:13), может служить ключом к датировке послания. К сожалению, все стороны в споре используют этот ключ для подтверждения своей позиции. Даже если слово «первый» обозначает «предшествующий во времени второму», все равно неясно, о каком первом визите идет речь. Слово «первый» может указывать на визит, описанный в Деян 16:6, или на визит, предвещающий второй визит, описанный в Деян 18:23. Оно также может относиться к визиту в Деян 13:14-14:23, или в Деян 16:6, или в Деян 13:14-14:21а, или к тому визиту, который предшествовал обратному путешествию (Деян 14:21б-23). Поэтому для датировки Послания к Галатам это слово дает очень немного.

2.3.3. Адрес назначения и дата послания. Проблема датировки послания связана с решением вопроса о его адресате. Впрочем, следует отметить, что определение места назначения послания еще не решает проблему его датировки. Если принять географию в Деян, то имеются в виду церкви в Галатии, и тогда послание было написано после так называемого второго миссионерского путешествия (Деян 18:22), между 53 и 57 гг. н.э. Если послание предназначалось христианам Южной Галатии, что более вероятно в свете представленных выше аргументов, то послание могло быть написано сразу после первого миссионерского путешествия и до Иерусалимского собора 49 г. н.э. Итак, если мы склонны принять аргументы, позволяющие отождествить Гал 2:1-10 и Деян 15:1-20, тогда надо признать, что послание было адресовано верующим Южной Галатии и написано некоторое время спустя после Иерусалимского собора — между 50 и 57 гг. н.э.

Часто при сравнении Гал, 2 Кор и Рим обнаруживается большое сходство и тона, и тематики, особенно в части разногласий по поводу роли иудейского Закона в нееврейских церквях. Это сходство, возможно, свидетельствует о том, что все три послания были написаны в одно время, когда Павел вел напряженную борьбу за право нееврейских церквей не становиться рабами еврейского образа жизни. Но попытки датировать Гал на основании богословских сравнений с другими посланиями используются для подтверждения как ранней (Longenecker), так и поздней (Lightfoot) датировки. Субъективность такого рода сравнения и отсутствие регулярности в переписке Павла (каждое послание возникает лишь в ответ на возникновение определенной проблемы) превращает эти попытки в лучшем случае лишь в дополнительные аргументы для авторов разных теорий при их поиске более твердой почвы для датировки.

Датировка Гал — это давняя и захватывающая (для некоторых исследователей) историческая головоломка. Впрочем, каким бы ни был исход долгого спора о его датировке, он будет иметь мало значения — или вовсе никакого — для интерпретации ключевой тематики этого послания.

3. Литературная форма

В последние годы литературной форме Гал уделялось большое внимание.

3.1 Форма послания. Тщательный сравнительный анализ Гал с эллинистическими образцами писем того же периода (см. Послания, жанр; Послания. Форма посланий. I и II) свидетельствует о том, что Павел пользовался стандартной формой письма, называемой «порицание-требование» (см. Hansen и Longenecker). В отличие от остальных посланий Павла здесь за приветствием (Гал 1:1-5) не следует привычное благодарение. Вместо этого следуют выражение удивления и упрек: «Удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию» (1:6).

Формула «удивляюсь» часто использовалась в письмах того времени для порицания поведения, не соответствовавшего ожиданиям пишущего. За критикой обычно следовало перечисление причин недовольства автора. Сначала Павел выговаривает читателям за их неверность благой вести (Гал 1:6-10) и приводит собственную верность Евангелию в качестве примера для подражания (1:11-2:21). Затем он отчитывает галатов за их безрассудство в отношении Благой вести (3:1-5) и подкрепляет свою критику объяснением смысла Евангелия в свете своего толкования Священного Писания (3:6-4:11). Для писем-порицаний характерно требование исправить положение вещей. Павел начинает этот раздел Гал 4:12 с призыва, подобно ему, встать на защиту свободы, которую дает только Евангелие. Этот призыв подкреплен автобиографическим рассказом о взаимоотношениях Павла с верующими Галатии (4:12-20) и аллегорическим толкованием истории Авраама (4:21-31). Призыв стоять на страже свободы, дарован-

ной Христом, сопровождается конкретными наставлениями, объясняющими, в чем состоит свобода во Христе (5:1-6:10). В конце Павел собственноручно еще раз пишет на основные темы послания (6:11-18).

3.2. Построение аргументации. Недавно для объяснения используемых методов изложения и построения аргументации был проведен анализ риторики Гал. Обнаружилось большое сходство между построением аргументации Павла и правилами, содержащимися в учебниках по теории риторики. Бетц относит аргументацию Павла к судебному красноречию (*genus judiciale*), поскольку Павел применяет методы убеждения, используемые в суде при обращении к судье или к присяжным для защиты или для обвинения кого-либо за совершенные действия (Гал 1:10). Павел обвиняет своих оппонентов в извращении Евангелия (1:7, см. Противники апостолов).

Бетц предлагает следующий план построения Гал в терминах классической риторики:

- I. Эпистолярная приписка (1:1-5)
- II. *Exordium* – вступление (1:6-11)
- III. *Narratio* – повествование (1:12-2:14)
- IV. *Propositio* – посылка (2:15-21)
- V. *Probatio* – подтверждение посылки (3:1-4:31)
- VI. *Exhortatio* – требование (5:1-6:10)
- VII. Эпистолярное заключение – *Peroratio* (6:11-18)

Однако Бетц был вынужден признать, что он не может подтвердить раздел «требования» (Гал 5:1-6:10) примерами из учебников по теории риторики. По этой причине Дж. Кеннеди утверждает, что Гал лучше рассматривать как образец совещательного красноречия (*genus deliberativum*), цель которого – убедить (или разубедить) аудиторию в отношении будущих действий, продемонстрировав, что эти действия целесообразны (или вредны). Павел стремится убедить галатов не следовать за появившимися ложными учителями, указывая на дурные последствия, а именно – отпадение от Христа и благодати (5:4), лишение Царства Божьего (5:21) и «жизнь тления» (6:8). Павел подчеркивает целесообразность тех действий, к которым он прежде призывал галатов, обещает, что в будущем они пожнут вечную жизнь (6:8), и благословляет всех, кто «поступает по сему правилу» (6:16).

По всей видимости, лучше всего отнести аргументацию Павла в Гал к сочетанию судебной и совещательной риторики. Часть послания, где Павел критикует галатов (1:6-4:11), скорее, можно охарактеризовать как принадлежащую к судебной риторике, в то время как в 4:12 видится переход к совещательной риторике. Павел не столько стремится обвинить или защитить, сколько хочет убедить христиан Галатии предпочесть один образ действий всем другим. Призыв к этому одному новому образу действий начинается с 4:12: «будьте, как я». За наставлением следует требование со ссылкой на историю Авраама: «изгони рабу и сына ее» (4:30), – обоснованное необходимостью «стоять в свободе» (5:1-12). Исполнение этого требования для Павла сводится к соблюдению конкретных этических принципов жизни

в Святом Духе (5:13-6:10). Итак, мы можем проследить следующую схему повествования:

- Приветствие (Гал 1:1-15)
- Порицание (1:6-4:11)
 - Автобиография (1:13-2:21)
 - Доказательство (аргумент, довод) из Писания (3:6-29)
- Требование (4:12-6:10)
 - Автобиография (4:12-20)
 - Аллегория из Писания (4:21-31)
 - Наставление в этических правилах (5:1-6:10)
 - Рукописное подведение итогов (6:11-18)

4. Содержание

4.1. Приветствие (Гал 1:1-5). Начало послания, кроме обычного названия отправителя и его адресатов, а также приветствия, содержит два богословских утверждения, которые предваряют центральные темы послания. Во-первых, в Гал 1:1 Павел не только называет себя апостолом, как в других посланиях, но дважды отрицает всякую роль человеческих институтов или авторитетов в установлении его апостольства и заявляет, что власть дана ему непосредственно от Бога, и это будет иметь важное значение в послании. Во-вторых, Павел утверждает, что Крест Христов является путем освобождения от зла нынешнего века (1:4), и оставляет Крест в центре богословского содержания всего послания (2:19, 21; 3:1, 13; 4:5; 5:11, 24; 6:12, 13). Центральный аргумент Павла состоит в том, что единственный путь к спасению – это Крест, и потому должно полностью отвергнуть все попытки прибавить дела Закона к делу Креста.

4.2. Порицание (Гал 1:6-4:11). Сразу же за вышеуказанными утверждениями следует порицание Павлом галатов за их отход от Евангелия (1:6) и анафема всякому, кто извращает Благою весть Христа (1:7-9). Так Павел с самого начала устанавливает единственный критерий при определении истинного авторитета – следование единственному истинному Евангелию. О себе Павел говорит, что он подлежит суду только по Евангелию, как слуга Христов, и поэтому не нуждается в людском суде (1:10). Евангельский стандарт не был рожден традицией, но был дан «через откровение Иисуса Христа» (1:11-12): Иисус Христос – это одновременно источник возникновения и предмет содержания Евангелия.

4.2.1. Автобиография (Гал 1:13-2:21). Автобиография Павла по сути – это свидетельство его верности одному, истинному Евангелию: Павел был призван Богом на проповедь Благой вести (1:16); он записал Евангелие на Соборе в Иерусалиме (2:1-10) и во время столкновения с Петром (2:11-14); суть Евангелия вошла в плоть и кровь Павла (2:15-21). На характеристике Павла как верного проповедника Евангелия зиждется его авторитет как апостола и резкая критика христиан Галатии за неверность Евангелию.

Павел рассказывает о своем призвании Господом (Гал 1:13-21) с целью подчеркнуть, что он был призван благовествовать сначала Богом, а не Церковью. Пока милосердный призыв Бога не остановил его, Павел участвовал в кампании по уничтожению Церкви Божьей

из-за своей рьяной приверженности к традиционному иудаизму (1:13-14). Призыв Бога не был случаен; как древние пророки (см. Иер 1:54, Ис 49:1), Павел был избран Богом от материнской утробы (Гал 1:15). Павел услышал призыв, когда Бог открыл ему Своего Сына, чтобы Павел благовествовал Христа язычникам (Гал 1:16). Услышав призыв Бога, Павел не стал колебаться и даже не пошел в Иерусалим к тем, кто стал апостолами раньше него; вместо этого он «пошел в Аравию, и опять возвратился в Дамаск» (1:17). Лишь через три года он впервые посетил Петра в Иерусалиме. Кроме Иакова, Петр был единственным апостолом, с кем Павел тогда встретился (1:18-19). И после этого визита он посетил страны Сирии и Киликии, лично не будучи известной церкви в Иудее: там лишь слышали, что он теперь проповедовал веру, которую раньше пытался уничтожить (1:21-24). Эта часть рассказа призвана обосновать независимость Павла от первых апостолов: Бог напрямую поручил ему проповедовать среди язычников.

Но Павел не действовал абсолютно один. В следующем эпизоде его биографии говорится, что особо почетные христианские вожди в Иерусалиме полностью его поддержали (Гал 2:1-10). После Иерусалимского собора Павлу и Варнаве «дружески пожали руку» в знак поддержки их проповеди язычникам. Апостолы в Иерусалиме не возложили никакой большей миссии на Павла (2:6-9). Но хотя Павел сделал многое для достижения согласия с ними, он не хотел позволять архиконсервативным христианам из евреев (в глазах Павла, лжехристианам) уничтожить его работу среди язычников. Когда от Павла потребовали совершить обрезание его помощнику нееврею Титу, Павел отказался подчиниться: он встает на защиту истины евангельской и в послании выражает надежду, что верующие Галатии поступят так же, когда от них будут требовать обрезания.

В следующем эпизоде своей биографии Павел описывает, как он вынужден был противостоять Петру, чтобы защитить евангельскую истину (Гал 2:11-14). Во время своего визита в церковь Антиохии Петр согласился последовать обычаю, принятому в объединенной общине христиан из евреев и неевреев, — есть за одним столом. Несомненно, его присутствие за столом вместе с неевреями было воспринято как жест одобрения единства и равенства евреев и неевреев в Церкви. Но затем некоторые представители, присланные Иаковом из Иерусалимской церкви в Антиохию, убедили Петра прекратить церковную практику совместных трапез евреев с неевреями. Павел пишет, что Петр подчинился их требованию из страха перед обрезанными, т.е. евреями. Вероятно, он предвидел опасность, которую таило его общение за столом с неевреями для его миссии среди евреев в Иерусалиме. Если бы евреи (нехристиане) в Иерусалиме слышали, что Петр ест с язычниками, они бы не только отвернулись от христианской Церкви, но и стали бы враждебны по отношению к ней за разрешение такой практики.

Отказавшись от совместных трапез с неевреями, Петр практически расколол Церковь на еврейскую и

несврейскую части. Если не на словах, то на собственном примере он дал бывшим язычникам понять, что для участия в трапезах с апостолами и Церковью-матерью нужно быть евреем. В глазах Павла действия Петра не были компромиссом ради распространения Благой вести, поскольку они подрывали самую суть Евангелия. Но Павел обвинил Петра в лицемерии, а не в ереси, поскольку Петр и Павел не расходились в понимании истины Евангелия, просто действия Петра не соответствовали его вере. Придерживаясь иудейской практики Закона, требовавшей разделения евреев и неевреев и предполагавшей, что для спасения необходимо принадлежать к иудейскому народу, Петр отверг самую суть Благой вести: спасение для евреев и неевреев свершилось через Крест и жизнь с Христом внутри себя. Конфликт в Антиохии стал полным отражением кризиса, с которым столкнулись верующие Галатии, поскольку как раз вопрос о требовании, предъявлявшемся к бывшим язычникам, — перенять образ жизни евреев — и был центральным для церкви Галатии.

Павел завершает свою биографию словами глубоко личными и, одновременно, ставшими эталоном для всех христиан (Гал 2:15-21). Пусть он и «иудей по природе» (2:15) (см. Павла еврейство), Павел знает, что оправдывается верою во Христа, а не делами Закона (2:16). Отсюда, очевидно, следует, что грешники из язычников (2:15) могут быть оправданы только верой во Христа и никак не делами Закона. Павел ищет оправдания только во Христе, но на основании Закона за то, что ел вместе с язычниками, он признан грешником (2:17). Поскольку он делал это на основании общей с бывшими язычниками веры во Христа, то получается, что Христос заставил Павла нарушить Закон — есть с неевреями (2:17). Павел категорически отвергает всякую возможность того, что Христос мог стать причиной греха. Ибо только если Закон, разделяющий евреев и язычников, был бы восстановлен, Павла можно было бы назвать грешником на основании Закона (2:18). Но на самом деле Павел умер для Закона. Поэтому Закон не может больше служить для осуждения совместных трапез Павла с язычниками. Его смерть для Закона осуществилась через единение с Христом в Его смерти: «Я сораспялся Христу» (2:19).

Смерть человека для Закона — это не лицензия на отказ от моральных установок, но средство достижения высшей цели — «жить для Бога» (Гал 2:19). Живущий для Бога получает силы для жизни от Христа («живет во мне Христос»), живет верой во Христа («живу верою в Сына Божия»), им движет жертвенная любовь Христа («возлюбившего меня и предавшего Себя за меня»). Знакомство с опытом Павла ставит христианина перед неизбежным выбором: либо пытаться оправдаться Законом и этим отвергнуть всякую роль смерти Христа (2:21), либо умереть для Закона, признав роль смерти Христа в своей жизни, и поэтому жить для Бога с пребывающим в тебе Христом (2:19-20, см. Смерть Христа). Павел описывает опыт своей жизни в 2:15-21 с целью доказать, что источник жизни и праведности лежит в участии в евангельских событиях, а не в следовании

Закону. В следующей гл. 3 он подтверждает свои доводы на основании истории Авраама.

4.2.2. Аргумент из Писания (3:6-29). Павел использует историю Авраама в своей аргументации в виде пяти вопросов (Гал 3:1-4), порицающих галатов за их безрассудность. Эти риторические вопросы подспудно обвиняют галатов в том, что они не смогли понять всю важность распятия Христа (3:1) и не оценили последствий от получения ими Духа (3:2-5). Их прошлый (3:2, 3) и настоящий (3:5) опыт получения Духа является бесспорным свидетельством того, что они уже получили Божье благословение во всей полноте. Павел делает жесткое противопоставление, чтобы галаты взглянули на собственный опыт в Духе и выбрали верный путь: «Не через дела Закона, но по вере в то, что мы услышали о Христе распятом!»

Ожидаемый ответ от галатов подсказывает им Писание. Павел цитирует Быт 15:6, чтобы еще раз определить сыновство Авраамово. Знак завета, истинный знак сыновства Авраамово, — его вера, а не обрезание. Вторая цитата из истории Авраама (Быт 12:3 и 18:18) трактуется Павлом как пророчество об опыте верующих из язычников. Поскольку в Писании предсказано, что Бог оправдает неевреев верою, Аврааму было заранее открыта Благая весть: неевреям также обещано благословение, как и Аврааму.

Христиан Галатии чуть не убедили в том, что они могут получить благословение, как и Авраам, следуя Закону Моисея. На самом же деле верующие благословляются (Гал 3:9), в то время как полагающиеся на дела Закона находятся под проклятием (Гал 3:10), потому что Писание (Втор 27:26) проклинает всякого, кто не держится всего написанного в книге Закона. Если те, кто держится Закона, прокляты, ибо даже они не сохранили весь Закон, то для верующих из язычников риск оказаться под проклятием еще выше: ведь они пытаются ограничиться исполнением лишь части Закона, чтобы считать себя сынами Израиля. Авв 2:4 доказывает, что праведность по вере — это путь жизни (Гал 3:11).

Но Закон не имеет отношение к христианской вере, поскольку он требует исполнения лишь Закона, что считается путем к жизни, как показывает цитата из Лев 18:5 (Гал 3:13). Закон требует своего полного исполнения (Гал 3:10) и предлагает жить на основании послушного исполнения его (Гал 3:12), но Закон не способен сотворить жизнь или праведность в Боге (Гал 3:21). Путь к получению Божьего благословения лежит не через Закон, а через Крест Христов. Христос спас нас от проклятия Законом, став за нас «клятвою» (Гал 3:13-14). Христиане Галатии уже получили благословение Авраама, приняв Духа по вере в Крест (Гал 3:1-2, 14).

Противопоставление Закона и веры позволяет Павлу противопоставить Закон и обетование, описывая в общих чертах историю спасения. Обетание благословения было дано Аврааму и его семени за 430 лет до установления Закона и потому не может быть изменено или отменено получением Закона. Этот

исторически обоснованный довод призван уничтожить синтез обетования Авраама и Закона Моисея, галаты же, опираясь на этот синтез, захотели искать именно в Законе путь получения обетованного благословения. Мессианское определение Павлом семени (Гал 3:16), снимает ограничение в последовании благословения Аврааму принадлежностью к еврейскому народу. Связывая Авраама и Христа, не считая Закон Моисея и еврейский народ только обходным путем к посредникам получения обетования Авраама, Павел видит во Христе единственного посредника при получении обетованного благословения.

Задавая два риторических вопроса в Гал 3:19-21, Павел демонстрирует понимание того, что его аргументация может заставить читателя усомниться, признает ли он вообще какую-либо ценность за Законом («Для чего же закон?... Итак, закон противен обетованиям Божиим?»). Описывая негативную цель и временную роль Закона, а также его происхождение как промежуточного явления, Павел лишает галатов всех оправданий для обращения к Закону (Гал 3:19-25). В центре Гал 3:26-29 — идея единства верующих из язычников во Христе. Равенство всех верующих как «сынов Божиих», «семени Авраама», «наследников» Христа лишает смысла всякие попытки добиться более высокого статуса через обрезание или соблюдение Закона. В начале и в конце обращения к истории Авраама Павел выражает главную мысль своего послания: вхождение язычников в народ Божий основывается исключительно на их единении с Христом.

Павел завершает обличительную часть послания ярким описанием того, кем были галаты до и после обращения ко Христу (Гал 4:1-11). Он противопоставляет их прошлое рабство и настоящую свободу, пришедшую, когда Христос был послан Отцом и принят верующими Галатии. Теперь, получив Духа, который делает их сынами Божиими, нелепо возвращаться назад и жить в рабстве Закона. Раньше они были рабами богов этого мира, теперь они дети Божьи. Свое обличение Павел завершает выражением опасения, что он трудился у них напрасно (4:11).

4.3. Требование (Гал 4:12-6:10). В следующей части послания Павел переходит от обличения к требованию. Его наказ галатам сводится к формуле «Будьте, как я!» (4:12), за которой стоит верность Евангелию и решительное противостояние тем, кто пытался смутить галатов. Павел использовал свою биографию, чтобы проиллюстрировать, как в Иерусалиме (2:3, 5) и в Антиохии (2:11-14) он оставался верен Евангелию и решительно противостоял тому давлению со стороны еврейских христиан, которое испытывают также и галатийские церкви. Теперь Павел вновь обращается к автобиографии, чтобы подкрепить свое требование, напомнить галатам, какие близкие были у них с Павлом отношения до того, как они отошли от Евангелия.

4.3.1. Автобиография (Гал 4:12-20). Рассказ о том, как галаты ранее принимали Павла (как Христа Иисуса), несмотря на его отталкивающую болезнь, и об их готовности отдать ему собственные глаза, придает вес

требованию верности Евангелию и подражания Павлу. Его требование, чтобы они были подобны ему, также усилено контрастом между злыми намерениями новых учителей и его заботой о своих «детях», когда он, подобно матери, пребывающей в родовых муках, ждет, пока Христос не станет жить в них во всей полноте.

4.3.2. Аллегория из Писания (Гал 4:21-31). Первоначальное требование Гал 4:12 затем расшифровывается с помощью цитаты из Закона. Если галаты так уж хотят следовать Закону, пусть они будут под ним. Суть этого инсказання в том, чтобы потребовать от галатов через Закон «изгнать рабу и сына ее» (Гал 4:30, Быт 21:10). Павел трактует Быт 21 по схеме, уже установленной в Гал 3. По этой схеме Павел проводит параллель между двумя сыновьями Авраама, вошедшими в историю, и двумя типами потомков Авраама во времена Павла, — рожденными от плоти и рожденными от Духа.

Затем Павел переходит от этого типологического толкования, построенного на исторической параллели, к аллегорическому. Здесь также ключевую роль играет богословская система Гал 3, в которой обращенные из язычества уже были определены истинными детьми и наследниками Авраама, подобно Исааку, на основании данного Аврааму обетования и их опыта получения обращенными из язычников Духа. Так снова противопоставляются завет Аврааму завету на горе Синай, пыне ведущему к рабству (см. Завет, Новый Завет). И когда Павел употребляет термины в новой аллегорической интерпретации Быт 21, Сара (аллегорическая параллель небесного Иерусалима, она — истинная мать Сиона) называется также матерью галатийских верующих во Христе.

Павел ставит знак равенства между Агарью и горой Синай, а затем приравнивает Синай к нынешнему Иерусалиму, что представлялось проблематичным для иудеев, уверенных в том, что Закон Моисея, данный потомкам Исаака на горе Синай, не имеет никакого отношения к Агари. Но объяснение аллегорической формулы Павла мы находим в Гал 4:25: «ибо она с детьми своими в рабстве». Рабство — вот что связывает рабыню Агарь с Заветом, данным на горе Синай, и с нынешним Иерусалимом. Павел присвоил этот атрибут рабства Закону Моисея (Гал 3:22-24; 4:1-10) и определенной фракции в Иерусалиме (Гал 2:4). Используя аллегорию, Павел наносит контрудар по иудеохристианской фракции Иерусалимской церкви, которая попыталась лишить верующих из неевреев свободы, потребовав от них обрезания (Гал 2:3-6), и теперь стремилась осуществить то же в Галатии. Эта работа смутянов в общине навела Павла на аллегорическую интерпретацию Быт 21, которая стала ключевым толкованием Писания.

Аллегория «Агарь-Сара» служит прежде всего библейским основанием противостояния Павла и смущающих галатов людей, кроме того, она также является базой концепции при наставлении в этических правилах, завершающем послание. Аллитезы «свобода-рабство» и «Дух-плоть» в аллгоритме задают тон нравственному призыву этического требования отстаивать свободу перед рабством Закона и ходить в Духе, преодолевая желания плоти.

4.3.3. Наставление в этике (Гал 5:1-6:10). Новой природе верующих Галатии, христиан, соответствовало новое поведение (см. Barclay). По благодати они стали «детьми не рабы, но свободной» (Гал 4:31); «рожденными по Духу» (4:29). Павел объясняет галатам, каким должно быть это новое поведение. При этом его требования всегда основываются на констатации факта о получении благодати: Христос даровал вам свободу, — поэтому «стойте в свободе» (5:1)! Вы призваны к свободе (констатация факта) — потому «служите друг другу» (5:13)! «Мы живем Духом» (констатация факта) — поэтому мы должны поступать по духу (5:25)!

Вслед за утверждением в Гал 5:2-12, что вера и Христос, с одной стороны, и обрезание и Закон, с другой, исключают друг друга, следует повеление Павла галатам (5:13), подобное требованию, изложенному в Гал 5:1. Вначале Павел свидетельствует об уже свершившемся факте обретения галатами свободы во Христе, а затем следует предостережение против возвращения к рабству Закона и против угождения плоти.

Тот факт, что в Гал 5:13 Павел называет плоть препятствием к свободе во Христе и к освобождению от рабства под Законом, заставил многих предположить, что это упрек галатам за распутство и необузданность. Дальнейшее описание борьбы плоти с Духом можно было бы считать подтверждением этой гипотезы, но в предыдущей аллгоритме Павел отождествляет рабство с Синайским Заветом и с плотью: те, кто живут по плоти, как Исаил, подобны сторонникам Синайского Завета. В рукописном окончании послания те, кто требуют обрезания, называются «хвляющимися плотью». Итак, Гал 5:13-6:10 предпочтительно толковать в смысле: атака на дела плоти — это продолжение атаки на дела Закона.

Люди, требующие обрезания и следования Закону, очевидно, нарушили отношения в общине галатов и привели к уменьшению любви в ней. В перечне дел плоти, приведенном Павлом, грехи нарушения отношений между людьми занимают первое место. Павел развивает идею противостояния плоти и Духа, чтобы объяснить, как христианам нужно относиться к Закону. Критика Закона продолжает занимать центральное место в сознании Павла (Гал 5:14, 18, 23; 6:2). Говоря, что ведомый Духом становится вне Закона (5:18), Павел утверждает, что жизнь под Законом — это жизнь в зависимости от желаний плоти, а дела плоти — результат жизни под Законом, вне руководства Духом. Жизнь в Духе приписит в качестве плода Дух, на которого нет Закона (5:23). Поскольку любовью наполняет Закон (5:14), делая его «законом Христовым» (6:2), именно Дух, а не Закон, имеет силу освобождать человека от страстей плоти.

4.4. Рукописное подведение итогов (Гал 6:11-18). Для греческого эпистолярного жанра характерно завершение письма кратким авторским рукописным изложением его содержания. В Гал мы встречаемся с этим, когда Павел повторяет и выводит на первый план основные темы послания: осуждение самозванцев (6:12-13), слова о верности Кресту Христа (6:14), с упоминанием изв Христа на теле Павла как знака этой верности

(6:17) и напоминание о том, что обрезание — ничто, а «новая тварь» — все (6:15). Затем следует первое благословение тем, кто «поступает по сему правилу», даже всему Израилю Божьему (6:16), второе благословение с обращением «братия» (*adelphoi*) и последнее «аминь» (6:18) — все это выражает уверенность Павла в том, что его требование стоять в свободе во Христе и поступать по Духу будет исполнено читателями послания — христианами.

См. также Авраам; Евангелие; Закон; Оправдание; Павла обращение и призвание; Противники апостолов; Святой Дух.

Библиография. W. Barclay, *The Letters to the Galatians and Ephesians* (DSB; rev. ed.; Edinburgh: St. Andrews, 1976); H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1979); F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); E. de W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1921); R. A. Cole, *The Epistle of Paul to the Galatians* (TNTC; rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1989); C. B. Cousar, *Galatians* (IntC; Atlanta: John Knox, 1982); J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (BNTC; Peabody, MA: Hendrickson, 1993); G. Ebeling, *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians* (Philadelphia: Fortress, 1985); R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1988); D. Guthrie, *Galatians* (NCB; London: Marshall, Morgan & Scott, 1973); G. W. Hansen, *Galatians* (IVPNTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994); J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (1st ed. 1865; repr., Grand Rapids: Zondervan, 1957); R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Dallas: Word, 1990); M. Luther, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (repr., Grand Rapids: Baker, 1979); J. G. Machen, *Machen's Notes on Galatians*, ed. J. H. Skilton (Nutley, NJ: P&R, 1977); J. L. Martyn, *Galatians* (AB; New York: Doubleday, 1997); S. McKnight, *Galatians* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 1995); W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (2d ed.; London: Hodder & Stoughton, 1900); H. N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1953); J. R. W. Stott, *The Message of Galatians* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1968); B. Witherington, *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); J. Ziesler, *Galatians* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993). J. M. G. Barclay, *Obedience to the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1988); B. H. Brinsmead, *Galatians as Dialogical Response to Opponents* (SBLDS 65; Chico, CA: Scholars Press, 1982); C. H. Buck, «The Date of Galatians», *JBL* 70 (1951) 113-22; J. W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles* (London: SPCK, 1975); J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1990); idem, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); G. W. Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSup 29;

Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989); R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (SBLDS 56; Chico, CA: Scholars Press, 1983); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. C. Gempf (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990); G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia: A Study in Early Christian Theology* (SNTSMS 35; Cambridge: Cambridge University Press, 1979); D. Lull, *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of Pneuma as Divine Power* (SBLDS 49; Chico, CA: Scholars Press, 1980); M. J. Mellink, «Galatia», *IDB* 2.336-38; S. Mitchell, «Population and Land in Roman Galatia», *ANRW* II.7.2.1053-81; W. Ramsay, *The Cities of St. Paul* (London: Hodder & Stoughton, 1907); idem, *St. Paul The Traveler and the Roman Citizen* (London: Hodder & Stoughton, 1896); R. K. Sherk, «Roman Galatia», *ANRW* II.7.2.954-1052; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

W. G. Hansen

ГАЛИЛЕЯ

Название «Галилея» происходит от еврейского «галиль» (область, район). Оно относится к самому северному, гористому региону Ханаана и Израиля. В древности Галилея отличалась густой и буйной растительностью, включая леса на горе Фавор: дуб, стиракс, теревинф, боярышник, дикая маслина, дикая смоковница, лавр благородный, мирт, канерсник, сумах, а также рожковое, земляничное и мастиковое дерево. Водилось там и много диких зверей: лис, зайцев, вепрей и козюль.

1. Топография.
2. История Галилеи от Ирода до конца II в. н.э.
3. Дороги.
4. Галилейская продукция.
5. Социальная структура и экономика.
6. Синагоги и ритуальная чистота.
7. Сепфорис как главный город Галилеи.

1. Топография

В топографическом плане Галилея делится на верхнюю и нижнюю, северную и южную территории. Условную разделительную линию можно прочертить с запада на восток примерно между Хоразимом и Акко-Птолемаидой. (В мишнаитском трактате «Шевинт» (9:9) встречается более сложное (тройственное) деление, основанное на аграрном принципе: «Галилея делится на Верхнюю Галилею, Нижнюю Галилею и (рифтовую) долину: от Кефар Ханании вверх, где не растут сикоморы, — Верхняя Галилея; от Кефар Ханании вниз, где растут сикоморы, — Нижняя Галилея; район Тивериады — долина». — Прим. ред.)

1.1. Рельеф. Верхняя Галилея представляет собой гористую местность, достигающую высоты приблизительно 1200 метров над уровнем моря. Строго говоря, ее формирует одна-единственная гора, называемая ныне Джармак (1208 м) на арабском и Мерон на еврейском языке (как именовалась она в библейские времена, нам не известно).

Нижняя Галилея достигает высоты приблизительно 600 метров над уровнем моря. Ее с востока на запад прорезают несколько долин, из которых особенно известны две. Первая из них — долина Бет-Нетофа, к северу от древнего Сепфориса. Вторая — Тиранская долина, к востоку от Бет-Нетофа, с Рогами Хаттина, погасшим вулканом в ее восточном конце. В юго-восточном углу нижней Галилеи выделяется гора Фавор (562 м). Согласно поздним (с IV в. н.э.) христианским легендам, именно на Фаворе преобразился Иисус (ср. Мк 9:2, Мф 17:1).

1.2. Климат. Среднегодовое количество осадков достигает приблизительно 1000 мм в год для Верхней Галилеи и 700 мм в год для Нижней Галилеи. Некоторые части Нижней Галилеи на западном берегу Галилейского озера редко получают 500 мм в год.

1.3. Границы. Природные границы всей Галилеи полагают Средиземное море на западе, Изреельская долина на юге и Галилейское (Тивериадское) море на востоке. К северу природных границ нет до глубокого ущелья реки Литани в Ливане. Политические границы на севере в разные времена были разными. В новозаветный период Галилея включала озеро Хуле в долине Хуле, избегая римскую Кадасу (ветхозаветный Кедес; см. Ис Нав 12:22; 19:37; 20:7; 21:32), потом шла к югу и западу, исключая прибрежные города Тир, Экдишну (ветхозаветный Ахзив; см. Ис Нав 19:29), Акко-Птолемаиду, Сикаменум (у горы Кармель) и Дор.

1.4. Озеро. Крупнейший резервуар пресных вод в Галилее (и Палестине вообще) — Галилейское море, в НЗ называемое также Тивериадским морем. Его длина составляет приблизительно 14,5 км, а ширина — 8 км. Большая часть деятельности Иисуса прошла возле его берегов.

2. История Галилеи от Ирода до конца II в. н.э.

Как свидетельствует археология, Галилея была одним из любимых мест обитания уже в глубочайшей древности (вследствие климата, благоприятного для сельского хозяйства, и богатых пастбищ). В пещерах возле Назарета нашли скелеты неандертальцев. Крупный «тел» Хирбет Керак на юго-западной оконечности Галилейского озера выдает следы ханаанейского присутствия уже в 2600 г. до н.э. Однако основную массу ханаанейских поселенцев в Галилею привела лишь так называемая «аморейская волна» (примерно с 2000 г. до н.э.). Среди галилейских городов этого времени — Мегиддо, Асор, Кедес и Акко. Впоследствии, в XV в. до н.э., когда фараон Тутмос II вторгся в Ханаан, он упомянул 14 покоренных им ханаанейских городов.

Согласно Ис Нав, когда ханаанейскую землю завоевали израильтяне, территория Галилеи досталась трем коленам. Асир занял старую территорию финикийцев. Неффалим к востоку от него включал такие города, как Кедес, а на северо-западном побережье Галилейского озера — Хиннереф. В ВЗ упомянуты более 40 городов Верхней и Нижней Галилеи. Особенно известны из них Ханнафон (Ис Нав 19:14), Рама (Ис Нав 19:36), Гафхер (Ис Нав 19:13, 4 Цар 14:25) и Асор (Ис Нав 11).

В 733/732 г. до н.э. ассирийский царь Тиглатпаласар (Фсглаффеласар) III полностью завоевал территорию Иуды и Израиля, включая Галилею. В дошедших до нас фрагментарных анналах Тиглатпаласара III перечислены 11 разрушенных им галилейских городов, включая Асор, Ханнафон и Мегиддо на западном конце Изреельской долины. Вся Галилея до Изреельской долины (и включая ее) превратилась в одну из ассирийских сатрапий. Она была известна как сатрапия Мегиддо (по имени города, который ассирийцы сочли крупнейшим в регионе). Впоследствии эта почти обезлюдившая провинция вошла в Вавилонскую империю, преемницу Ассирийской империи.

Резкий поворот к лучшему произошел в 539 г. до н.э., когда персидский царь Кир завоевал Вавилон и взял под контроль всю Вавилонскую империю. Согласно греческому историку Геродоту, вся «Палестина» (*Palaistinē*) вошла в Пятую сатрапию Персидской империи (*История* 3.86).

До маккавейского периода о Галилее почти ничего не слышно. (Под названием «Галила» Галилея, очевидно, упомянута в одном из папирусов Зепона (259 г. до н.э.). — *Прим. ред.*) Симон Маккавей осуществил поход в Галилею, чтобы защитить галилейских иудеев от язычников (1 Макк 5:14-23). Он эвакуировал в Иерусалим всех иудеев Галилеи и Арваты (164/163 г. до н.э.). В 144 г. до н.э. иудейский царь Ионафан Маккавей победил под галилейским Асором Деметрия I, селевкидского правителя Палестины. Ионафан преследовал сирийскую греческую армию до самой Кадасы и захватил ее лагерь (Флавий *Древн* 13.5.6-7 §§154 сл.). Однако после этой победы Ионафан не правил Галилеей; мы читаем лишь, что Иоанн Гиркан считал Галилею частью Иудейского царства до своей смерти в 135 г. до н.э. Иудейский царь Аристовул, правивший в 104-103 гг. до н.э., аннексировал территорию (Верхней) Галилеи (Флавий *Древн* 13.11.3 §§318-319). В правление Александра Янная (103-76 гг. до н.э.), брата Аристовула, контроль над Галилеей и Гауланитидой (за Иорданом и Галилейским озером) был упрочен.

В 64 г. до н.э. Галилея (как и вся Палестина) была завоевана римлянами во время их похода на Иерусалим. Границы Римской Галилеи (Галилеи новозаветных времен) в общих чертах были таковы. Восточная граница включала Галилейское море и озеро Хуле. Западные пределы до Средиземного моря не доходили; к западу лежали независимые греческие города Геба и Акко-Птолемаида (бывшая финикийская территория). К югу была большая Изреельская долина (теперь от Галилеи отделенная). Северная граница проходила в районе озера Хуле и не включала Кадасу.

В 55 г. до н.э. римский претор Габиний решил реформировать систему управления в провинции Палестина. Он разделил всю страну на пять округов, одним из которых стала Галилея. Административным центром Галилеи Габиний сделал Сепфорис (Флавий *Древн* 14.5.4 §91; *Война* 1.8.5 §170). Ирод, впоследствии известный как Ирод Великий, младший сын прокура-

тора Антипатра Идумеянина, появился на исторической арене именно как правитель Галилеи. Во время парфянского нашествия 40 г. до н.э. он бежал в Рим, и в декабре того же года *senatus consultum* объявил его «царем Иудеи». В качестве условия римский сенат потребовал от Ирода положить конец междоусобице и навести порядок.

Ирод вернулся в Галилею весной 39 г. до н.э., и эта территория стала ареной тяжелой гражданской войны между Иродом и Антигоном: последнего назначили царем Иудеи парфяне. Ирод захватил Сепфорис, сделав его своей главной северной резиденцией и разместив там гарнизон. К 37 г. до н.э. Ирод победил последних повстанцев у пещер Арбелы к северо-западу от Тивериады и консолидировал власть (Флавий *Древн* 14.5.4 §414; *Война* 1.16.2 §304).

Во время длительного царствования Ирода Галилея являлась одним из пяти округов, на которые было разделено его царство. Гражданскую администрацию Галилеи тогда формировали три-четыре топархии: Тивериада, Трахея (иначе известная как Магдала), Сепфорис и, возможно, Арава.

После смерти Ирода в 4 г. до н.э. некий Иуда Бен-Езекия подтолкнул к бунту некоторых жителей Сепфориса: возможно, он надеялся, что город, столь долго бывший Иродовой столицей, наконец обретет независимый статус (Флавий *Древн* 17.10.9 §289; *Война* 2.4.1 §56). Вместо этого римский легат Вар провел жестокую карательную акцию. Римские войска разрушили Сепфорис, его мужчины были убиты, а женщины и дети проданы в рабство. (Строго говоря, широкомасштабных археологических указаний на разрушение Сепфориса пока не найдено. На этом основании некоторые исследователи (например, Дж. Рид) предполагают, что Иосиф Флавий несколько преувеличивает разрушительные последствия так называемой «Войны Вара». — *Прим. ред.*)

Вскоре после этого Ирод Антипа, новый тетрарх, правивший Галилеей и Переей, двумя разными областями отцовского царства, восстановил Сепфорис уже как римский город. Он превратил его, согласно Флавию, в «украшение всей галилейской страны» (*Древн* 18.2.1 §27).

В раннехристианских преданиях об Иисусе фигурируют менее 10 галилейских городов. Из канонических Евангелий создается такая картина. Иисус вырос в Назарете. После омовения у Иоанна он переместил центр своей деятельности в Капернаум, на северо-западный берег Галилейского озера (см., например, Мк 1:2-28; 2:1-12). При этом Иисус посещал и другие поселения: Кану (Ин 2:1-11), Наин (в Изреельской долине; Лк 7:11-17), Пергесу (на восточном берегу Галилейского озера; Мф 8:28сл.), Вифсаиду (на территории Ирода Филиппа; Мк 8:22-26, Мф 11:21-24, Ин 1:44; 12:20-22), Хоразин (Мф 11:21 / Лк 10:13). Поразительный факт: Евангелия не упоминают о посещениях Иисусом Сепфориса и Тивериады. В обоих этих городах стояли дворцы Ирода Антипы, которого, согласно Лк 13:32, Иисус называл «лисой», и, возможно, Иисус старался избегать лишней кон-

фронтации с тетрархом. О Магдале мы знаем только как о месте, откуда родом была Мария Магдалина (см., например, Мк 15:40, 47; 16:1, 9).

Когда в 66 г. н.э. разразилась Первая Иудейская война против Рима, Галилея оказалась под командованием Иосифа (впоследствии известного как Иосиф Флавий). Римский военачальник Веспасиан, посланный императором Нероном, прошел маршем от Тира на юг к Акко-Птолемаиде и разместил там штаб. Оттуда он наносил удары по еврейским повстанцам вплоть до Сепфориса. Старейшины этого города встретили его в поле, объявили о своей верности Риму и ненависти к восстанию. Они даже попросили у Веспасиана гарнизон для защиты от своих более воинственных соседей (Флавий *Война* 3.2.4 §§30-34; *Vita* 74 §411). Иосиф с немногими сторонниками вошли в Иотапату (горную деревню примерно в 15 км к северу от Сепфориса). Веспасиан осаждал Иотапату на протяжении 47 дней, затем захватил ее, проявив при этом крайнюю жестокость. Обнаружив Иосифа, он арестовал его и спас для истории. После падения Тивериады и поражения еврейских повстанцев в генеральном сражении у Галилейского моря Веспасиан подчинил себе Галилею, и теперь ему оставалось лишь осадить Иерусалим, а затем и Масаду. В конечном итоге он смог подавить и эти два очага сопротивления.

После Первой Иудейской войны римляне включили Галилею в территорию новой независимой провинции, правитель которой, бывший претор, имел ранг сенатора. На развалинах Иерусалима римляне расположили X Легион, *Fretensis* («Сокрушительный»). Веспасиан даровал Сепфорису статус «полиса» за то, что тот во время восстания хранил мир, и Сепфорису также была передана топархия Аравы. Тем самым территория, входившая в юрисдикцию города, увеличилась в два раза.

В восстании Бар-Кохбы (131-135 гг. н.э.) Галилея почти не участвовала. Бар-Кохба пытался привлечь галилеян на свою сторону, но, видимо, память о событиях Первой Иудейской войны была еще слишком жива, и они, в основном, отказались. Археологи обнаружили туннели, в которых иудеи прятались во время восстания. После поражения восстания Сепфорис был переименован в Диокесарию (см. Иерон *Ономастикон* 17.14).

3. Дороги

В Галилее существовала развитая сеть дорог. Основные дороги в Нижней Галилее:

1. Акко-Птолемаида — Сепфорис — Тивериада. Найдено 9 путевых вех II века н.э. и более позднего времени;
2. Тивериада — западное побережье Галилейского озера — Скифополь / Бет-Шеан. Найдено 9 путевых вех;
3. Скифополь / Бет-Шеан — Хирбет-Лаид (современное название) — Легио / Каперкотани (запад Изреельской долины). Важная дорога II века. Найдено не менее 15 римских путевых вех;
4. Легио / Каперкотани — Акко-Птолемаида. Важная римская дорога II века. Найдено 7 римских путевых вех;

5. Вифсаида / Юлия – Акко-Птолемаида. Еще одна важная римская дорога.

В галилейской торговле играли роль и другие дороги, оставшиеся еще со времен Объединенной Монархии. Одна из них проходила вдоль побережья: Иокнеам – Акко-Птолемаида – Ахзив – Тир. Внутри самой Галилеи была важна дорога: гора Фавор – Кефар-Хиттайя – Галилейское озеро – Геннисарет (и далее к северу). В Верхней Галилее мы находим семь дорог, большинство которых идут в направлении восток–запад. Из них очень важна, например, следующая: Акко-Птолемаида – Тель-Кейсан – западный край долины Бет-Нетофа. Часть ее представляет собой важный римский путь из Акко-Птолемаиды в Сепфорис. Иными словами, для перемещения людей и доставки товаров по этой территории римляне использовали старые пути.

От западного края долины Бет-Нетофа можно было пройти дорогой на восток к Риммону, а оттуда – на юго-восток к южной оконечности Галилейского озера. Примерно в 6 км к востоку от Риммона дорога делала развилку: один путь уходил на север к Кефар-Хиттайе, а другой – на восток к озеру.

4. Галилейская продукция

Торговая сеть делала возможным специализацию многих населенных пунктов по какому-то одному виду продукции.

Текстильные изделия. Судя по литературным и археологическим данным, их производили в первую очередь Шихин и Кефар-Ханания, а также Нахф (если пользоваться современными названиями).

Пшеница. Здесь особенно значимой была Арбельская долина, а значит, деревня Арбела и Кефар-Хиттайя («Деревня Пшеницы», примерно в 5 км к западу и чуть-чуть к востоку от Арбелы). Также важны Хуккок (ок. 10 км к западу от Капернаума) и город Хоразин (ок. 3 км к северо-западу от Капернаума). Иерусалимский Талмуд упоминает также пшеницу из Сепфориса и Тивериады (И. Т. *Бава Кама* 6d). Это может быть указанием на то, что упомянутые города были центральными рынками пшеницы.

Как свидетельствуют литературные и археологические данные, сельскохозяйственная продукция в Галилее включала фиги, гранаты, маслины, лен, ячмень, рыбу (свежую, соленую и сушеную), травы (пряные, кухонные), зеленые овощи, а также продукты, которые давали овцы и козы. Существовала и готовая продукция: ткани, одежда, красочные материалы, плетеные изделия, мебель, благовония.

Вино. На многих вершинах галилейских холмов найдены прессы для вина. Производство, хранение и поставка вина были одной из самых важных отраслей экономики Галилеи. Нам известны названия не менее семи населенных пунктов, связанных с этой отраслью: Сепфорис, Тивериада, Кефар-Соган, Салиамин, Акхабарон, Бет-Шеарим и Геннисарет (Флавий *Война* 3.3.3 §45; 3.10.8 §519; *М. Менахот* 8:6; *И. Т. Мегилла* 72d; *М. Кетубот* 4:4 [*Салмин*]; *В. Т. Авота Зара* 30a [*Акхабарон*]). Кроме того, название долины Бет-Ха-Керем («Дом

Винограда») и деревни Бет-Ха-Керем также указывает, что производство вина было в тех местах главной промышленной отраслью.

В Хефзибе (долина Бет-Шеан) археологи обнаружили ряд греческих документов, отражающих переписку Антиоха III Великого (223–187 гг. до н.э.), селевкидского греческого властителя, с неким Птолемайосом, управителем большого земельного надела под Бет-Шеаном. Птолемайос был если не де-юре, то де-факто владельцем этого надела, который включал ряд деревень. Такого рода землевладение, возможно, предполагается у Иосифа Флавия и в Новом Завете. Стоит, впрочем, оговориться, что Ирод Великий не жаловал крупных землевладельцев.

Археологические раскопки показывают, что галилейский пейзаж усеивали крупные и мелкие жилые дома на фермах. В самарийском Хирбет-Бураке (сопоставимом с городами аналогичного размера в Галилее) 70 семей обрабатывали примерно 180 гектаров земли. Отсюда получается примерно 2,6 гектара на семью. Не исключено, что некоторые наделы были столь маленькими, что могли прокормить семью только часть года. Поэтому их владельцы должны были наниматься в услужение к более богатым собственникам.

5. Социальная структура и экономика

Не следует упускать из виду, что многие вещи (особенно ткани и одежду) производили женщины дома своими руками: они ткали, шили, пряли и красили. У нас есть литературные и археологические свидетельства самых различных видов экономической деятельности. Здесь и производство гончарных изделий, сосудов каменных (для ритуальной чистоты) и стеклянных, и производство тканей и одежды. Активно трудились плотники и каменщики. Было развито рыболовство (а также сушение и засолка рыбы). По Галилее передвигались торговые караваны, а по Галилейскому озеру суда перевозили товары. Мы находим также держателей лавок и таверн, земледельцев, банкиров, и меняй; работали суды – с судьями, судебными исполнителями и стражей.

По-видимому, социальная структура строилась, преимущественно исходя из достатка людей и их статуса при рождении.

Верхние слои общества

К верхним слоям относилась лишь крайне незначительная часть населения, элита («богачи», *plousias*, Мк 12:16–21), часто составлявшая военно-бюрократический аппарат Ирода. Сюда же входят крупные землевладельцы-абсентинисты (*kyrios*, Мк 12:1–12/Мф 21:33–46), помещики (*kyrios*, Мф 25:14–30), крупные импортеры/экспортеры или купцы (*emporos*, Мф 13:45–46), начальники сборщиков налогов (*architektonēs*, Лк 19:1–10) и судьи (*kritēs*, Мф 5:25).

Средние слои общества

К средним слоям общества относилась значительно большая часть населения, чем к верхним слоям. В данный социум входили: профессиональные писцы

(*grammateus*, Мф 2:4), учителя (*didaskalos*, Мф 8:19), законники (*nomikos*, Мф 22:34-40), мастеровые, каменщики, плотники или бондари (*tekton*, Мф 13:55), лавочники, банкиры или менялы (*trapezitēs*, Мф 25:27), рыболовы (*halieus*, Мф 4:18-22), сборщики налогов (*telonēs*, Лк 18:9-14), управляющие (*epitropos*, Мф 20:1-16; хозяин виноградника зовет своего *epitropos*, — должность, возможно, аналогичная *oikonomos* в Лк 16:1-8), кредиторы (*daneistēs*, Лк 7:41-43), хозяин/управитель дома (*oikodespotēs/oikonomos*, Лк 12:42-46; 16:1-8), кузнецы, медники, золотых дел мастера. Исходя из других источников, в этот перечень, видимо, можно включить караванщиков, корабейников, угольщиков, кожевников, дубильщиков, солдат, целителей, экзорцистов, врачей, травников и актеров.

Нижние слои общества

К ним относились: земледельцы, хозяйствовавшие на арендованных землях (*geōrgos*, Мк 12:1/Мф 21:33-41), подеишники (*misthios*, Лк 15:11-32 [ст. 17, 19, 21]), сельскохозяйственные рабочие, жнецы (*theisistēs*, Мф 13:24-30), сторожа в тюрьмах (*hypēretēs*, Мф 5:25), пастухи овец и коз (*poitēs*, Мф 9:36), рабы-отроки (*pais*, Лк 12:35-48, Мф 24:45-51; в Мк не упоминается; ср. Лк 15:11-32, где старший брат спрашивает у одного из таких отроков о происхождении), рабы (*doulos*, см., например, Мф 13:24-30), нищие (*ptisailēs*, Ин 9:8), воры (*kleptēs*, Ин 12:6), прокаженные (*lepros*), бедняки (*ptōchos*, безработный [?], Лк 14:16-24, Мф 22:1-14), проститутки (*pornē*, Мф 21:31-32), бунтовщики или разбойники (*lēstēs*, Мф 27:38). (Читателю стоит иметь в виду, что вопрос о социальном статусе представителей тех или иных профессий в науке не решен. Многие исследователи разрабатывают типологию, предложенную Герхардом Ленским. Эта модель делит аграрное общество на верхние и нижние слои, практически отрицая существование среднего класса. Соответственно, высшие слои выглядят так (по убывающей): правитель, правящий класс (ок. одного процента населения), военно-бюрократический аппарат (ок. пяти процентов населения), торговцы, жрецы. Нижние слои: крестьяне (подавляющее большинство населения), ремесленники, «деградированный» класс, «лишние люди». — Прим. ред.)

6. Синагоги и ритуальная чистота

Старые описания Галилеи как территории преимущественно языческой (см., например, Ис 9:1 — «Галилея языческая») или неортодоксальной в плане иудаизма можно считать ошибочными. Архитектура зданий была примерно такой же, как и в других местах Римской империи, однако это само по себе не означает распространности язычества.

Общественные здания и прочие строения в Сепфорисе и Тивериаде, не говоря уже о Тарихее/Магдале, можно рассматривать как атрибуты римского владычества и процесса эллинизации. Сюда входили базилики, театры, амфитеатры, цирки, ипподромы, городские ворота, форумы, агора и т.п. Фасады своих зданий галилеяне украшали каменными горельефами. Барельефные украшения в виде узоров и цветов,

характерные для Второго Храма, пока в Нижней Галилее не найдены. Это выдает культурное влияние на Галилею со стороны других частей Римской империи, но не подразумевает выраженной ассимиляции или эллинизации.

Несколько найденных зданий отождествлены как синагоги. Они находятся в Капернауме (под белой известняковой синагогой) и в Магдале. За пределами Галилеи другие синагоги I века найдены в Гамале, Макаде, Иродиуме, а также в Иродовом дворце в Иерихоне. Кроме этого, известны еще около 20 галилейских синагог, датируемых временем от середины III века. Эти здания I и III веков имеют одну постоянную архитектурную особенность: между скамьями напротив стен и центральным местом для молитвы помещается ряд колонн.

Римляне часто поменяли ряд колонн за спинами зрителей или участников зрелищных мероприятий в *bouleutērion*, *ecclesiastērion* или даже на сцене театра. Возможно, синагогальные здания до какой-то степени отражают архитектуру Иерусалимского Храма. Как сообщает Иосиф Флавий, внутренние дворы Храма были украшены колоннадами или галереями. Двор Женщин, Двор Израиля и Двор Священников отличала эта особенность (Флавий *Война* 5.5.2 §200). Однако мы не находим ее в самарянских синагогах.

Стоит отметить два важных признака иудейской идентичности в Галилее:

«Микваот» (бассейны для ритуального омовения). Найдены в Сепфорисе, Иотапате, Хирбет-Шема, Мероне и других галилейских населенных пунктах. Археологи обычно датируют их периодом I в. до н.э. — I в. н.э.

Каменные сосуды (предназначенные для ритуального очищения и лишь внешне напоминающие мраморные сосуды, хорошо известные в римском мире, они упоминаются в Ин 2:6). Найдены не менее чем в 65 населенных пунктах Древней Палестины. Как минимум четырнадцать из них обнаружены в таких населенных пунктах Верхней и Нижней Галилеи, как Гуп-Халав, Набретейн, Мерон, Кефар Ханания, Капернаум, Иудефат, Ибелин, Кефар-Кенна, Сепфорис, Рейна, Назарет, Вифлеем (галилейский), Мигдаль-Ха-Эмек и Тивериада. Под деревней Рейна (в 6 км к северу от Назарета) найдено и место производства таких сосудов. (Современные ученые часто указывают на два дополнительных свидетельства иудейской идентичности. Одно из них — находка в Галилее специфически иудейских гробниц типа «кохим» с оссуариями. Другое — почти полное отсутствие свинных костей: Тора запрещает есть свинину (Лев 11:7), тогда как в Древней Греции и Древнем Риме свиноводство было важной отраслью сельского хозяйства. Следует, однако, иметь в виду, что вопрос об этих четырех признаках иудейской идентичности в науке окончательно не решен (данная словарная статья предлагает лишь одну из существующих точек зрения). Например, нет уверенности, что все найденные бассейны, отождествленные как «микваот», действительно являются таковыми (Eshel); более того, само присутствие «микваот» может выдавать именно разнообразную, а не

гомогенную, в этническом плане территорию (Sawicki). Табу на свиней существовало не только в иудаизме, но и, например, в популярном культе богини плодородия Атаргатис в Сирии (см. Лукиан Самосатский *О сирийской богине* 54). По мнению Б. Мэка, Галилея была глубоко эллинизированным и космополитическим регионом. Р. Фанк говорит о Галилее как о территории «полуязыческой». — *Прим. ред.*)

Два галилейских города (Сепфорис и Тивериада) чеканили собственную монету. На монетах города Тивериада практически с самого начала чеканки изображали портрет императора Тиберия. Между тем монеты Ирода Антипы, этнарха Галилеи и Перси, а также городские монеты Сепфориса и Тивериады, отчеканенные Антипой, не содержат на обратной стороне изображения правителя (Rosenberger, III, 60; Meshorer, 1982, 35-41, 242-243, 279, pl. 6; Meshorer, 1990-1991, 108, pl. 25).

7. Сепфорис как главный город Галилеи

Сепфорис был известен как важный, укрупнившийся за каменными стенами город еще с первого года правления Александра Янная, когда Птолемей Лафур из Египта безуспешно осадил его в субботу (106 г. до н.э.; Флавий *Древн.* 13.12.5 §338). Судя по тому, что Птолемей осуществил нападение в субботу, он считал жителей Сепфориса иудеями. Как показывают археологические раскопки, в позднееллинистический период Сепфорис был весьма крупным, благоустроенным городом. Дома II в. до н.э. — I в. н.э. содержат миквы под полом, что говорит о принадлежности их обитателей к иудаизму. О том же говорят найденные фрагменты каменных сосудов (см. выше). Некоторые дома в Сепфорисе представляли собой виллы (очевидно, богатых землевладельцев или купцов). В богатых домах I века мы находим белые мозаичные полы.

Раскопки в гражданской базилике в восточной части города на пересечении *Cardo Maximus* и *Decimatus* показывают, что базилика была выстроена в спешке, на фундаменте разрушенного здания. По мнению археологов, они нашли свидетельство приказа Ирода Антипы восстановить Сепфорис, перестроив его по римскому образцу.

Особого упоминания заслуживает сепфорисский театр — достаточно вместительный, приблизительно на 4000 зрителей (как и театр в столичной Кесарии!). Среди археологов идут дебаты о том, когда он был построен. Без сомнения, это I век н.э. Строительство театра может относиться ко времени правления Ирода Антипы, хотя некоторые исследователи предлагают более позднюю датировку (конец I века).

Интересные результаты дали также раскопки улиц, мощенных известняком. Судя по всему, незадолго до 134 г. н.э. городской совет вымостил *Cardo Maximus* и *Decimatus* в римском стиле (возможно, в честь императора Адриана).

Поразительна система водоснабжения Сепфориса. С Сепфорисом в этом плане может сравниться лишь Авила (город в Декаполисе за Иорданом). Ранний римский акведук вел в город воду из деревни, расположенной

приблизительно в 5 км от него. Акведук был снабжен огромным подземным резервуаром и бассейном (типичным для Иродианских водопроводов). Один поздний иудейский раввинистический текст упоминает о «колесах Сепфориса» (*Кохелет Рабба* 12:6), в чем обычно усматривают намек на водяные колеса.

Даже в I в. н.э. Сепфорис производил далеко не все из того, что потребляли его жители. Вино, масло и другие сельскохозяйственные продукты привозились туда из окрестностей. При этом некоторые земледельцы, обрабатывавшие близлежащие поля, очевидно, жили в пределах городских стен.

В какой-то момент после разрушения Иерусалима в 70 году н.э. в Сепфорисе поселилась священническая семья Иедаи. В то же время 23 священнические семьи нашли пристанище в других галилейских городах и деревнях, включая Назарет. (Вопрос о пребывании священников в Галилее достаточно запутан. Как показал Стюарт Миллер, первые четкие ассоциации семьи Иедаи с Сепфорисом относятся лишь к IV в. н.э. (см. *И. Т. Таанит* 4.68d, высказывание р. Берахи). Поэтому выстроить хронологию очень трудно. — *Прим. ред.*)

На монетах, отчеканенных в Сепфорисе в 67 г. н.э., название города выглядит следующим образом: ΕΙΡΗΝΟΡΟΑΙ ΝΕΡΩΝΙΑΣ ΣΕΠΦΩΣ. Слово «Иренополь» («Город мира») как бы заявляло о пацифистской позиции жителей по отношению к разразившемуся антиримскому восстанию. Слово «Нерониас» указывало на верность города императору Нерону и Риму.

На монетах, отчеканенных в Сепфорисе в правление Траяна (98-117 гг. н.э.), его жители именуются по-гречески ΣΕΠΦΩΡΗΝΩΝ. Это означает, что на греческом языке название города выглядело как ΣΕΠΦΩΡΙΣ, что согласуется с данными Иосифа Флавия. На обратной стороне монет указывалось, что Траян даровал городу один из своих титулов — ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡΙΣ (Аутократорис). По информации же Иосифа Флавия, Аутократорисом назвал город Ирод Антипа (Флавий *Древн.* 18.2.1 §27).

После Адриана город был переименован в Диокесарию (ΔΙΟΚΑΙΣΑΡΕΑ), — название, которое появляется и на путевых вехах. Полное имя города, как оно звучало на монетах со времен императора Каракаллы, — ΔΙΟΚΑΙΣΑΡΕΑ (Ι)ΕΡΑ ΑΣΥΛ(ΟΣ) ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΟΣ (Диокесария священная, [город] убежища и автономный). Такое наименование, очевидно, было политическим актом городского совета в честь Адриана, который принял титул *Divi* (или Зевс), появившийся на его монетах с 117 г. н.э. Эти три титула (Священный Город, Город Убежища, Автономный) имели также четыре других города: Дора (на побережье) и три города Декаполиса (Авила, Гадара, Капитолия).

Диокесария — название, которое мы встречаем в греческой литературе, созданной римлянами и христианами во времена поздней Римской империи. Интересно, что оно отсутствует у известных нам арабских историков, которые предпочитают имя «Саффурийе». Последний факт наводит на мысль, что это местное галилейское имя среди людей, говоривших на арамейском

языке, по-прежнему было в ходу, несмотря на наличие официального названия.

Во II в. н.э. Сепфорис превратился в крупный иудейский интеллектуальный центр. И именно здесь в начале III в. н.э. Иуда ха-Наси завершил кодификацию устного закона, Мишны устного закона (см. И. Т. Кулаш 9.4, 32b).

См. также Экономика Палестины.

Библиография. D. A. Dorsey, *The Roads and Highways of Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991); D. R. Edwards and C. T. McCollough, eds., *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Greco-Roman and Byzantine Periods* (SFSHJ; Atlanta: Scholars Press, 1997); D. A. Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land Is Mine* (SBEC 20; Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1991); S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism* (Edinburgh: T & T Clark, 1998 [1980]); B. Golomb and Y. Kedar, «Ancient Agriculture in the Galilee Mountains», *IEJ* 21 (1971) 136-40; M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212* (Totowa, NJ: Rowman & Allanfield, 1983); K. C. Hanson and D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis: Fortress, 1998); R. A. Horsley, *Archaeology, History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996); idem, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995); W. H. Landau, «A Greek Inscription Found Near Hefzibah», *IEJ* 11 (1961) 54-70; L. I. Levine, ed., *The Galilee in Late Antiquity* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992); R. M. Nagy et al., eds., *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture* (Raleigh, NC: North Carolina Museum of Art, 1996); J. F. Strange, «The Art and Archaeology of Ancient Judaism», in *Judaism in Late Antiquity*, pt. 1: *The Literary and Archaeological Sources* (HOS; Leiden: E. J. Brill, 1995) 64-114, illustrated; idem, «First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts», in *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Greco-Roman and Byzantine Periods*, ed. D. R. Edwards and C. T. McCollough (SFSHJ; Atlanta: Scholars Press, 1997) 39-48; idem, «Six Campaigns at Sepphoris: The University of South Florida Excavations, 1983-89», in *The Galilee in Late Antiquity*, ed. L. I. Levine (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992) 339-55; Y. Tsafrir, L. Di Segni and J. Green, *Tabula Imperii Romani: Iudaea, Palestina: Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. Maps and Gazetteer* (Union Académique Internationale; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1993).

J. F. Strange

ГЕРМЕТИЗМ

Герметизм тесно связан с *Hermetica*, герметической литературой. Эта литература, включающая астрологические, магические, философские и религиозные материалы, дошла до нас в очень поздних рукописях (XIV в. и позже), но, по мнению ученых, она во многом

отражает гораздо более древние (в том числе новозаветных времен) традиции.

1. Герметическая литература.
2. Герметизм, Новый Завет и раннее христианство.
3. Герметическая и еврейская литература.

1. Герметическая литература

1.1. Дефиниция и истоки. Герметическая литература — это литература, которая заявляет о своей опоре на авторитет Гермеса Трисмегиста («Тридцативеличайшего»), также отождествляемого с египетским Тотом, который, в свою очередь, отождествлялся с греческим Асклепием. Интерес к этим текстам в античности был глубоким и широко распространенным. «Книги Гермеса... были в Римской империи широко в ходу. Их доктрина отражала и сочетала литературный и религиозный ориентализм римского мира с его жадной тайных знаний» (Fowden, 213). В последующие века эта литература не утратила притягательности. Более того, в эпоху Возрождения она пережила новый взлет популярности (см. Yates).

Содержание этих текстов отличается разнообразием, а их мифологические истоки — многосторонностью. В византийский период, когда герметическая литература изучалась особенно серьезно, возникло мнение, что «существовало два Гермеса. Первый из них, Тот, выгравировал священные тексты на стелах в виде иероглифов. Второй Гермес, Трисмегист, — сын Агатадаймона и отец [египетского бога] Тата. После потопа он перенес выгравированные тексты в книги, которые впоследствии были переведены с египетского языка на греческий» (Copenhaver, xvi). Однако, несмотря на прямые утверждения источников о египетских истоках, большую часть XX в. ученые считали *Hermetica* греческой по происхождению, с «очень немногими египетскими элементами, если не считать персонажей» (Nock, 1, v). То было преимущественно следствием колоссального влияния А.-Ж. Фестюжьера и А. Д. Нока (см. Festugière, 1949–1954 и многочисленные статьи в Nock): подготовленные ими критическое издание и французский перевод герметического корпуса (см. ниже) задавали тон в науке на протяжении десятилетий, да и теперь сохраняют определенное влияние, которое не стоит недооценивать.

Старую теорию Райценштайна (1904), что герметические тексты не только кажутся египетскими по происхождению, но и являются таковыми, некогда сбрасывали со счета как «египтоманию» (Zielinski). Между тем в настоящее время уже многие исследователи говорят об эллинистическом или греко-египетском контексте герметической литературы. Падению прежнего научного консенсуса во многом способствовали два фактора.

1) В кодексе VI из документов Наг-Хаммади (см. Пюстицизм) обнаружено несколько герметических текстов. Таким образом, оказалось, что герметические тексты присутствовали в Египте в достаточно ранний период, причем присутствовали на египетском языке.

2) Были найдены свидетельства почитания в эллинистическом Египте Тота/Гермеса (см. Ray; Copenhaver, xiii-xvi).

В целом, хотя свидетельства в пользу «египетской гипотезы» накапливались с 1949 г., именно находка рукописей Наг-Хаммади положила конец господству «греческой гипотезы». Впрочем, и здесь не обошлось без перегибов. Например, ценная французская работа Жака-Пьера Маэ *Гермес в Верхнем Египте: герметические тексты из Наг-Хаммади и их греческие и латинские параллели* (1978–1982) склонна к крайностям того же плана, которые отличали греческую парадигму. В ней излишне односторонне акцентируется египетский контекст.

Серьезного внимания заслуживает авторитетная работа Гарта Фаудена *Египетский Гермес: исторический подход к позднему языческому уму* (1986). Фауден призывает остерегаться крайностей как Фестюжера, так и Маэ: «Мы имеем дело с синкретической культурой, элементы которой трудно разграничить» (68).

1.2. Собрания и тексты. Герметическая литература доступна современному читателю в семи различных местах.

1) 17 греческих трактатов *Corpus Hermetica*. В своей нынешней форме отдельные трактаты, вероятно, датируются приблизительно II–IV вв. н.э. Однако, как показал Маэ, истоки их могут быть более ранними.

2) Латинский «Асклепий» (видимо, IV в. н.э.).

3) Коптские герметические тексты из кодекса VI Наг-Хаммади: «Рассуждение о восьмерке и девятке» (VI.6), «Молитва Благодарения» (VI.7), «Заметка писца» (VI.7a), «Асклепий 21-29» (VI.8). Датировка — IV в. н.э.

4) Армянский текст «Определения Гермеса Трисмегиста Асклепию». Создан, возможно, в VI в. н.э., хотя Маэ дает гораздо более раннюю датировку (I в. до н.э.).

5) 40 герметических текстов и фрагментов из «Антологии» Иоанна Стобея (начало VI в. н.э.).

6) Множество греческих и демотических магических папирусов.

7) Папирусные фрагменты Венской коллекции (P.Vindob. Graecae 29456 recto и 29828 recto). Самая ранняя возможная датировка — конец II в. н.э.

Стандартные греческие и латинские тексты по *Corpus Hermetica*, «Асклепию» и отрывкам из Стобея (наряду с греческими фрагментами) содержатся в четырехтомном издании Нока — Фестюжера 1946–1954 г. (см. теперь 3-е изд., 1972 г.). Там же можно найти французский перевод этих документов.

Впоследствии появились и английские переводы. Широко доступен перевод Брайана Копенхавера *Corpus Hermetica* и «Асклепия» (1992). Существуют также английские издания текстов Наг-Хаммади (Robinson), греческих и демотических магических папирусов (Betz).

1.3. Теоретический и технический герметизм. Один из самых актуальных научных споров среди исследователей герметической литературы касается соотношения между герметизмом теоретическим (философским) и герметизмом техническим (популярным). В известных нам трактатах *Corpus Hermetica* мало магических, астрологических, алхимических, да и вообще «окультиных» особенностей. «Вместо этого там рассматриваются богословские, а в некотором смысле и философские вопросы: тексты открывают человеку знание об истоках,

природе и нравственных свойствах божественного, человеческого и материального бытия, чтобы человек мог использовать это знание для своего спасения»; эта же «смесь богословия, космогонии, антропологии, этики, сотериологии и эсхатологии» отличает прочую известную герметическую литературу, за исключением магических папирусов (Copenhaver, xxxii–xxxiii). Это широкое тематическое единство привело к возникновению понятия «теоретический» герметизм (который противостоит давней традиции герметических текстов, сосредоточенных преимущественно на астрологии, дивинации, магии и алхимии; см. перечень в Copenhaver, xxxiii–xxxvi). По мнению Фаудена, оба вида герметических текстов, при всей разности подходов, обращаются к одним и тем же проблемам. Соответственно, для обозначения второго жанра он предпочитает термин «технический герметизм» (Fowden, 14, 140–141, 161–213).

2. Герметизм, Новый Завет и раннее христианство

В 1935 г. Чарльз Гарольд Додд выпустил книгу *Библия и греки*, а спустя 18 лет — *Интерпретацию четвертого Евангелия*. Обе работы уделяли большое внимание взаимосвязи между герметической литературой и Септуагинтой, другими текстами эллинистического иудаизма и НЗ. Занимались этим вопросом и другие исследователи, хотя их интересовало в основном влияние герметизма на гностицизм, а также христианское и иудейское влияние на герметизм.

3. Герметическая и еврейская литература

Маловероятно, что герметизм (по крайней мере, каким мы его знаем) оказал заметное влияние на ранний иудаизм. Однако сравнивать их весьма продуктивно.

1) В эллинистический период иудаизм столкнулся с целым рядом вызовов в результате взаимодействия с эллинистическими культурами и царствами. Эти вызовы (культурные, экономические, военные и особенно религиозные) породили самые разные отклики. Свидетельством этих откликов является прежде всего еврейская литература данного времени, написанная на греческом языке (например, Иосиф Флавий, Филон Александрийский, [Псевдо-]Евподем, *Посл. Арист.*) или переведенная на греческий язык (особенно Септуагинта, но также и многие ветхозаветные псевдоэпиграфы, впоследствии сохранившиеся для истории именно в греческом переводе), или даже, хоть и не написанная на греческом языке, но активно взаимодействующая с тенденциями эллинистической культуры (например, кумранские тексты). Не приходится удивляться тому, что современные ученые много спорят о влиянии эллинизма на иудаизм. К сожалению, однако, пока мало внимания уделялось тому, как *другие* восточные культуры взаимодействовали с эллинизмом. Просто поразительно сравнивать историю научных споров о «контексте» (*background*) еврейской литературы и раннего христианства с теми крайностями (греческое и египетское), которые мы наблюдали выше в обзоре работ по герметизму. Сейчас исследователи вроде бы постепенно приходят к мысли, что понять герметические тексты можно лишь

как комбинацию двух элементов (своего рода «эллинистическое египтианство»). Данная тенденция имеет очевидные параллели в изучении раннего иудаизма и раннего христианства.

2) Можно привести даже более интересное сравнение. Многие современные новозаветники относительно индифферентны к неиудейскому контексту раннего христианства. Однако не будем забывать: иудаизм эллинистического и греко-римского периодов развивался именно в этой сложной игре культур, и именно в этой многообразной культурной среде возникло и развивалось христианство. И хотя раннее христианство взаимодействовало со многими религиями греко-римского мира, все же египетские культы в Римской империи преобладали, и, помимо них, в самом Риме было не так уж много восточных культов. Пусть даже известная нам герметическая литература относится к несколько более позднему времени, это несколько не умаляет ее ценность как остатка культурной смеси — смеси, чем-то похожей на иудаизм, из которого выросло христианство.

См. также Гностицизм; Магические папирусы; Религия греко-римская; Философия.

Библиография. Н. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, 1: *The Texts* (2nd ed.; Chicago: University of Chicago Press, 1992); B. P. Copenhagen, *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); C. H. Dodd, *The Greeks and the Bible* (London: Hodder & Stoughton, 1935); idem, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953); A.-J. Festugière, *Hermetisme et mystique paienne* (Paris: Aubier-Montaigne, 1967); idem, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (4 vols.; Paris: Gabalda, 1949–54); G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte: les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes 3, 7; Quebec: Presses de l'Université Laval, 1978–82); A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1972); A. D. Nock and A.-J. Festugière, *Corpus hermeticum* (Collection des universités de France; Paris: Les Belles Lettres, 1946–54); J. D. Ray, *The Archive of Hor* (Excavations at North Saqqara: Documentary Series 1; Texts from Excavations 2; London: Egypt Exploration Society, 1976); R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig: Teubner, 1904); J. M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (3d ed.; Leiden: E. J. Brill, 1988); W. Scott, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistos* (Oxford: Clarendon Press, 1924–36); F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Frances Yates selected works 2; London: Routledge, 1999 [1964]); T. Zielinski, *Hermès und die Hermetik* (Archiv für Religionswissenschaft 8.3-4; Leipzig: Teubner, 1905–6).

B. W. R. Pearson

ГИМНЫ

ПАВЕЛ

Церкви, основанные Павлом, упоминания о которых мы находим на страницах Нового Завета, состояли из верующих мужчин и женщин, для которых служение Богу было частью жизни. Это очевидно из утверждений Павла в его посланиях (особенно в 1 Кор 10-14), содержащих аллюзии на особый аспект христианского культа, а именно — религиозные песнопения. При этом необходимо отметить, что гимны, посвященные Богу или богам, были широко распространены как в иудейской традиции, так и в религиозной культуре Греко-римского мира.

1. Гимнографический контекст.
2. Гимны в Павловых трудах.
3. Классификация и функция гимнов.

1. Гимнографический контекст

Гимны и песни, содержащиеся в новозаветных посланиях, как правило, представляют собой контекст некоторых эпизодов, поэтому их необходимо рассматривать в рамках библейской дисциплины, посвященной изучению формы посланий. Однако, помимо очевидных аллюзий на христианские гимны в 1 Кор 14:26; Кол 3:16; Еф 5:19-20, послания содержат несколько заслуживающих внимания элементов, отношение которых к гимнам можно вывести логически.

Во-первых, иудейское происхождение церкви определило неизбежность того, что первые последователи воскресшего Господа Иисуса, иудеи по происхождению и традиции, сформировавшие ядро иерусалимской церкви, пожелали совершать отправление религиозных культов в той форме, к которой они привыкли, включавшей религиозные песнопения. На основании этого факта можно сделать предположение, что в богослужении иудеохристиан сохранились мессианские псалмы, которые фрагментарно представлены в Рим 11:33-36, а также вероятные отрывки из молитв в Рим 1:3-4 (см. 1 Тим 1:17; 6:15-16).

Далее, по мере того как Слово распространялось в греко-римском мире, в церковь входили новообращенные языческого происхождения, привыкшие воспевать гимны греко-римской религии. Существуют некоторые незначительные соответствия между литературной формой и языком языческих и христианских гимнов (см. Norden), но на уровне богословского содержания и устремлений, воспевавших их людей, между ними существуют значительные различия. Эти различия обусловлены тем, как в христианских писаниях формулируется обращение к Богу, чья природа как любящего и преданного Отца познается в Иисусе Христе (наиболее схожие ассоциации мы находим в Гимне Зевсу Клеанфа, однако они сводятся на нет определением Зевса как отца богов и людей без личной судьбы), и четком определении, что Богом и Отцом Иисуса Христа является Бог, который влияет на историю.

Большинство новозаветных гимнов основаны на ветхозаветной традиции вероисповедальческих

утверждений (например, Втор 26:5-8, Псалм 105), в которых прославляются могущественные деяния Бога в истории спасения (см. Bradshaw). Языческие молитвы в основном носят характер самоконцентрации и эгоцентризма (хорошим примером подобной молитвы является Гимн Серапису у Аристида, в ней содержатся некоторые возвышенные мысли, однако не отражена личная вера (Delling, 114; Festugiere, 99)). Гимны из Нового Завета значительно отличаются от языческих, поскольку фокусируются на объективных реалиях, имеющих глубокую личностную связь с жизнью верующих в христианской общине — приход Царства Божьего, распространение Евангелия в мире и появление новых церквей.

В общем, в христианских гимнах нашла отражение как еврейская, так греко-римская традиция. Данная взаимосвязь объясняется евангелием милости Бога, проявленной через Иисуса Христа (прославленная в таких гимнах, как 2 Тим 1:8-10; Тит 3:4, а также в более сложном с богословской точки зрения Еф 1:3-14). Эта весть о спасении людей, принесшая христианам веру в жизнь после исполнения эсхатологического пророчества; поэтому единственной ожидаемой реакцией со стороны христиан является прославление могущественных деяний Бога в благодарность за его милость. Молитвы кумранской общины больше всех прочих близки по духу к апостольским гимнам (например, в IQS 10:9 и в Свитке Гимнов, IQH 11:3-4). Эти прекрасные творения являются образцами личной веры и желания воздать славу Богу за его спасительные действия. Но даже в этих молитвах отсутствует мотив, характерный для новозаветных гимнов. Несмотря на то, что часть гимнов у Павла попросту славят сотворение (Рим 11:33-36), наиболее характерная черта новозаветных гимнов показана именно в этих, восхваляющих спасительную мощь Бога. Причем содержащаяся в них аллюзия на ветхозаветные истории придает более глубокую коннотацию истории о воплощении и воскрешении Израильского Мессии (см. Христос). Как говорит Дайхгрэбер: «Молитва общины является ответом на спасительное действие Бога» (Deichgräber, 201), и, таким образом, в христианских гимнах выражается благодарность Богу за все, что он сделал во имя примирения мира». Как мы увидим далее, христианские гимны оказали большое влияние на богословие Павлова евангелия.

2. Гимны в Павловых трудах

Выявление гимнов в текстах Нового Завета было проведено относительно недавно. Для этого потребовалось провести анализ литературных признаков, характерных для данных документов. Так, гимн содержится в Кол 3:16 (см. Еф 5:19-20). Термины «псалмы, славословия и духовные песни» (например, песни, которые были вдохновлены Святым Духом) могут указывать на различные типы сочинений. «Псалмы» могут быть основаны на ветхозаветных прототипах; «славословия» могут быть типично христианским жанром, посвященном воспеванию воскресшего Господа («христианский псалом»

в описании Хенгеля (Hengel), а «духовными песнями» могут называться спонтанные потоки экстатической молитвы или песни, имеющие поучительный оттенок; упоминание о таковой, адресованной к новообращенным, имеется в Еф 5:14 (см. п. 3.1. ниже; комментарии по этим отрывкам из Послания к Ефесянам см. Lincoln). Тем не менее многие интерпретаторы неохотно признают такое четкое разделение, полагая, что определение «духовные» относится ко всем трем существительным — «псалмы, славословия, песни», а сами существительные обозначают не различные жанры песни, а приведены, поскольку являются наиболее значимыми терминами из LXX, обозначающими религиозную песню в общем (Hengel).

2.1. Признаки гимнов. Штауфферу приводит следующие основные признаки гимнов:

1) Контекстуальное расположение, как в Кол 1:15-20, где «поток» эпистолярной прозы прерывается, таким образом указывая на вкрапление цитаты.

2) Терминология и стиль цитаты зачастую значительно отличаются от основной части документа (например, 1 Тим 3:16).

3) Вводные фразы, такие как «посему сказано» (Еф 5:14) и «и бесспорно» (1 Тим 3:16), и относительное местоимение (*hos*, «который» Кол 1:15; Флп 2:6) указывают на то, что текст, к которому они относятся, был вставлен для того, чтобы подтвердить точку зрения автора.

4) Антитестический стиль, имеющий либо резкий оттенок (Флп 2:6-11), либо более мягкий сотериологический (Рим 1:3-4). В первом случае история о Христе делится на два этапа (воплощенный/космологический), в то время как в последнем его земная жизнь («по плоти») противопоставляется его последующему состоянию «избранного Сына Божьего» по Духу (см. Христология). Структура куплета намечена в Флп 2:6-11 и в 1 Тим 3:16 с помощью анафоры (слова, взаимосвязанные благодаря схожему звучанию первых слогов) и эпифоры (одинаковых окончаний), что является очевидным признаком гимна. А использование рифмы и ассонанса придает поэтичность отрывку. В некоторых местах просматривается хорейская рифма, например в Еф 5:14, где в оригинале использована трехлинейная ямбическая структура.

5) В гимне используется подобающая лексика — торжественная, иератическая, *haph legomena*.

2.2. Отличия гимна от прочих литературных форм.

Черта, отделяющая гимны от прочих лирических произведений (например, 1 Кор 13; 15:32; Тит 1:12), проводится достаточно условно, и, действительно, признаки этих литературных форм частично совпадают. Гимны отличаются собственно темой, раскрываемая в них в поэтической форме. Они непременно посвящены Богу или Христу и восхваляют какой-либо аспект божественной природы или деятельности.

Отличить христианский гимн от первых религиозных лирических произведений задача достаточно сложная, однако основным отличительным, по Бульману, признаком является длина (Bultmann, 9).

Первые христианские молитвы были краткими и использовались для подтверждения принятия веры при крещении (например, Рим 10:9). Потом в молитвы начали включать повествовательные элементы, посвященные Христу и Богу и Их деяниям для того, чтобы нейтрализовать воздействие лжеучений, таким образом была создана форма гимна. Использование адаптированных иудейских гимнов (как в Лк 1-2 и Откр 15) не могло предотвратить угрозу со стороны чужих учений, наносивших вред апостольскому евангелию. Характерный христианский гимн появился в силу необходимости провозгласить о: (1) центральной роли Христа в спасительном плане Бога и его уникальной родственной связи с Богом; (2) истинном значении христианской жизни как одном из моральных преимуществ и (3) свободе верующих от любых форм ложных религиозных убеждений и предрассудков, вызывающих сомнения и страхи.

Основными противниками апостолов мы можем назвать гностиков, чье учение угрожало апостольской миссии и нашло отзыв среди последователей Павловых церквей (см. Martin, 1982). Основные противоречия гностиков и христиан заключались в том, что первые отрицали статус Христа как Господа и посредника между Богом и миром (Колоссяне), а также признавали власть звездных богов и то, что им необходимо поклоняться, следование их идеологии приводило к постепенному ослаблению моральных принципов, к распространению телесных грехов и похоти. Поэтому неслучайно то, что основные Павловы гимны описывают различные ситуации, в которых возможно влияние гностических идей (см. Гностицизм), и формулируют полемический ответ еретическому учению как в доктринальном, так и моральном планах (развитие данной идеи см. Sanders).

3. Классификация и функции гимнов

В свете вышесказанного попытаемся классифицировать гимны, встречающиеся у Павла, за исключением тех, которые были заимствованы из эллинистического иудаизма (например, Рим 11:33-36). Характерные христианские гимны могут быть разделены по следующим категориям:

3.1. Клятвенные. Было определено, что отрывки из Послания к Ефесянам (Еф 2:12-19; см. также Martin, 1992, 167-76) и в Пастырских Посланиях (Тит 3:4-7) произносились при крещении (см. Крещение). Еф 5:14, яркий пример новозаветного гимна, также попадает в эту категорию. По стилю он делится на три части, и его *Sitz im Leben* представляет собой сцену крещения. Ожидается, что новообращенный проявит духовные устремления, однако при этом ему будет оказана божественная помощь для того, чтобы прожить достойную жизнь. В контексте послания эта мысль опровергает ошибочную идею духовного безразличия, поразившую малые церкви Азии (Еф 4:17-23, см. Martin, 1968).

3.2. Медитативные. Еф 1:3-14 представляет собой хороший пример гимнов, относящихся к данной категории, посвященных теме веры в троицу и ис-

купление. Возможно, они были составлены на основе иудейских гимнов, в которых возносились хвалы Богу (отсюда термин *berakah*), но при этом были эффективно христианизованы выразительными христианскими концепциями предопределения, спасения и избранности (Lincoln; Martin, 1992).

3.3. Вероисповедальные. Сущность христианской жизни находит яркое выражение, когда верующие подтверждают свою веру во время суда. Отрывки из Пастырских Посланий (например, 2 Тим 2:11-13) выглядят как гимны веры мучеников и иллюстрируют качество христианской жизни, достижение которого, однако, требует определенных усилий и которое должно было быть в ранней церкви, в ее начинающемся конфликте с государством.

3.4. Христологические. Новозаветное учение о Христе практически целиком изложено в гимнах (см. Христология). Выдающимися примерами таких гимнов в Павловых трудах являются Флп 2:6-11, Кол 1:15-20 и Тим 3:16. В последнее время все эти тексты были предметом внимательнейшего изучения и детального общего обсуждения у Сандреса, Дайхгрэбера и Фаула, а также отдельного рассмотрения соответствующими учеными: Флп 2:6-11 у Мартина и Рисси, Кол 1:15-20 у Габатулера и Тим 3:16 у Гандри.

Господь изображается в космологической роли в двойном смысле этого выражения. Во-первых, Его существование до Сотворения мира и роль в самом сотворении становятся фронтисписом гимнов, и из божественного состояния, в котором Он вечно существует, Ему приходится «спуститься» в воплощенное состояние. Во-вторых, в завершение земной жизни Он занимает Свое место рядом с Богом, возвращается в свой космический дом и получает признание со стороны космических духовных сил, которые принимают Его господство и поэтому должны отказаться от своего статуса вершителей человеческих судеб. Его спасительная работа заключается в соединении двух типов существования (небесного и земного), при описании Его возвращения к Богу используется космическая лексика. Гимны являются в высшей степени сотериологическими по своей направленности и представляют Христа как миротворца и правителя в этом мире. Таким образом, Он сделал то, что Бог мог сделать самостоятельно, — примирение враждебных сил вселенной и восхождение на престол истинного Господа, в частности, и получил из рук Отца право на то, чтобы управлять человеческой жизнью и быть судьей истории. Признание этих фактов христианами было маленьким, но верным шагом к тому, чтобы возвеличить Христа на один уровень с Богом в своем культовом богослужении. Таким образом, гимнология и христология сливаются в почитании одного Господа (см. Hengel).

3.5. Этические/нафенетические. Большая часть последних исследований была посвящена вопросу о том, какое значение имели гимны, используемые Павлом в своих посланиях, для иллюстрации и подтверждения духовных призывов. Главный *crux interpretum* является Флп 2:5-11, в котором Флп 2:5 представляет собой

вступительный стих, открывающий гимн в Флп 2:6-11. Интерпретация данного стиха не совсем соответствует наиболее вероятному варианту перевода эллиптического греческого языка, использованного Павлом, в котором отсутствует глагол в Флп 2:5b. (Краткий обзор экзегетических вариантов интерпретации стиха 2 — см. Martin, 1976; с расширенными комментариями — Martin, 1983; ответ см., например, Hurtado, Fee).

В Флп 2:1-4 Павел делает переход от слов о пастырских проблемах у филиппийцев к описанию моральных качеств воплощенного и вознесенного Господа, особенно его смирения и самоотверженности, возможно, для того, чтобы показать образец для подражания. Или же Павел призывает верующих к подчинению Христу. Обе версии имеют дополнения; в частности у Уртадо, Фаула, однако нельзя забывать основополагающий принцип, отмеченный Кеземаном, заключающийся в том, что «центром» данного эпизода являются стихи Флп 2:9-11. Более того, последние исследования, отраженные в комментариях Хоторна и Сильвы, в основном не подтверждают возможность того, что христологическая эпифора в Флп 2:6-11 могла нести совершенно самостоятельные функции до переноса и включения этих стихов в пастырское послание и что при их переносе Павел вполне мог внести определенную редакцию (включив стих 8с) для того, чтобы они соответствовали задаче всего послания.

Если эта теория двухэтапного написания гимна верна, возможно найти компромисс, который поможет объединить сотериологические и поучительные функции данного гимна. В своем изначальном виде гимн служил для прославления власти над миром вознесенного Господа; при его адаптации для пастырской ситуации у филиппийцев Павел подчеркнул аспекты, касающиеся полного смирения и искупления (поскольку Его смерть была на кресте, Флп 2:8с; см. Смерть Христа), поэтому язык вполне соответствует пастырским нуждам филиппийской общины в Флп 2:1-4 и дает дополнительную основу для Павловой паренезы. Призыв состоит в том, чтобы принять божественную власть Христа как средство против разделения церкви и напоминание о том, что Христос возшел на свой трон только благодаря своему послушанию Богу (Флп 2:12), самопожертвованию и добровольному принятию искупительной смерти.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, ПОСЛАНИЕ ИАКОВА, ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ ПЕТРА, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Коллективное воспевание гимнов в качестве молитвы божествам и святым в с использованием музыкального сопровождения и без него было обычной практикой в иудейских и языческих общинах задолго до новозаветной эпохи. С приходом христианства, в котором были обращенные как из иудаизма, так и из язычества и для которого была характерна концепция присутствия

Святого Духа, воспевание гимнов Богу или Христу за его искупительную милость неминуемо стало частью христианского богослужения (МакДональд, 112-113). Например, некоторые Павловы общины использовали музыкальное сопровождение (см. 1 Кор 14:15, 26). Всегда приветствовалось обучение членами церкви друг друга воспеванию псалмов, гимнов и духовных песен (Еф 5:19; Кол 3:16). Неудивительно, что в Павловых трудах использование объединяющих христологических гимнов для нравоучительных и эпистолярных целей является обычной практикой (например, Фил 2:6-11; Кол 1:15-20; 1 Тим 3:16). Повсеместно в Новом Завете и в трудах отцов церкви аллюзии на гимны или песни и объединения фрагментов гимнов, хотя и более редкие (за исключением Откр; см. Откровение Иоанна), также являются гимнами и песнями (или их отрывками), использовавшимися в прочих христианских общинах в течение первых двух веков христианской эпохи.

1. Деяния Апостолов.
2. Послание к Евреям.
3. Послание Иакова.
4. Первое Послание Петра.
5. Откровение Иоанна.
6. Писание послепостольской эпохи.
7. Заключение.

1. Деяния Апостолов

В Деяниях Апостолов аллюзии на гимны и песни выражаются двумя словами: *ainōō* (Деян 2:47; 3:8-9) и *hymnōō* (Деян 16:25). Первый термин, несмотря на свое основное значение «восхвалять» или «превозносить» (Schlier, 177), используется в Септуагинте для перевода слова *hallel*, которое в Библии в основном используется в значении «восхвалять [Бога] в песне» (Stanley, 173). В Деян 2:46-47 Лука использует термин *ainōō* для обозначения коллективных молитв, читавшихся первыми христианами во время своих ежедневных собраний; в Деян 3:8-9 тот же термин использован для обозначения молитв, читавшихся человеком после пережитого им исцеления. Если *ainōō* предполагает также и музыкальное выражение, то в обоих данных случаях молитвы по форме являются гимнами и направлены к Богу. Содержание данных молитв не было записано. Тем не менее в молитве, записанной в Деян 4:24-30 (которая, возможно, также имела музыкальную или метрическую форму; см. Old, 27; Smith, 22), мы видим компиляцию цитат из Ветхого Завета, связанных с христианскими мотивами (Moule, 70). Благодаря проповедям и учению апостолов иудеи признали то, что Иисус является Христом (см. Деян 2:36; 8:5; 9:22; 17:3; 18:5; 28), мессией, которого они ожидали, что не могло не оказать большого влияния на их жизнь. Поэтому естественно, что их молитвы, обращенные к Богу, сочетали в себе ветхозаветные пророчества (особенно, в Псалмах) и их новую веру в Христа.

Повторяющиеся ссылки на гимны у Луки в его книге к Феофилу (как и в Лк 1-2, где записаны четыре иудеохристианских гимна), возможно, отражают существовавшие тенденции, а также могут служить

апологетической цели. Эти случаи использования гимнов указывают, что практика воспевания гимнов была ключевым элементом раннего христианского богослужения; и по форме, и по содержанию эти гимны схожи с иудейскими служениями, проходившими в Диаспоре (Heigel, 90). Лука же намеревался показать связь между иудейскими и христианскими общинами. Он хотел, чтобы Феофил (и прочие римляне) знал, что христианство, как иудаизм, необходимо рассматривать как *religio licita* (разрешенная религия), которая не может представлять собой угрозу империи (Longenecker, 1981, 218). Постоянные аллюзии на гимны помогают усилить смысл, вкладываемый в книгу Лукой.

В Деян 16:25 особая ссылка на совместное воспевание гимна Павлом и Силой в филиппийской тюрьме выражена термином *hymnō*, который обычно обозначает восхваление Бога в песне. Павел часто использует термин *hymnō* для обозначения ветхозаветных псалмов. В Еф 5:19 и Кол 3:16 *hymnō* употреблен вместе со словами *psalmos* и *ōdē pneumatikē* для обозначения музыкальных элементов, использованных в коллективном богослужении для назидания и правоучения. По предположению некоторых исследователей, Деян 16:25 может отражать знания автора о существовавшем обычае ночной службы (Деян 12:56-12:20; 7-1; см. Bradshaw, 39), однако наиболее вероятно, что автор хотел представить своим читателям позитивный образ христианства. Необходимо отметить сходства Деян 16:25 и Деян 4:21-31, а именно: *Sitz im Leben* (христиане, подвергавшиеся преследованиям), реакция (они восхваляли Бога) и последствия (землетрясение). Автор постоянно использует форму гимна для того, чтобы подчеркнуть, что христиане не представляют угрозы для Римской империи, даже если они сталкиваются с подавлением. Более того, они набожные люди, как в Палестине (представленные Петром и Иоанном в Иерусалиме, Деян 4:21-31) или в греческом регионе (представленные Павлом и Силой в Филиппах, Деян 16:25). Павел использует аллюзию на хвалебный гимн в Деян 4:23-31 и Деян 16:25 с апологетической целью, для того чтобы показать, что христиане не оказывали политического сопротивления Риму.

2. Послание к Евреям

Наиболее очевидная аллюзия присутствует в Евр 1:3, который по синтаксическим и стилистическим критериям относится к гимнам (например, Schille, 42; Deichgräber, 137-58; Sanders, 19-20; против Ellingworth, 98). Использование вводного относительного местоимения *hos*, за которым следует причастие настоящего времени *ōn* вместо основных глагольных форм, и переход от Бога в Евр 1:1-2 к Христу, Его Сыну в Евр 1:3 также подтверждает идею того, что эти стихи являются отрывком из существовавшего гимна, цитируемого автором (см. Флп 2:6-11; Кол 1:15-20; против Frankowski) в данном контексте.

Данный гимн, будучи онтологическим и соте-риологическим, также носит четко выраженный христологический характер: Вознесенный Христос

является Богом в откровении, участником творения, спасителем человечества. Эти четыре кратких определения формулируют четыре ключевых роли Христа. Возможно, изначально гимн представлял собой часть литургии и был адаптирован автором Послания для того, чтобы донести идею превосходства Христа до своих читателей, которым угрожала опасность попасть под влияние лжепророков (Евр 13:9) и лишиться спасения (Евр 2:1-3). Поскольку это гимн, его содержание должно было оказать большее влияние на читателей (см. Nida et al по поводу вкраплений поэтического материала в текст Послания). И если Послание к Евреям является проповедью, как предполагают некоторые исследователи (Lane, LXXX), совершенно необходимо обратить внимание на включение гимна, содержание которого соответствует теме Послания (Black, 193).

Сначала автор показывает, что использование гимнов необходимо в коллективном богослужении, поскольку им напоминает об обязанности приносить Богу жертвы в виде восхваления (*ainēōs*), то есть плод уст, произносящих Его имя (Евр 13:15). Спасительное действие Христа повлекло за собой появление новых форм служения, причем воспевание хвалебных гимнов считается жертвой, заменяющей животные жертвоприношения (см. пророчество Ос 14:2). Автор также показывает, что содержание гимна является основой проповеди. В случае Послания к Евреям темой является превосходство Христа, и гимн в Евр 1:3 хорошо подготавливает читателя к прочтению послания. Включение этого краткого фрагмента гимна в начало проповеди имеет эпистолярные, дидактические и даже полемические цели (см. Кол 1:15-20, те же цели). Несмотря на то, что гимны или отрывки из них содержатся только в Евр 1 и Евр 13:15 (а также в Евр 2:12, где Христос уподобляется воспевателю гимнов, задающим тон молитвы своих людей), очевидно, что автор хорошо знает значение гимнов в еврейских общинах и умеет использовать их в проповеди.

3. Послание Иакова

Послание Иакова содержит только одно упоминание о пении: «Весел ли кто, пусть поет псалмы» (Иак 5:13). Эту аллюзию многие исследователи понимают исключительно как призыв помнить о Боге каждую минуту своей жизни. Однако проанализировав использование слова *psallō* (которое появляется в LXX чуть меньше шестидесяти раз и в основном обозначает восхваление Бога путем игры на арфе или воспевания песен [например, Псалм 33:2, 3; 98:4-5; 147:7; 149:3]), и контекст (Иак 5:13-15), в котором термины «моление» и «пение» употребляются вместе, можно сделать вывод, что *Sitz im Leben* данного стиха представляет собой коллективное богослужение (Martin, 19886, 206). Возможно, что, как и в других христианских общинах (см. 1 Кор 14:26), члены конгрегации Иакова воспевали хвалебные песни в процессе коллективной службы. Однако в результате продолжительного угнетения со стороны знати (см. Иак 5:1-6; Иак 2:6, 15-16) их дух, скорее всего, был подавлен.

Иаков, используя повелительное наклонение *psallō* («пусть поет псалмы»), и увещевает своих читателей делать то, что они привыкли делать. Музыка (в т.ч. *psallō*, что важно, в силу малого количества возможных упоминаний у Отцов-основателей церкви) могла быть использована в коллективных службах в случае, если кто-либо вне зависимости от тяжелых обстоятельств пребывал в хорошем расположении духа. Эта краткая аллюзия на воспевание песен, приведенная в Послании, дает нам информацию о месте и практике воспевания хвалебных гимнов в конгрегации Иакова.

4. Первое Послание Петра

Пять эпизодов из Первого Послания Петра содержат важные христологические свидетельства: 1 Петр 1:3-12, 18-21; 2:4-8, 21-25 и 3:18-22. Каждый указанный отрывок содержит традиционный материал из устных или литературных источников. Четыре из пяти отрывков (исключение составляет 1 Петр 2:4-8, содержащий цитаты из трех ветхозаветных текстов) содержат традиционный литургический материал, что можно определить по форме и стилю, а именно — фрагменты гимнов, которые были удачно подобраны к тексту 1 Петра.

4.1. Исследования XX века. Исследования новозаветных текстов на предмет наличия в них литургических элементов (молитв или гимнов) были начаты в начале 1900-х гг. Сиберг отметил наличие в 1 Петр элементов, напоминающих формулы (Seeberg, 1903), а Норден перечислил некоторые литературные приемы, указывающие на литургические элементы в данном послании: *parallelismus membrorum* (поэтический прием, используемый в Псалмах, в которых строки складываются в куплеты и триплеты), использование описательных причастий и относительного залого (Norden, 1913). Дальнейшие исследования были связаны с выявлением данных элементов на основе тщательного изучения лексических и стилистических свидетельств (таких как средства рифмы в греческом, редкие термины или драматический язык), включая формальные вводные фразы и контекстуальное расположение, обусловленные вставкой этих элементов в прозаический текст или послание. Исследование литературной формы послания, проведенного в течение прошлого века, выявило наличие в Первом Послании Петра достаточного количества цитат из традиционных источников (за исключением цитат из Ветхого Завета), включая своды моральных норм, керигматические и молитвенные сочинения, гимны и фрагменты гимнов, катехетические наставления, доксологии и панегирики, правила ведения домашнего хозяйства, рекомендации и поздравления с Пасхой (подробнее о традиционных источниках, особенно гимнах, в Новом Завете см. Stauffer, Shimada и Martin).

Предположение о том, что Первое Послание Петра содержит гимны и литургические элементы, поддерживается большинством исследователей. Райке, Бульман, Иеремияс и Виндши считали, что гимнами являются следующие эпизоды: 1 Петр 1:3-12, 18-21; 2:21-25; 3:18-22) (см. также работы Беста, Буасмарда, Кульмана, Дальто-

на, Дайхгрэбера, Гоппелта, Хенгеля, Лозе, Мартина, Сандерса и Шуттера). Наиболее умозрительным является исследование Бульмана (12-14), в котором было высказано предположение о возможности реконструкции оригинального гимна на основании 3 эпизодов: 1 Петр 1:20; 2:21-24; 3:18-22. Его предложение было справедливо отвергнуто такими исследователями, как Иеремияс и Лозе, за излишнюю вольность при реконструкции текста и ложную гипотезу о том, что гимн содержит гностический миф о спасении. Однако безусловная ценность его работ заключается в анализе Послания, ставшем основой для современных исследований.

4.2. Эпизоды Первого Послания Петра, содержащие гимны.

4.2.1. 1 Петр 1:3-12. Этот христологический текст, состоящий из 1 предложения, включает цитаты по крайней мере из шести традиционных источников, включая гимны. Выражение «Благословен будь», с которого начинается текст, свидетельствует о том, что эти источники были христианскими с точки зрения формы и языка и написанными для христианского богослужения. 1 Петр 1:3-5, а также 1 Петр 1:9 по форме и языку подходят на гимн. Христологическая концепция страданий и славы, четко сформулированная в 1 Петр 1:11, представляет собой центр данной изысканной литературной поэмы, завершающейся традиционным поучением.

4.2.2. 1 Петр 1:18-21. Данный текст составлен из предписаний, заимствованных в основном из Ис 53, и выражает развитие концепции страданий/славы. Descending clause в двух куплетах (параллелизм) и необычный литургический язык показывают, что в основе данного эпизода лежит гимн, заимствованный из традиционных источников.

4.2.3. 1 Петр 2:21-25. Данный эпизод выпадает из контекста из-за различия в используемой терминологии и стиле. Заимствованный из Ис 53, данный гимн основан, в основном, на параллелизме. Эти же признаки выдают его принадлежность к традиционным гимнам. Данный текст включает идею о том, что Христос является образцом праведного мученика, его доминирующим мотивом является мысль о страдании Христа как об искуплении.

4.2.4. 1 Петр 3:18-22. Данный отрывок включает наиболее полную формулировку христологии, содержащуюся в данном Послании. Пяти кратким стихам, составляющим данный эпизод, были посвящены многочисленные статьи и книги. Этот эпизод состоит из одного предложения, он гармонично входит в контекст, но не определяется им. 1 Петр 3:18-22 начинается с простой молитвы, затем переходит в гимн, который обрамляет 3:18c-22, и далее — в своего рода мидраш (1 Петр 3:20-21), написанный в традициях Ноя/Еноха. Лейтмотив суда и спасения содержит сильные эсхатологические обертоны.

В то время как основной темой 1 Петр 2:21-22 было послушание страдающего раба, тема 1 Петр 3:18-22 динамично развивается от страданий Христа до его оправдания, вознесения и триумфального господства в

настоящем. Развитие мысли в 1 Петр 3:18-22 построено на длинной серии определений, каждое из которых раскрывает значение предыдущего. Затем 1 Петр 3:22 возвращается к сцене воскресения 1 Петр 3:18, в результате которого Христос стал Владыкой мира и «судьей истории» (Martin, 1978, 267).

Признаком того, что данный эпизод представляет собой сочетание элементов молитвы и гимна, является то, что в нем преобладают причастия, интонационная антитеза с параллельными предложениями, конструкция *men/de* и ассонанс составлена с помощью анафоры и эпифоры. Рифмующиеся причастия в 1 Петр 3:186 являются *haraх legomena* Послания. Признаки анти-тетического параллелизма есть и в 1 Тим 3:16. Возвышенный язык и содержание, которые напоминают основные факты из *Heilsgeschichte*, также являются признаком поэтического характера отрывка и его принадлежности к гимнам.

4.3. Страдание и слава. Гимны, содержащиеся в Первом Послании Петра, дают картину смерти и воскресения Иисуса Христа (см. Смерть Христа), которые представлены как события, породившие единство, являющееся частью плана Бога. Единство смерти/воскресения представлено в Первом Послании Петра как схема «страданий» и «славы» (1 Петр 1:11). Источником данной схемы является Ис 53, на который дается четкая ссылка в 1 Петр 2:21-36. Данная схема встречается в Первом Послании Петра 16 раз, ее суть заключается в том, что по Божьему плану праведные страдания всегда сопровождаются оправданием и вознесением или «славой». Автор Первого Послания Петра понимает данную схему как центральную идею пророческого послания и считает ее отличительным признаком герменевтического метода составления документов. Мотив страданий/славы заимствован из темы унижения/вознесения в Песнях Раба (Второйсая, особенно Ис 53) и контраста «отвергнутого»/«избранного» (Пс 118, цитируемые в 1 Петр 2:4-8). Данная схема, сохранившая лирический стиль и форму гимна, использовалась в отношении дилеммы праведного мученика. В 1 Петр сам Христос представлен как пример праведного мученика, а также как предвестник и архетип тех, кого оправдает и «вознесет» Бог.

Христология пяти основных перикоп 1 Петр — 1:3-12, 18-21; 2:4-8, 21-25 и 3:18-22, носящих поэтический характер, обуславливает концептуальное единство документа, а также составляет центральный мотив 1 Петр — праведное страдание и последующая за ним слава. Эта христология обуславливает сотериологические заверения и соответствует социологическим реалиям общины, которой адресовано Послание. Эти перикопы действуют как логическое обоснование, уверение и как теодисея, которая подтверждает оправдание и оправдывает действия или вмешательство Бога. Дух Первого Послания Петра выражен в композиционной стратегии, которая обуславливает всестороннюю редакцию христологического и прочего материала. Отличительной особенностью композиции 1 Петр является тщательное переиначивание

многих типов материалов-первоисточников в полотно уверения, разработанного с использованием описаний эсхатологических перспектив, а также линий мотивов обещаний/исполнений (теперь/потом топосов и схем страданий/славы).

5. Откровение Иоанна (Апокалипсис)

В Откровении содержится большое количество литургических элементов (например, *Ter Sanctus*, «Аминь», «Аллилуйя», доксология и благословение) и гимнов (например, Откр 4:8, 9-11; 5:9-10, 12-14; 7:9-12; 11:13-18; 14:3; 15:3-4; 19:1-4, 6-8). В этих гимнах в основном восхваляется непосредственно сам Бог (например, Откр 4:8, 11; 7:11-12; 11:15-17; 15:3-4; 19:1-4, 6-8) или Христос (например, Откр 5:9-10; 14:3). Большинство этих гимнов приводятся при описании сцен служения Богу (см. Откр 4, 5, 7, 11, 15, 19); тем не менее, скорее всего, они представляют собой отрывки из гимнов, воспевавшихся первыми христианами (Smith, 25-27). В особенности, гимны, в которых постоянно делается аллюзия на ветхозаветные мотивы, такие как *Ter Sanctus* («трижды святой») в Откр 4:8 (см. Ис 6:3); Песня Моисея в Откр 15:3-4 (см. Исх 15:1-18) и хор Аллилуйя в Откр 19:6 (см. воцарение, Пс 96-99), скорее всего, являются иудеохристианскими по происхождению и отражают влияние, оказываемое иудейской верой на грекоговорящих верующих в Диаспоре.

Необходимо отметить, что обращение автора к гимнам не случайно. Дайхграбер полагает, что эти гимны рассредоточены по образным секциям таким образом, чтобы в каждой секции было, по крайней мере, по одному гимну (Daichgraber, 45). Поэтому он говорит, что гимны использованы в качестве связующих звеньев, чтобы соединить образы между собой. Это отличительная особенность авторского стиля. Однако помимо литературного аспекта необходимо отметить, что все эти гимны по сути являются молитвами, обращенными к Богу (как к Творцу, Откр 4:11; всемогущему Господу, вершащему суд над миром, Откр 11:17-18; святому и праведному Богу, Откр 15:3-1; и Богу-Вседержителю, Откр 19:1-6), и к Христу (как Агнцу, убитому во имя спасения всех народов, Откр 5:9-14; Откр 14:3).

Ввиду трудностей, испытываемых читателями, подвергаемыми гонениям со стороны Империи, автор включил эти хвалебные гимны в описание образов не только для того, чтобы выразить возвышенное отношение к Богу и Христу, но и для того, чтобы внушить надежду читателям. Бог, Творец вселенной, до сих пор имеет абсолютную власть над всем, несмотря на трудности, испытываемые верующими. Он одержит победу и совершит суд над силами зла. Христос, их спаситель, уже открыл для них Царство Божье и, в конечном итоге, будет править на земле (Откр 5:10; см. Thompson, 49-50; Carnegie, 254-56). Гимны в Откровении мастерски вписаны в описания различных образов таким образом, чтобы воодушевить читателей, внушить им надежду. А поэтический язык, как правило, придает тексту большую эффектность (см. Ниде et al.). В случае

с Откровением использование автором гимнов, вставленных в описания литургических сцен, произносимых многими (а именно: четырьмя существами, двадцатью четырьмя старцами, последователями Агнца и/или сонмами ангелов), сделало текст более динамичным и эффектным.

6. Послеапостольские писания

6.1. Оды Саломона. По крайней мере, один «сборник христианских гимнов» был написан в послеапостольскую эпоху: *Оды Сал*, датируемые серединой или концом II в. н.э. Этот труд, автором которого большинство исследователей считают некоего сирийского поэта, содержит хвалебные песни, написанные в сентиментальном тоне, адресованные Богу и Христу. Разнообразие длины и требований к солистам или антифональным хорам наталкивает на мысль, что *Оды Сал* могли использоваться в различных целях: как книга гимнов, псалтирь или даже оратория (Adey 29).

Автор представляет христианское богослужение как пожертвование молитвы, совершаемое праведниками, и часто говорит о плодах, даруемых Господу, представляющих из себя пожертвованную молитву (то же, что и в Евр 13:15). Внимательное изучение целого документа выявляет его неполное (если не неправильное) представление христологии и прочих доктринальных верований (например, отсутствие упоминаний о грехе и суде; поэтому некоторые ученые считают, что *Оды Сал* написаны под влиянием гностицизма). Тем не менее сложно не оценить их важность как свидетельства, позволяющего современным христианам понять значение и тематические этапы гимнов ранних христиан (Old, 1992, 68-75). В соответствии с мнением автора, хвалебные песни, произносимые с любовью, жизненно необходимы в христианском богослужении.

6.2. Игнатий Антиохийский. Первый из отцов церкви, который упомянул о гимнах или песнях в своих трудах, был Игнатий, епископ из Антиохии. Его письма к *Ефессянам* и *Римлянам*, написанные по пути в Рим перед его мученической смертью, содержат несколько прямых аллюзий на хвалебные гимны. В *Еф 4* Игнатий увещивает своих читателей жить в единстве, так чтобы Иисус Христос был песней и они могли воспевать Бога Отца через Иисуса в один голос (см. Служение). Здесь он подчеркивает важность христианского единства. Христианские хвалебные гимны имеют значение только тогда, когда их воспевают христиане, объединенные сердцами и голосом. В *Еф 13* также ясно говорится о важности коллективного воспевания гимнов: «Будьте внимательны, когда собираетесь вместе, чтобы возблагодарить Бога и воспеть Ему молитвы». В своем послании Римлянам (Игн. Ант. Рим 2) Игнатий умоляет читателей воспевать молитвы Богу и просить о его мученической смерти, поскольку считает свою смерть волей Бога и поэтому необходимо молить Его о ее свершении. Слова Игнатия, адресованные этим церквям, показывают значение и функции гимнов в антиохийской общине, бывшей под

его наставничеством.

У Игнатия есть более продолжительный отрывок из гимна Христу в *Еф 19*, благодаря своему возвышенному и поэтичному литературному стилю в основном известный как *Песнь Звезды* (Martin, 1997, 11). Во вступлении к песне упоминается о трех мистериях: девстве Марии; рождении Христа и смерти Господа. Песня продолжается описанием появления звезды, которая выше всех звезд и имеет мощь, достаточную, чтобы разрушить любые силы зла. Скорее всего, Игнатий включил фрагмент этого гимна в свое послание в силу распространенной практики поклонения року и астральным силам в языческом мире и опасности проникновения лжепророков в Ефесскую общину, имевшее место в то время (Игн. Ант. *Еф 16, 17*). Было жизненно необходимо напомнить христианам об их вере. Христос, воплощенный в облике человека, и есть самая мощная звезда, победитель могущественных астральных сил зла. Это послание, облеченное в форму гимна, имеет полемическое значение, так же как и в Первом Послании Петра гимны имеют пастырское значение и выражают, что враждебные силы до сих пор властвуют.

6.3. Плиний. Примерно в одно время с Игнатием Плиний, правитель Понта и Битинии, пишет о некоторых бывших христианах, отрекшихся от своей веры и теперь почитавших статую императора, и говорит о некоторых ключевых особенностях христианского богослужения: в определенный день верующие собираются для того, чтобы сообща воспеть гимн Христу как Богу (*carmen que Christo quasi deo dicere secum invicem*, Плиний, 10.96). Несмотря на то, что ничего не говорится о содержании гимна, скорее всего, в данном случае речь идет о хвалебном или благодарственном гимне, поскольку его воспевают в день, когда отмечалось воскрешение Христа (например, воскресенье; см. Иуст., *1 Ап*, 67). И поскольку о нем говорится в первую очередь (до принесения клятвы, обетов и трапезы), это означало, что христиане начинали свою службу с антифонного (т.е. по очереди) воспевания гимнов. Таким образом, нам становится понятно место и манера использования гимнов в христианском богослужении II века (1 Кор 14:26, Еф 5:19).

7. Заключение

Данный обзор дает представление о том, каково было место, содержание и функции гимнов, использовавшихся в ранних христианских богослужениях в различных регионах, за пределами Павловых общин. Воспевание гимнов являлось важнейшим элементом в христианской службе, представлявшим собой духовную форму жертвы, заменившую животные жертвоприношения в храмовом культе (1 Петр 2:1-10, Евр 13:15). Это — начало богослужения (1 Петр 1:3-8, Плиний, 10.96). Содержание этих гимнов представляет собой в основном описательную хвалу, адресованную Богу и Христу, содержащую мотивы, заимствованные из Ветхого Завета (см. Евр 1:3; Деян 4:24-26; Откр 4:8; 15:3-4; 19:6; возможно, более поздние гностические источники, *Оды Сал*). Наконец, гимны, как правило,

использовались или упоминались авторами в качестве эффективного литературного средства для того, чтобы лучше донести свое послание до читателей и носили характер послания (Евр 1:3), призыва (Иак 5:13; Откр 4:11; 5:9-11; Игн. Еф., 13) или полемики (Деян 4:24-26; 16:25; 1 Петр 3:18-22; Игн. Еф 19).

См. также Петра, Первое Послание

Библиография. Павел. J. L. Bailey and L. D. Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament* (Louisville: John Knox/Westminster, 1992) 76-82; P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (London: SPCK, 1992) 42-45; R. Bultmann, «Bekenntnis und Liedfragmente in ersten Petrusbrief», *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947) 1-4; R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967); G. Delling, *Worship in the New Testament* (London: Darton, Longman and Todd, 1962); G. D. Fee, «Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?», *BBR* 2 (1992) 29-46; A. J. Festugière, *Personal Religion Among the Greeks* (Berkeley: University of California, 1954); S. E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul* (Sheffield: Academic, 1990); H.-J. Gabathuler, *Jesus Christus: Haupt der Kirche—Haupt der Welt* (Zürich: Zwingli, 1965); W. H. Gloer, «Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification», *PSS* 11 (1984) 115-32; R. H. Gundry, «Form, Meaning and Background of the Hymn Quoted in 1 Timothy 3:16», in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque and R. P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 203-22; G. F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Waco, TX: Word, 1983); M. Hengel, «Hymn and Christology», in *Studio Biblica 1978 III: Papers on Paul and Other New Testament Authors*, ed. E. A. Livingstone | JSNTSup 3; Sheffield: Academic, 1980) 173-97 [= idem, *Between Jesus and Paul* (Philadelphia: Fortress, 1983) 78-96]; L. Hurtado, «Jesus as Lordly Example in Phil 2:5-11», in *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. J. C. Hurd and G. P. Richardson (Waterloo, Ont: Wilfrid Laurier University, 1984) 113-26; E. Käsemann, «A Critical Analysis of Phil 2:5-II», in *God and Christ: Existence and Providence*, ed. R. W. Funk (New York: Harper and Row, 1968) 45-88; A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990); R. P. Martin, *Carmen Christi: Phil. 2:5-11* (rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1983); idem, *Ephesians, Colossians, Philemon* (Int; Louisville: Westminster, 1992); idem, «An Epistle in Search of a Life Setting», *ExpT* 79 (1968) 296-302; idem, «Hymns in the New Testament: An Evolving Pattern of Worship Responses», *Ex Auditu* 8 (1992) 33-44; idem, *Philippians* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1976); idem, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (rev. ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1990); idem, «Some Reflections on New Testament Hymns», in *Christ the Lord*, ed. H. H. Rowdon (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1982) 37-49; E. Norden, *Agnostos Theos* (Stuttgart: Teubner, 1956); M. Rissi, «Der Christushymnus in Phil 2, 6-11», *AMWII.25.4* (1987) 3314-26; L. Ryken, *The New Testament in Literary Criticism* (New York: Ungar, 1984) 142-46; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (SNTSMS 15; Cambridge: University Press, 1971); M. Silva, *Philippians*

(WEC; Chicago: Moody, 1989); E. Stauffer, *New Testament Theology* (New York: Macmillan, 1956); D. V. Way, *The Lordship of Christ: Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology* (Oxford: Clarendon, 1991) esp. 88-100.

Деяния... L. Adey, *Hymns and the Christian «Myth»* (Vancouver: University of British Columbia, 1986); D. E. Aune, «Excursus: Hymns in Revelation» in *Revelation* (WBC; Dallas: Word, 1997) 1:313-16; J. L. Bailey and L. D. Vander Brock, *Literary Forms in the New Testament* (Louisville: John Knox/Westminster, 1992); F. W. Beare, *The First Epistle of Peter* (Oxford: Blackwell, 1958); E. Best, 1 Peter (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1971); D. A. Black, «Heb. 1:1-4: a Study in Discourse Analysis», *WJ49* (1987) 175-94; M.-E. Boismard, *Quatre Hymnes Baptismaux dans la Première Épître de Pierre* (Paris: Cerf, 1961); P. Bradshaw, *Early Christian Worship: A Basic Introduction to Ideas and Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); idem, *The Search for the Origins of Christian Worship* (New York: Oxford University Press, 1992); P. H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); R. Bultmann, «Bekenntnis und Liedfragmente im 1 Petrusbrief», *ConNT* 11 (1947) 1-14; D. R. Carnegie, «Worthy Is the Lamb: The Hymns in Revelation» in *Christ the Lord: Studies in Christology*, ed. H. H. Rowdon (Leicester: InterVarsity, 1982) 243-56; D. A. Carson, ed., *Worship: Adoration and Action* (Grand Rapids: Baker, 1993); O. Cullmann, *Earliest Christian Confessions* (London: Lutterworth, 1949); W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965, 1989); R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967); G. Delling, « $\omega\upsilon\tau\omega\varsigma\ \kappa\tau\lambda$ », *TDNT* 8:489-503; idem, *Worship in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1962); P. Ellingworth, *Commentary on Hebrews* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1993); J. Frankowski, «Early Christian Hymns Recorded in the New Testament: A Reconsideration of the Question in the Light of Heb. 1:3», *BZ* 27 (1983) 183-94; W. H. Gloer, «Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification», *PRS* 11 (1984) 115-32; L. Goppelt, «Der erste Petrusbrief», *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987); D. Guthrie, «Aspects of Worship in the Book of Revelation» in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (Sheffield: JSOT, 1992) 70-83; M. Hengel, «Hymns and Christology» in *Between Jesus and Paul* (Philadelphia: Fortress, 1983) 78-96; J. Jeremias, «Zwischen Karfreitag und Ostern», *7NW45*. (1949) 194-201; R. Karris, *A Symphony of New Testament Hymns* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996); J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (Grand Rapids: Baker, 1969); W. L. Lane, *Hebrews* (WBC; 2 vols.; Dallas: Word, 1991); R. N. Longenecker, *The Acts of the Apostles* (EBC; Grand Rapids: Zondervan, 1981); E. Lohse, «Parenesis and Kerygma in 1 Peter» in *Perspectives on 1 Peter*, ed. C. Talbert (NABPRSS 9; Macon, GA: Mercer University Press, 1986) 37-59; R. P. Martin, *A Hymn of Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997) idem, «Hymns in the New Testament: An Evolving

Pattern of Worship Responses», *Ex Auditu* 8 (1992) 33-34; idem, *James* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); idem, *New Testament Foundations: A Guide for Christian Students* (2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1978) vol. 2; idem, «New Testament Hymns: Background and Development», *ExpT* 94 (1983) 132-36; idem, «Some Reflections on New Testament Hymns» in *Christ the Lord: Studies Presented to Donald Guthrie*, ed. H. H. Rowdon (Leicester: InterVarsity, 1982) 37-49; J. R. Michaels, *1 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); P. S. Minear, «Singing and Suffering in Philippi» in *The Conversation Continues*, ed. R. Forma and B. Gaventa (Nashville: Abingdon, 1990) 202-19; C. F. D. Moule, «The Influence of Liturgy on the Selection and Use of Christological Terms», *JTS* 10 (1959); C. M. Mountain, «The New Testament Christ-Hymn», *The Hymn* 44 (1993); idem, «The New Testament Epiphany-Hymn», *The Hymn* 45 (1994); L. Mowry, «Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage», *JBL* 71 (1952) 75-84; T. Mullins, «Ascription as a Literary Form», *NTS* 19 (1972-73) 194-205; E. Nida et al., *Style and Discourse* (New York: United Bible Societies, 1983); E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig: Teubner, 1913); H. O. Old, «The Psalms of Praise in the Worship of the New Testament Church», *int* 39 (1985) 20-33; idem, *Themes and Variations for a Christian Doxology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); J. J. O'Rourke, «The Hymns of the Apocalypse», *CBQ* 30 (1968) 406-9; B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism: A Study of 1 Peter 3:19 and Its Context* (Copenhagen: Munksgaard, 1946); idem, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1964); E. Richard, «The Functional Christology of 1 Peter» in *Perspectives on 1 Peter*, ed. C. Talbert (NABPRSS 9; Macon, GA: Mercer University Press, 1986) 121-39; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (SNTSMS 15; Cambridge: Cambridge University Press, 1971); G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965); idem, «αἶνον», *TDNT* 1:177; W. L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter* (WUNT 2d series 30; Tübingen: J. G. B. Mohr, 1989); A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Bohme), 1903); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (2d ed.; Grand Rapids: Baker, 1981); K. Shimada, «The Formula Material in First Peter: A Study According to the Method of Traditionsgeschichte» (Ann Arbor, MI: Xerox University Microfilms, 1966); W. S. Smith, *Musical Aspects of the New Testament* (Amsterdam: Kok, 1962); D. M. Stanley, «Carmenque Christo Quasi Deo Dicere...» *CBQ* 20 (1958) 173-91; G. Stanton, «Aspects of Early Christian and Jewish Worship: Pliny and the *kerygma Pertrou*» in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 84-98; E. Stauffer, *New Testament Theology* (New York: Macmillan, 1955); M. M. Thompson, «Worship in the Book of Revelation», *Ex Auditu* 8 (1992) 45-54; U. Vanni, «Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation», *AW* 37 (1991) 348-72; H. Windisch, *Die katholischen Briefe* (HNT; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1951); K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gutersloh: J. C. B. Mohr, 1972).

R. P. Martin, J. L. Wu, S. C. Pearson

ГНОСТИЦИЗМ

Гностицизм — термин, обозначающий совокупность религиозных движений, в которых подчеркивалось спасение через *гносис*, т.е. «знание» — знание о своем происхождении. Большинство ученых считают основным признаком гностицизма космологический дуализм, т.е. представление о противостоянии двух миров — духовного и злого, материального.

1. Разновидности гностицизма.
2. Источники.
3. Гностические учения.
4. Гностическая этика.
5. Общины гностиков.
6. Изучение гностицизма.

1. Разновидности гностицизма

Из-за чрезвычайного разнообразия гностических учений трудно найти определение, под которое подходили бы все гностические проповедники. Маркион, зачинавший концепцию двух богов, ветхозаветного и новозаветного, во многом схож с гностиками, однако он не разделял их мифологии и делал акцент на вере, а не на учении о спасающем *гносисе*. Основное направление в гностицизме, опиравшееся на учение Валентина, испытало на себе сильное влияние платонизма. Ученые выделяют и другое направление, так называемое сифианство, отличающееся более развитой мифологией и превозносящее ветхозаветную фигуру Сифа, которому отводится ключевая роль в деле сообщения людям откровения (см. Layton).

Следует отметить, что ни древние тексты этих движений, ни их христианские критики не пользуются термином *гностицизм*, а слово *гностики* употребляют редко. Поэтому М. А. Уильямс призывает ученых не использовать эти термины. Однако предложенный им взамен термин «библейские демиургические традиции» едва ли пойдет широкое распространение (Williams). Тем не менее всегда следует помнить его предостережения, что «гностицизм» — понятие, созданное учеными.

2. Источники

Древнейшие из несомненно гностических источников относятся ко II в. н.э. Те, кто разделяет концепцию дохристианского гностицизма, предполагают, что гностицизм возник весьма рано, и в свете этого предположения интерпретируют тексты НЗ. В качестве свидетельства дохристианского гностицизма некоторые ученые приводят отдельные трактаты из Наг-Хаммади, хотя и составленные позднее.

Патристические источники. До недавнего времени исследователи полностью зависели от описаний гностиков, имеющих в трудах отцов церкви. В некоторых случаях патристические трактаты содержали выдержки из гностических сочинений. Важнейшие для нас патристические источники включают в себя: Иустина Мученика из Самарии (ум. 165), Иринея Лионского (ум. ок. 225), Климента Александрийского (ум. ок. 215), Тертуллиана Карфагенского (ум. ок. 225), Ипполита

Римского (ум. ок. 236), Оригена Александрийского и Кесарийского (ум. 254) и Епифания из Саламиса на Кипре (ум. 403) (см. Grant).

Особенно ценна работа Ириния, сохранившаяся в латинском переводе под заглавием *Против ересей* (*Adversus Haereses*). Ириней ссылается на «Апокриф Иоанна», списки которого были найдены в Наг-Хаммади. *Философы* Ипполита были открыты в 1842 г. Климент и Ориген отчасти симпатизировали гностической идее духовного избранничества. Тертуллиан писал филиппики против Маркиона и Валентина. Епифаний непосредственно общался с гностиками в Египте, однако его *Панафион*, несмотря на стремление к полноте, не во всем достоверен.

Как и следовало ожидать, более ранние из этих источников достовернее, чем позднейшие. Нет нужды добавлять, что все они имеют весьма полемический характер. В недавно открытых гностических источниках из Наг-Хаммади ничто не подтверждает того образа «развратного» гностицизма, который нарисован в патристических источниках.

Гностические учителя. Отцы церкви, включая историка Евсевия (IV в.), называют целый ряд выдающихся гностиков.

Первым гностиком отцы церкви единодушно называют Симона из Самарии, хотя древнейший источник, Деян 8, описывает его лишь как человека, занимавшегося магией. Согласно святоотеческим источникам, Симон притязал на божественность, а свою спутницу, бывшую проститутку, называл перевоплотившейся Еленой из Трои. Те, кто принимает патристическую версию, полагают, что в Деян личность Симона охарактеризована неполно. Большинство ученых, однако, считает, что в данном случае отцы церкви заблуждались (см. Filoramo, 148).

Согласно отцам, последователем Симона стал другой самаритянин, по имени Менандр, который учил в Антиохии Сирийской в конце I столетия, уверяя, что те, кто верит в него, не умрут.

Там же, в Антиохии, проповедовал в начале II в. некий Сатурнин, считавший искупителем «бестелесного» Христа. Таким образом, он придерживался докетических взглядов, отрицающих воплощение Христа (ср. I Ин 4:3). Он учил также, что брак и деторождение — от Сатаны.

В Малой Азии в начале II столетия проповедовал Керинф, учивший, что Иисус был всего лишь человеком, на которого во время крещения сошел в виде голубя Христос. Поскольку Христос не мог страдать, он покинул Иисуса перед распятием.

Еще один ранний гностический проповедник — Василид, которому Ириней приписывает дуалистическую систему, а Ипполит — монистическую. Василид считал Бога иудеев жестоким ангелом. Он учил, что Христос не страдал, что вместо него был распят Симои Киринейский, сам же Христос, невидимый, стоял рядом и смеялся. Подобные же докетические концепции мы встречаем в текстах Наг-Хаммади *Второй трактат великого Сифа* (CG VII, 2) и *Апокалипсис Петра* (CG VII, 3).

Важной, хотя и нетипичной среди гностиков фигурой был Маркион из Понта (Северная Турция), учивший в Риме с 137 по 144 гг. Он противопоставлял ветхозаветного Бога Богу НЗ. Маркион составил первый канон, т.е. заверченный список книг НЗ, включавший в себя сокращенное Евангелие от Луки. Иисус, по Маркиону, лишь «виделся» людям, его тело было «призрачным». Последователи Маркиона принесли его учение в Египет, Месопотамию и Армению. Тертуллиан жестко критиковал его докетические взгляды. А. Гарнак превозносил Маркиона как первого великого богослова церкви и называл гностицизм резкой эллинизацией христианства (см. Helleman).

Самым знаменитым из гностических учителей был Валентин, прибывший в Рим из Александрии в 140 г. Он учил о серии божественных эонов, или эманаций. Человечество он разделял на три класса: *гилики*, т.е. неверующие, погруженные в природное и плотское, *психики* — обычные христиане, живущие верой, и *пневматики* — духовные гностики. Позднее валентиниане разделились на две школы — италийскую и восточную, не сойдясь во мнениях о том, имел ли Иисус духовное или душевное тело. Среди выдающихся валентинианских учителей можно назвать имена Птолемея, Феодота и Марка. Древнейший из известных нам валентинианских комментариев на НЗ — толкование Гераклеона, несколько пассажей из которого сохранены в толкованиях Оригена.

Некоторые трактаты из Наг-Хаммади, такие как *Евангелие Истины* (CG I, 3 и XII, 2), *Трактат о воскресении* (CG I, 4), *Трехчастный трактат* (CG I, 5), *Евангелие Филиппа* (CG II, 3) и *Валентинианское учение* (CG XI, 2), признаны валентинианскими. Прежде считалось, что валентиниан заботилась лишь судьба пневматиков, спасающихся благодаря *гносису* — знанию своей природы, однако исследование М. Р. Дежардена показывает, что они допускали спасение и для психиков в случае, если те ведут безгрешную жизнь (Desjardins).

Мандейские источники. Мандейские общины в Южном Ираке и Юго-Западном Иране — единственные остатки гностицизма, сохранившиеся до наших дней. Их тексты, хотя и известные лишь в рукописях XVII-XVIII вв., использовались представителями школы истории религий для реконструкции предполагаемого дохристианского гностицизма. В дополнение к этим рукописям имеются более ранние магические тексты на сосудах (ок. 600 г. н.э.) и несколько свинцовых амулетов, предположительно датируемых III в. н.э. Однако достоверных свидетельств существования мандейства ранее II в. н.э. не существует (см. Yamauchi, 1970).

Коптские источники. Коптский язык — поздняя форма египетского; для записей на коптском языке, как правило, использовались греческие буквы. В XIX в. были опубликованы два коптских гностических кодекса: *Codex Askewianus*, содержащий *Pistis Sophia*, и *Codex Brucianus*, содержащий «Книгу иудеев», — оба сочинения относительно поздние. Третья работа, *Codex Bezae Cantabrigiae* (BG 8502), обнаруженный также в XIX столетии, был опубликован только в 1955 г. В нем содержатся *Евангелие*

Марии (Магдалины), Премудрость Иисуса, Денная Петра и Апокриф Иоанна — работа, упоминаемая у Иринея.

Библиотека из Наг-Хаммади. В 1945 г. близ Наг-Хаммади, в Верхнем Египте, в 600 км к югу от Каира, где Нил поворачивает с запада на восток, местные крестьяне обнаружили тайник, содержащий 11 полных кодексов и фрагменты еще двух — все на коптском языке. Первый перевод одного из трактатов, *Евангелия Истины*, появился в 1956 г. Благодаря усилиям Дж. М. Робинсона и его сотрудников к 1977 г. был выполнен английский перевод 51 трактата (Robinson).

Библиотека из Наг-Хаммади, как называют теперь это собрание, состоит из разнообразных текстов: негностических, гностических нехристианских и гностических христианских. Наиболее известно *Евангелие Фомы*, содержащее в себе 114 приписываемых Иисусу изречений. В 1897 и 1904 гг. Б. П. Гренфелл и Э. С. Хант уже обнаружили в Оксирихе, в Египте, неканонические изречения, так называемые логиы Иисуса. Теперь мы знаем, что эти папирусы ведут свое происхождение от греческого текста, с которого был сделан коптский перевод *Ев. Фомы*.

Герметические источники. «Герметическими» называются сочинения, приписываемые Гермесу Трисмегисту («трижды величайшему»), — греческое наименование Тота, египетского бога мудрости. Составленные во II–III вв. н.э. на греческом в Египте, герметические писания чрезвычайно высоко ценились в Средневековье. На греческий *Corpus Hermeticum* оказали влияние дуалистический платонизм и пантеистический стоицизм. Герметические трактаты найдены также в VI Кодексе из Наг-Хаммади. В них заметна близость к гностицизму, хотя герметическим писаниям недостает гностического радикального дуализма.

Сирийские источники. Некоторые сирийские тексты, как, например, *Оды Соломона* или *Песнь о жемчужине* из *Деяний Фомы*, приводятся такими исследователями, как К. Рудольф, в качестве ранних гностических источников. Однако другие ученые сомневаются в их гностическом характере (Rudolph).

Манихейские источники. Мани (216–276) основал весьма успешное гностическое движение, распространившееся из Месопотамии на Запад, где его последователем в течение девяти лет был Августин, и на Восток, где по Великому шелковому пути оно достигло Китая. Манихейство представляло собой чрезвычайно синкретическую религию, сочетавшую в себе элементы иудаизма, христианства, зороастризма и буддизма. Публикация в 1970 г. маленькой греческой рукописи, Кельнского кодекса, подтвердила происхождение Мани из секты, известной как элкасаиты. Манихейские тексты были написаны на многих языках, в том числе на коптском, сирийском, персидском, уйгурском (один из тюркских языков) и китайском (см. Klimkeit).

3. Гностические учения

Поскольку у гностиков не было ни верховного авторитета, ни канона писаний, учения их отличаются

крайним разнообразием. Основа классических гностических систем — дуализм, противопоставляющий трансцендентного Бога и невежественного демиурга (часто — карикатурное изображение ветхозаветного Иеговы). В некоторых системах сотворение мира становится следствием самопадения Софии (Мудрости). Весь материальный мир, включая и человеческое тело, несет в себе неискоренимое зло. Однако в телах некоторых «пневматиков», т.е. духовных личностей, заключены божественные искры, хотя сами «пневматики» и не ведают о своем небесном происхождении. Трансцендентный Бог посылает на землю искупителя, приносящего спасение в форме тайного *гносиса*. Гностики надеялись в смерти обрести избавление от темницы тела, преодолеть небесные сферы, населенные враждебными демонами, и воссоединиться с Богом. Разумеется, у них не было причин верить в телесное воскресение.

4. Гностическая этика

Согласно отцам церкви, Карпократ поощрял своих последователей приобщаться всем грехам, а его сын Елифан учил, что половая распущенность заповедана Богом. Валентиниане положительно относились к браку — не столько из-за деторождения, сколько потому, что видели в нем символ первоизданного единства полов. Большинство гностиков отличались крайне аскетическим взглядом на секс и брак: в создании женщины они видели источник зла, а в деторождении — лишь умножение душ, плененных силами тьмы.

5. Общины гностиков

О культе и общинах гностиков мы знаем очень немного. Как правило, гностики интерпретировали крещение и евхаристию как духовные символы *гносиса*. В некоторых трактатах из Наг-Хаммади содержится ожесточенная полемика против водного крещения. Э. Пейджелс утверждал, что гностические общины предоставляли женщинам более высокое положение, чем ортодоксальные отцы церкви, такие как Ириней и Тертуллиан (Pagels). Однако Д. Хоффман показал, что гностики эксплуатировали женщин (Hoffman).

6. Изучение гностицизма

Вплоть до XX в. ученые не критически принимали святоотеческий взгляд на гностицизм как на потерпевшую неудачу христианскую ересь. В наше время, хотя С. Петресман пытается защищать эту традиционную точку зрения, большинство ученых полагают, что гностицизм лучше всего рассматривать как самостоятельную религию. Вопрос о том, существовал ли гностицизм до христианства или зародился одновременно с ним, пока не решен.

Концепцию дохристианского гностицизма впервые предложил в 1897 г. В. Анц, затем ее активно разрабатывала школа истории религий (religionsgeschichtliche Schule), в особенности В. Буссет (ум. 1920) и Р. Райтценштайн (ум. 1931).

В 1925 году Р. Булитман, вдохновленный как исследованиями школы истории религий, так и публи-

кациями мандейских текстов, нарисовал классическую модель дохристианского гностического мифа об искупителе (Bultmann). Бультман и его ученики интерпретировали значительную часть НЗ в свете предположения о существовании дохристианского гностицизма. Эта точка зрения доведена до крайности в трудах В. Шмитхальса, который видит гностиков во всех оппонентах Павла, даже в его противниках в Галатии (Schmithals).

С открытием корпуса из Наг-Хаммади Дж. М. Робинсон и другие попытались заново обосновать теорию дохристианского гностицизма на основе ряда трактатов из этого источника.

Очевидным примером использования гностического текста редактором-христианином является переработка нехристианского *Евгностиа* (CG III, 3 и V, 1) в *Премудрости Иисуса Христа* (CG III, 4 и BG 8502). Однако и нехристианское происхождение *Евгностиа*, и его гностический характер остаются предметом обсуждения.

Некоторые ученые полагают, что *Апокалипсис Адама* (CG V, 5) — нехристианский текст, свидетельствующий о существовании дохристианского мифа об искупителе. В одном из пассажей этого трактата перечисляются 13 царств, ложно объясняющих Просветителя. Однако предполагаемый нехристианский характер данного сочинения подвергается сомнению из-за упоминания о наказании плоти Просветителя, на которого нисходит Дух Святой.

Парафраз Сима (CG VII, 1) также истолковывался его первым исследователем, Ф. Виссе, как свидетельство существования дохристианского гностицизма. Однако сегодня исследователи заключают, что острую полемику против водного крещения в этом произведении логичнее всего понимать как сектантский протест против господствующей церкви (Wisse).

Г. (Шенке) Робинсон истолковал *Троевидную Протеною* (CG XIII, 1) как свидетельство о существовании дохристианского гностического гимна Логосу, лежшего в основу пролога Евангелия от Иоанна. Однако других ученых словесные параллели в двух произведениях убеждают в том, что коптский текст несет на себе следы зависимости от пролога к Евангелию.

Работа В. Бауэра *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, впервые опубликованная в 1934 г., лишь в 1971 г. была переведена на английский язык под названием «Ортодоксия и ересь в древнейшем христианстве» (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*). Провокационный тезис Бауэра состоял в том, что, в противоположность триумфалистскому повествованию Евсевия, раннее христианство было весьма плюралистично. Большинство древнейших христиан в Сирии, Малой Азии и Египте были скорее гностиками, чем ортодоксальными христианами. Ортодоксия утвердилась намного позднее, под влиянием Римской церкви. Однако Т. Э. Робинсон и другие исследователи указывают, что многие положения Бауэра базируются

на «аргументах от умолчания». Египетские папирусы и другие тексты свидетельствуют против его взгляда, пересматривающего историю раннего христианства.

См. также Противники апостолов.

Библиография W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. R. Kraft and G. Krodel (Philadelphia: Fortress, 1971); M. R. Desjardins, *Sin in Valentinianism* (Atlanta: Scholars Press, 1990); G. Filoramo, *A History of Gnosticism* (Oxford: Blackwell, 1992); R. M. Grant, ed., *Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York: Harper & Brothers, 1961); W. E. Helleman, ed., *Hellenization Revisited* (Lanham, MD: University Press of America, 1994); D. Hoffmann, *The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1995); H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road* (New York: HarperCollins, 1993); B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism* (2 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1980-81); E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979); B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1990); P. Perkins, *Gnosticism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1998); S. Pétremont, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (San Francisco: HarperCollins, 1990); J. M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (3d ed.; San Francisco: HarperCollins, 1990); T. A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1988); K. Rudolph, *Gnosis* (San Francisco: HarperCollins, 1987); W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984); J. D. Turner and A. McGuire, eds., *The Nag Hammadi Library After Fifty Years* (Leiden: E. J. Brill, 1997); M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); E. M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970); idem, *Pre-Christian Gnosticism* (2d ed.; Grand Rapids, MI: Baker, 1983).

F. M. Yamauchi

ГОСПОДЬ ПАВЕЛ

В письмах папулинстического корпуса текстов, так же как и в прочих книгах НЗ, слово «Господь», как правило, используется для перевода греческого термина *kyrios*. Данный термин означает определенное превосходство человека, по отношению к которому он применяется. Использование термина *kyrios* в восточной (kyrie) обозначает проявление вежливости, эквивалентное английскому вежливому обращению «сэр» или «мистер» (в евангелиях Иисус часто именуется термином *kyrie* в этом значении). Данный термин так

же может означать, что человек является «хозяином» по отношению к своим рабам или последователям и применялся по отношению к правителям как хозяевам над своими подданными. В этом значении термин *kyrios* имеет лингвистическую пару с термином *doulos* («раб», «слуга»). Также термин *kyrios* употреблялся в отношении божества, особенно у семитских и прочих восточных народов греко-римского периода, и в конце I в. н.э. начал употребляться в отношении римских императоров, поскольку культ императора был достаточно сильно развит в это время. Греческое слово *despōtēs*, также переводимое как «господин» или «хозяин», встречается в НЗ не более 10 раз, причем в Павловом корпусе текстов, в основном в кодексах правил и обязанностей членов большого домохозяйства, в текстах, чье авторство подвергается сомнению, в значении «хозяин» в социальном контексте (1 Тим 6:1, 2; Тит 2:9; 2 Тим 2:21).

Термин *kyrios* наиболее часто используется Павлом в отношении Христа, гораздо реже в отношении Бога и в очень редких случаях в отношении людей, при определении их социальных функций, в частности по отношению к хозяевам рабов. Наряду с наиболее часто используемым термином «Христос» и редко встречающимся «Сын Божий», *kyrios* («Господь») является одним из наиболее часто используемых христологических титулов у Павла.

Отдельные случаи использования данного термина в отношении людей и религиозного использования термина в отношении Бога отражают традиции использования термина *kyrios* в греко-римском мире среди иудеев и язычников. Именно использование Павлом данного термина в отношении Христа выявляет его принадлежность к христианам и привлекает внимание исследователей. Центральные вопросы связаны с историческими предпосылками и влияниями, обусловившими использование *kyrios* в отношении Христа; а также с зарождением традиции подобного использования данного термина в раннем христианстве и его использования и значения в качестве христологического титула у Павла (см. Христология).

1. Историко-культурный фон.
2. Истоки использования термина *kyrios* у христиан.
3. Использование термина *kyrios* у Павла.
4. Заключение.

1. Историко-культурный фон

1.1. Общие понятия. Как и во многих других языках, термины «хозяин» и «господин» в еврейском, арамейском и греческом использовались в отношении людей, занимавших высокое социальное положение, а также могли использоваться для наименования богов (более подробное описание лингвистической подоплеку этого см. Foerster and Quell). Именно этот вариант использования данного термина наиболее подходит для того, чтобы оценить его применение Павлом в отношении Христа. Павел упоминает об использовании язычниками титула *kyrios* при обращении к обожествляемым существам в 1 Кор 8:5, говоря о «множестве богов

[*theoi*] и множестве господ [*kyrioi*]] в современном ему религиозном мире.

Среди всех вариантов религиозного использования этого термина, существовавших во времена Павла, есть два, которые некоторые исследователи выделяют как оказавшие наибольшее влияние на Павла, когда он начал именовать Христа титулом *kyrios*: титулом *kyrios* называли божества различных, так называемых мистерийных, культов, а также им именовали римского императора. Тем не менее данное предположение можно всячески опровергнуть, тем самым подтвердив невозможность заимствования Павлом титула Господь для Иисуса Христа именно в указанных сферах.

Как мистерийные культы, так и культ императора достигли своего пика популярности во II в. и позже, когда уже было положено формальное начало христианской традиции использования данного термина в отношении Иисуса Христа. И, что более важно, глубокая антипатия и презрение по отношению к язычникам были одной из характерных черт иудеев, таких, каким был Павел и тех, кто составляли ядро и являлись лидерами христианских объединений в течение первых, наиболее тяжелых, десятилетий. В силу данного факта достаточно сложно представить, каким образом языческая традиция использования термина *kyrios* могла оказать прямое воздействие на начало использования данного термина в отношении Христа.

Следовательно, в последних исследованиях, как правило, говорится о том, что языческое использование слова *kyrios* и схожих терминов нельзя воспринимать как источник, объясняющий начало использования данного термина в качестве титула Христа. Вместо этого использование данного термина в язычестве попросту демонстрирует широкий лингвистический контекст, в котором необходимо рассматривать христианское использование термина *kyrios*, показывающий, что данный термин повсеместно рассматривался как подходящий титул для обожествляемого существа. И для того, чтобы понять, почему первые христиане именовали Христа *kyrios* и что они подразумевали под этим, необходимо обратиться к другим источникам.

1.2. Иудейское использование. Для большинства исследователей теперь очевидно, что именно иудейская религиозная основа раннего христианства и обусловила наиболее важные лингвистические подоплеку для использования *kyrios* в качестве христологического титула (особ., см. Fitzmyer). У этой иудейской религиозной основы есть две важнейшие особенности: религиозное использование эквивалентов *kyrios* в еврейском и арамейском языках и использование слова *kyrios* в качестве религиозного термина греко-язычными иудеями.

Получается, что ко времени зарождения христианства у религиозных иудеев уже сложилась традиция избегать произнесение имени Бога – Яхве, – используя вместо него различные заменяющие титулы. Тексты древнего иудаизма свидетельствуют, что титулы, заменявшие имя Яхве, также широко использовались при письменных упоминаниях о Боге. В еврейском языке Бог часто именуется «Господом» (*'ādōnai*). В

арамейском языке, как показано в кумранских документах, зачастую использовался эквивалентный термин *māryā'* (определяющая форма слова *marēh*). Короче говоря, в иудейской среде в I в. н.э. семитскими эквивалентами титула *kyrios* мог именоваться Бог, и в абсолютной форме («Господь») они могли быть использованы в качестве заменителя святого имени Бога (Яхве).

Среди грекоговорящих иудеев того периода также распространилась подобная практика использования греческих эквивалентов титула *'ādōnay* для обращения к Богу вместо использования святого еврейского имени Бога. Иосиф, который писал свои труды в конце I в. н.э., предпочитает использовать термин *despotēs* вместо *kyrios*, скорее всего, по причине того, что последний стал одним из титулов римского императора, бывшего его патроном. Филоп, писавший несколькими десятилетиями раньше Иосифа, обычно использовал термин *kyrios* в качестве греческого заменителя имени Яхве. Новозаветные авторы при цитировании ВЗ чаще предпочитали использовать *kyrios* вместо еврейского имени Бога, что свидетельствует о том, что греческие эквиваленты также использовались вместо имени Бога, и слово *kyrios* было распространенным (предпочитаемым?) вариантом подобного эквивалента, имевшего в греческом то же значение, что и *'ādōnay* в еврейском и *māryā'* в арамейском языках.

Случаи появления имени Яхве в еврейском написании (*yhw*) или в любопытном греческом написании *pipi*, имеющем сходство с еврейским вариантом, в некоторых ранних иудейских копиях греческого ВЗ не противостоят данным выводам. Скорее всего, при непосредственном прочтении этих вариантов ВЗ на греческом вместо имени Яхве или *pipi*, произносился некий эквивалент, причем вполне возможно, что данным эквивалентом было слово *kyrios*. Подобная практика показана в ВЗ и других греческих письменных памятниках I века, имеющих иудейскую религиозную основу.

Для того, чтобы подвести некий итог, необходимо сказать, что в дополнение к общему почтительному смыслу термина *Kyrios* и употреблению его в язычестве в качестве термина, обозначающего божественных существ, в религиозном слонаре грекоязычных иудеев I в. н.э. существует специфическое заимствование слова *kyrios* как способа благоговейного обращения к Богу. параллельного по смыслу и случаям использования слов *'ādōnay* и *māryā'* среди иудеев, говорящих на семитских языках. И принимая во внимание иудейскую религиозную основу богословия Павла и большинства первых христиан, иудейскую традицию использования термина *kyrios* и его семитских эквивалентов необходимо рассматривать как наиболее важную лингвистическую подоплеку использования данного термина в НЗ. Использование термина *kyrios* иудеями в качестве эквивалента слову *'ādōnuu* и даже греческого эквивалента имени Яхве значительно добавляет ряд возможностей для дополнительных коннотаций, особенно при толковании применения данного термина ко Христу.

2. Истоки использования термина *kyrios* у христиан

Самыми ранними христианскими сочинениями, сохранившимися до наших дней, являются Павловы письма, содержащие свидетельство о зарождении практики обращения к Иисусу как Господу (ср. Кгагег; этот исследователь склонен отрицать достоверность данного свидетельства). Начиная с самых ранних писем, Павел начинает именовать Христа Господом безо всяких объяснений, полагая, что читатели уже знакомы с данным термином и понимают его смысл. Это также видно из того, что использование термина *kyrios* в таких фразах, как «Господь Иисус Христос» (напр., 1 Фес 1:1) или «наш Господь Иисус Христос» (напр., 1 Фес 1:3), напоминает формулу, особенно характерную для начала и конца писем (см. Письма, формы писем), в которых, скорее всего, использовались приветствия и благословения, традиционные для литургической жизни Павловых церквей. Часто повторяющееся упоминание о Христе просто как о «Господе» (напр., 1 Фес 1:6; 4:15) показывает, каким образом данный термин стал обычным при обозначении Христа, не требующим дополнительных пояснений. Павловы письма рассчитаны на читателей, имеющих представление о данном термине как о христологическом титуле на очень раннем этапе миссионерской деятельности Павла.

Однако непохоже, что подобное употребление данного термина было инициировано Павлом среди тех, кто был обращен им. Это подтверждается целым рядом свидетельств. Несмотря на то, что Павел настаивал на использовании конкретно этого титула при крещении язычников, при этом даже ссылаясь на «мое евангелие» (Рим 2:16), он утверждал, что это видение Христа разделяют и иудеохристиане, проживающие в Иерусалиме (напр., Гал 1:2; 1 Кор 15:1-11). Его обобщенное видение веры в Рим 10:9-10, в котором основное внимание уделяется воскресению Иисуса и его статусу *kyrios*, представлено как несомненное центральное положение христианской веры, которое разделяют все христиане в целом. Похоже, что когда он говорит об Иакове и других людях как «брате(-ях) Господа», он использует псевдоформальное обозначение родственников Иисуса, которое зародилось в палестинских иудеохристианских группах (см., напр., Гал 1:19; 1 Кор 9:5), в которых воскресший Иисус именуется Господом.

Однако наиболее прямое подтверждение того, что традиция именовать Иисуса Господом зародилась еще до Павла, есть в греческом переводе арамейской молитвенной формулы *maranatha* в 1 Кор 16:22. Скорее всего, будучи произносимой *marānā' iā*, она означает «наш Господь, приди!». Эта фраза появилась у арамеоязычных иудеохристиан. Она была использована Павлом безо всяких объяснений или даже перевода, что наводит на мысль о том, что эта фраза была принесена к ним ранее, выполняя роль священного словесного связующего моста между христианами, обращенными Павлом из язычников, и их палестинскими предшественниками и собратьями по вере, среди которых к Христу об-

рацались как к «нашему Господу» (*marānā'* от *mārēh*). Сохранение Павлом арамейской формы обращения к Богу как *abba* ('*abbā*' Рим 8:15; Гал 4:6), возможно, является параллельным лингвистическим и литургическим связующим звеном с иудеохристианами, которое Павел передал язычникам, обращенным им. Интересно, что Павел передал своим обращенным арамейские литургические понятия и выражения, используемые им для обращения как ко Христу, так и к Богу, показывающие раннюю «двойную форму» христианского культа в церквях, говоривших как на арамейском, так и на греческом языках.

Предположение, высказанное В. Буссе о том, что *maranatha* было переводом на арамейский обращения ко Христу, зародившегося среди грекоязычных христиан, или что титул «Господь» использовался для обращения только к Богу, а не к Христу, сегодня рассматриваются как неубедительная попытка закрыть глаза на очевидную историческую убедительность того, что фраза, содержащая благоговейное обращение к Христу как «Господу», скорее всего, зародилась среди первых иудеохристианских общин. Более того, утверждения о том, что титул *mārēh*, использовавшийся при обращении ко Христу верующими, говорившими на арамейском языке, не подразумевает Его божественность, а только означает более общее почтение к нему как «хозяину», — теперь опровергнуты благодаря проведенным исследованиям Кумранских текстов, написанных на арамейском, в которых титул *mārēh* использовался для обращения к Богу. Похоже, что *mārēh* имело сходное с еврейским словом *'adonai* и греческим *Kyrios* использование, включая его употребление в качестве обращения к Богу.

Принимая во внимание данный семантический факт и тезис о том, что фраза *maranatha* показывает, что во время общих молитв/восклицаний Христос именовался титулом *mārēh*, вполне логично напрашивается вывод, что использование титула *mārēh* указывает на то, что Христу оказывалось не меньшее почтение, чем Богу. А это означает, что Христа начинают почитать как Господа среди первых иудеохристиан, поэтому используются слова и действия, которые позже будут отражены в Павловых письмах.

Это означает, что обращение ко Христу как Господу, подтверждающее его статус, равный статусу Бога, зародилось достаточно рано, среди первых представителей христианского движения, и не является результатом постепенного процесса ассимиляции языческих моделей служения различным божествам. Так же как и применение термина *kyrios* по отношению ко Христу и почитание Его как божественного существа, не может быть отнесено к вступлению большого количества язычников в христианское движение (против Casey). С лингвистической и исторической точек зрения, употребление термина Господь в отношении Христа в возвышенном значении, скорее всего, зародилось среди иудеохристиан Палестины. Каким-то образом им удалось внедрить такое возвышенное отношение ко Христу в условиях строгого монотеизма, являющегося базисным для иудаизма, тем самым обусловив изменение данной

традиции в сторону «двойственной» установки (см. Hurtado, 1988; см. Бог).

3. Использование термина *kyrios* у Павла

3.1. Цитаты из ВЗ. Первое наблюдение, касающееся использования Павлом термина *kyrios*, относится к вопросу о том, по отношению к кому он употребляет его. Если, во избежание лишних дискуссий, исключить те Павловы письма, которые принято считать псевдоэпиграфическими, то у Павла данный термин насчитывает более чем 200 случаев использования, и выводы, приводимые ниже, не изменятся, если рассматривать также и письма, исключенные нами. В подавляющем большинстве случаев (около 180) Павел использует термин *kyrios* в отношении Христа, и именно этому значению данного термина мы посвятим большую часть времени. Однако Павел использует термин *kyrios* также и в приложении к Богу, несмотря на то, что в некоторых эпизодах достаточно сложно оценить, о ком идет речь — о Боге или о Христе.

Все эпизоды, в которых Павел титулом Господь именует Бога, являются цитатами из ВЗ, в которых Бог упоминается в тексте ВЗ и термин *kyrios* является греческим эквивалентом/переводом еврейского имени Яхве. Мы можем с полной уверенностью сказать, что именно о Боге идет речь в тех эпизодах, в которых Павел переводит стоящее в еврейском тексте ВЗ имя Яхве: Рим 4:8 (Пс 32:1-2); Рим 9:28-29 (Ис 28:22; 1:9); Рим 10:16 (Ис 53:1); Рим 11:34 (Ис 40:13); Рим 15:11 (Пс 117:1); 1 Кор 3:20 (Пс 94:11) и 2 Кор 6:17-18 (Ис 52:11; 2 Цар 7:14). Кроме того, есть несколько эпизодов, в которых Павел цитирует ВЗ и добавляет в цитату упоминание о Боге как о *kyrios*, пропущенное как в МТ, так и в LXX: Рим 11:3 (3 Цар 19:10); Рим 12:19 (Втор 32:35); 1 Кор 14:21 (Ис 28:11). В этих последних эпизодах Павел имитирует язык греческой Библии и показывает, насколько хорошо он был знаком с традицией использования термина *kyrios* в качестве греческого эквивалента/перевода имени Яхве при упоминании о Боге в ВЗ среди грекоязычных иудеев и христиан. Это делает данные эпизоды еще более интересными.

В некоторых местах, где Павел приводит новозаветные цитаты, в которых упоминается Яхве, очевидно, что он употребляет их в отношении Христа: Рим 10:13 (Иоил 2:32); 1 Кор 1:31 (Иер 9:23-24); 1:26 (Пс 14:1); 2 Кор 10:17 (Иер 9:23-24). Есть два эпизода, в которых сложно определить, о ком идет речь, о Христе или о Боге, и к кому относятся цитаты из ВЗ (см. Carpes; ученый считает, что в данных эпизодах речь идет о Христе): Рим 14:11 (Ис 45:23); 1 Кор 2:16 (Ис 40:13). Более того, в некоторых эпизодах, в которых упоминается Яхве, титулом *Kyrios* именуется именно Христос, например: 1 Кор 10:21 (Мал 1:7, 12); 1 Кор 10:22 (Втор 32:21); 2 Кор 3:16 (Исх 34:34); 1 Фес 3:13 (Числ 14:5); 1 Фес 4:6 (Пс 94:2); 2 Фес 1:7-8 (Ис 66:15); 2 Фес 1:9 (Ис 2:10, 19, 21); 1:12 (Ис 66:5). Однако, естественно, самым поразительным эпизодом, содержащим в себе цитату из ВЗ, является Флп 2:10-11, который, как правило, рассматривают как заимствование монотеистического

языка из Ис 45:23-25 относительно Яхве для того, чтобы изобразить эсхатологическое прославление Христа как *kyrios* «в славу Бога Отца».

Если не рассматривать упомянутые выше неоднозначные эпизоды, существует большое количество примеров того, что Павел употреблял ветхозаветный язык в применении ко Христу, даже в эпизодах, где речь изначально шла о Яхве. По крайней мере, в этих случаях очевидно, что применение термина *kyrios* в отношении Христа обусловлено убеждением в том, что Христос был уникальным и чрезвычайным образом связан с Яхве. В Флп 2:9-11 мы видим, что Бог даровал Христу «имя выше всякого имени». Вне зависимости от того, написал ли Павел данный эпизод сам или заимствовал его, здесь оно звучит как христологическое утверждение. Данная фраза отражает иудейское благоговение перед именем Бога (Яхве), которое для древних иудеев отражало уникальность статуса и сущности Бога. Таким образом, в данном эпизоде идет речь о статусе, дарованном Христу, который может быть сравнен только со статусом и свойствами Бога. Скорее всего, поэтому Ис 45:23-25, изначально изображающий вселенское признание Яхве, изменен таким образом, чтобы показать вселенское признание Иисуса как *kyrios*. В данном случае термин *kyrios*, скорее всего, является греческим эквивалентом, гласящим о том, что Христос носит ветхозаветное имя Бога.

Другим примером заимствования Павлом ветхозаветного эпизода для того, чтобы сделать христологическое утверждение, является хорошо изученный отрывок 2 Кор 3:15-18. Утверждение Павла «но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается» (2 Кор 3:16) является заимствованной фразой из Исх 34:34 (в котором *kyrios* — это Яхве) и относится к Христу. Данное употребление термина *kyrios* в отношении Христа не является попросту игрой слов, но с помощью божественных терминов Павел показывает, что считает Христа *kyrios*. В приведенных ниже стихах Христос связан с божественным Духом (см. Святой Дух) и упоминается как источник «славы» (греч. *doxa* = евр. *kābôd*), что является одним из наиболее важных свойств Яхве в ВЗ, а здесь оно присуще Христу (см. также 1 Кор 2:8, в котором о Христе говорится как о «Господе славы»; о христологическом значении *doxa* см. Newman).

Другие подтверждения того, что употребление Павлом термина *kyrios* в отношении Христа может означать наличие прямой связи Иисуса с Яхве, можно найти в нескольких эпизодах, в которых Павел использует ветхозаветную концепцию «дня Господня (Яхве)» для обозначения эсхатологической победы Христа (см. Kreitzer; см. Эсхатология). В 1 Фес 5:2; 2 Фес 2:2 и 1 Кор 5:5 Павел попросту использует ветхозаветные фразы, несмотря на то, что из контекста ясно, что *kyrios*, чей «день» должен настать, — это Христос. В прочих эпизодах Павел изменяет фразу для того, чтобы четко показать Христа как *kyrios* (1 Кор 1:8; 2 Кор 1:14; 2 Тим 1:18; 4:8). Д. Б. Кейпс изучил использование термина *kyrios* у Павла, особенно выделив аллюзии на те ветхозаветные эпизоды, где изначально термин *kyrios* употреблялся в

применении к Яхве. К сожалению, его работа несостоятельна по некоторым ключевым моментам, в силу его склонности изучать Павловы тексты, принимая во внимание христологические споры последнего времени (особенно Carpes, 168-174б, его обсуждение Уртадо, и сомнительные заявления о том, что иудеи еще в дохристианскую эпоху были готовы принять необходимость служения другим фигурам, стоящим рядом с Богом. Несмотря на то, что Кейпс не совсем последователен, он склоняется к мысли, что поскольку Павел переносит на Христа ветхозаветные слова о Яхве, то это означает, что Павел «считал, что Христос и Бог были единым целым» (Carpes, 165) и что для Павла Иисус «идентифицировался с Богом» (Carpes, 169). Тем не менее это всего лишь прискорбные упрощения.

Л. Дж. Крейцер обращал внимание на тесную связь между Христом и Богом в Павловой эсхатологии и описывал «сдвиг в определении» термина *kyrios* у Павла (напр., Kreitzer, 113), при этом речь идет о Христе, который выполняет функции Бога. Несмотря на то, что Крейцер не подразумевал ничего подобного, его идея может быть неправильно истолкована в том смысле, что Павел завышает значимость Христа за счет снижения значимости роли Бога, что приводит к христомонизму. Повсеместно (Kreitzer, 116) Крейцер утверждает «концептуальное сходство между Христом и Богом» у Павла, и это, возможно, один из наилучших способов понимания его позиции. Помимо этого, то, что Павел использует в отношении Христа титул, изначально употреблявшийся только в отношении Яхве, означает прежде всего уважение и признание Его статуса, сравнимого только с положением Бога.

3.2. Использование термина в вероисповедных фрагментах. Другую, особенно важную, группу примеров использования Павлом термина *kyrios* в отношении Христа, представляют несколько эпизодов, обычно обозначаемые специалистами как «вероисповедные», то есть данные эпизоды содержат выражения веры во Христа первых христиан. Термин «вероисповедный» не вполне удачен, ибо фразы, о которых идет речь, не задумывались как полные исповедания раннехристианских верований и не были результатом доктринальных дискуссий. Более того, данные выражения, скорее всего, изначально служили средством прославления во время общих богослужений среди христиан. Это самые древние дошедшие до нас фразы, выражающие веру, причем в них всех Христос именуется *kyrios*.

Возможно, самым ранним упоминанием о прославлении Христа в христианском богослужении является 1 Кор 12:3. Здесь в середине продолжительного размышления о вопросе подобающего поведения во время христианского богослужения (1 Кор 11-14) Павел упоминает о прославлении *kyrios Iesous* и относит данный термин к действию Святого Духа в душе верующих христиан. Как уже отмечалось ранее, Рим 10:9-10, где также говорится о прославлении Иисуса как *kyrios Iesous*, данное выражение, скорее всего, переводится как «Иисус — Господь». В Рим 10:9-10 это прославление связано с Его воскресением, событием, которое и по-

родило убеждение в том, что Христу были дарованы небесная слава и право именоваться *kyrios*. Данный абзац показывает, что первые христиане рассматривали воскресение Христа как историческое событие и доказательство того, что Бог его прославил.

Необходимо сказать несколько слов об уже упоминавшемся Флп 2:9-11. Исходя из того, что было сказано о двух предыдущих эпизодах, возможно, что в Флп 2:9-11 также идет речь о восхвалении Иисуса как *kyrios* первыми христианами.

Необходимо отметить еще две особенности данного отрывка. Во-первых, немного более длинную формулировку *kyrios Iesus Christos* (Флп 2:11) и ее вариации Павел обычно использует в начале и конце посланий (считается, что они представляют собой литургические формулы, использовавшиеся в Павловых церквях), например в Флп 1:2. Эта более полная фраза показывает, что существовали различные варианты формулировки прославлений (конкретно эта, похоже, отражает попытку выражения большей торжественности и христологической завершенности), и в то же время показывает, что центральными словами в прославлении Христа остался титул «Господь». И, как уже отмечалось ранее, данный титул здесь означает, что Иисусу было дано имя (и, следовательно, статус, почести и качества) Бога.

Во-вторых, была предпринята попытка более полного христологического выражения в формуле прославления в Флп 2:11, выражая более подробную богословскую оценку, чем просто прославляя Иисуса как *kyrios*, в частности в Флп 2:11 он исповедует Иисуса Господом (при этом Иисусу дано божественное имя), но это и во славу Бога-Отца. Как отметил Крейцер (Kreitzer, 161), данная фраза является свидетельством того, что Павел хотел провозгласить незыблемость своей монотеистической веры и связать ее со статусом Иисуса, отраженным в прославлении Его как *kyrios*. Эта мысль также выражена и в других Павловых письмах с помощью «уточнения слова или фразы» (Kreitzer, 158), включенных им в эпизоды, относящиеся к Христу (напр., 1 Кор 3:23; 11:3; 15:20-28).

В последнем вероисповедном эпизоде, который будет рассмотрен в данной статье, 1 Кор 8:5-6, приводится другой пример того, как Павел сочетал вознесенный статус Христа со своим монотеизмом. В противоположность греко-римской политеистической среде (см. Религия греко-римская), Павел подтверждает существование двусоставности веры – в «единого Бога [*heis theos*] Отца» и «единого Господа [*heis kyrios*] Иисуса Христа» (другой пример длинного торжественного обращения к Христу из Флп 2:11 уже рассматривался выше). Похоже, что данная формулировка была составлена под влиянием Втор 6:4: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (*kyrios heis estin* [LXX], что является переводом еврейского выражения *Yahweh 'ehad*). То есть Христос включается в видоизмененное вероисповедание единственности Бога. До времен Павла иудеи использовали Втор 6:4 в качестве одного из подтверждений единства их Бога, *Shema*. Возможно, Павел здесь также хотел упомянуть о данной иудейской

практике для того, чтобы выразить отличительный христианский вариант монотеизма, по которому Христос признается «единственным Господом», таким образом, получая греческий титул, которым называли Яхве грекоязычные иудеи.

В то же время необходимо отметить, какое место в Павловой «двойной» формулировке христианской веры 1 Кор 8:6 занимает прославление «единого Господа Иисуса Христа» в рамках принадлежности к монотеистической религии. Этим обусловлен тот тщательный подбор местоимений в утверждении о том, что спасение христиан происходит «от» (*ek*) «единого Бога Отца» и «посредством» (*dia*) Господа Иисуса Христа.

Хотя Павел в своей христологии придерживался монотеистических воззрений, для него характерно видение фигуры Христа в чрезвычайно возвышенном свете, в результате чего можно говорить об впечатляющем факте скорректированного монотеизма. В самом деле, принимая во внимание основательность монотеистических убеждений Павла, сложно предположить, что Павел предлагает здесь для Христа нечто иное, нежели статус, равный статусу Бога.

Д. Р. де Лейси справедливо отмечал, что 1 Кор 8:6 представляет собой «значительный шаг в развитии христологии Нового Завета» (de Lacey, 203). Павел провел свою уникальную христологическую работу, разработал «свою собственную радикальную интерпретацию молитвы Израиля», через которую он «смог подвести церковь к истинно тринитарной вере» (de Lacey, 202).

Что касается личной истории Павла, он пришел к «своей собственной радикальной интерпретации молитвы Израиля» в результате своего опыта обращения (Гал 1:16). При этом не следует приуменьшать влияние «откровений», полученных Павлом, а также гениальность самого Павла. Формулировка 1 Кор 8:6 с ее аллюзиями на Втор 6:4 и цитату на иудейскую *Shema* демонстрирует хорошо развитые риторические навыки Павла, а также его творческие способности. Однако «значительный шаг», о котором говорит де Лейси, обращение к Иисусу как *kyrios*, означающее Его божественный статус, но ограниченное библейской традицией единства и превосходства Бога, похоже, был сделан помимо Павла и многими другими христианами, включая иудеохристиан, которые постигли свою веру без участия Павла.

Исследование свидетельств о коллективных прославлениях Иисуса как *kyrios*, приведенное выше, наталкивает на мысль о том, что Павлово возвышенное видение Христа отражало воззрение христиан, с которыми он был знаком, и идеологию церквей, которые он знал. В их число, как уже отмечалось ранее, необходимо включить иудеохристианские группы говоривших как на греческом, так и на арамейском и провозглашавших Христа Господом.

3.3. Формулы обращения. Помимо уже упомянутых типов использования, есть 7 посланий, где присутствует около 170 случаев употребления термина *kyrios* (из общего количества 200), которые представляют собой несколько вариантов обращения к Христу. С со-

циолингвистической точки зрения, это можно назвать «рутинизацией» религиозного языка Павла и первых христиан, которая показывает, насколько привычным для них было использование термина *kyrios* в качестве христологического титула.

Из них примерно в 65 случаях (вариации формулирования обусловлены контекстом) *kyrios* используется в сочетании с другими христологическими терминами: «Господь наш Иисус Христос» (напр., Рим 1:4; 5:21), «наш Господь Иисус Христос» (напр., Рим 5:1, 11; 16:20; Гал 6:18), «Иисус Христос наш Господь» (напр., 2 Кор 13:13) и «Господь Иисус» (напр., Рим 14:14; 1 Кор 11:23). Эти конструкции особенно часто встречаются в начале и в конце Павловых посланий, в приветствиях и прощаниях, где, как уже отмечалось ранее, Павел, скорее всего, использовал формулы приветствия и благословения, традиционные для ранних христиан. Здесь уместно будет уделить внимание некоторым выражениям из литургического языка первых христиан.

С точки зрения синтаксиса, в данных выражениях имя «Иисус», используемое вместе со словом «Христос» и без него, можно читать как «Господь», а титул «Господь» показывает, кем Иисус был для христиан, и их отношение к Нему. Таким образом, в данных выражениях термин *kyrios* прежде всего означает «господин». Иисус – «господин» для христиан, к которому они относятся как Его приближенные, подданные, обязанные подчиняться Ему.

Наиболее часто *kyrios* у Павла используется для обращения ко Христу безо всяких других титулов (примерно в 100 случаях), просто как к «Господу» (*ho kyrios*, напр., Рим 14:6, 8; 16:2, 8, 11, 12, 13; 1 Кор 3:5; 4:4-5). Создается впечатление, что «Господь» является сокращенной формой обращения к Иисусу, и Павел чувствует, что ему нет необходимости приводить какие-либо определения, чтобы обозначить, кто же именуется «Господом». Как было отмечено ранее, обращение к Иисусу просто как «Господу», похоже, имеет свои эквиваленты в христианских общинах, говоривших на арамейском языке, и Павел заимствовал его у своих предшественников. Павел нигде не объясняет, почему он именует Христа именно этим титулом, что наводит на мысль, что данная традиция была характерна для христиан того времени.

Как развернутые конструкции, приведенные выше, так и форма *ho kyrios*, используемая в приложении к Иисусу, имеют прямую коннотацию «господин» или «Господь». Таким образом, для христиан Иисус является «Господином», избранным Богом быть уникальным посредником, осуществляющим спасение и суд, и Ему они должны подчиняться. Через смерть и воскресение Иисус получил право реализовать свои права (Рим 14:9, *kyrieion*), что христиане теперь признают, обращаясь к нему «Господь».

Также необходимо отметить, что иногда христиане и Павел обращались к Иисусу как Господу, при этом вкладывая в этот титул более конкретное значение. Как отмечалось ранее, в некоторых эпизодах из Павловых посланий термин *kyrios* употребляется в отношении Ии-

суса для того, чтобы показать Его тесную взаимосвязь с Богом. Он даже разделяет с Ним Его божественное имя. Возможно, что не в каждое обращение к Иисусу, например, в таких выражениях, как «[наш] Господь Иисус Христос» или даже «Господь», в Павловых письмах вкладывается данный возвышенный смысл. Однако очевидно, что отклик подобного смысла присутствует даже в этих формулах. Несмотря на то, что различные формулировки обращения имеют различные акценты, необходимо признать, что различные коннотации и смысловые ударения в употреблении термина *kyrios* гармонично дополняют друг друга, создавая живой образ, вкладываемый в данный термин Павлом и другими христианами.

3.4. Контексты. В своих трудах, посвященных изучению христологических титулов у Павла, В. Крамер утверждал, что у апостола имеет место тенденция использования каждого конкретного титула в определенных видах утверждений или контекстов. Он отмечал, что у Павла Иисус именуется как *kyrios* особенно часто в эпизодах, сформулированных в виде речи оратора. Крайцер и Кейпс также говорили, что упоминания об Иисусе как о *kyrios* чаще встречаются в эсхатологических эпизодах, или отрывках, сформулированных в виде речи оратора. Можно выделить, по крайней мере, три типа утверждений, в которых Павел и христиане именovali Христа Господом. Павел не стремится придерживаться каких-то жестких правил, однако можно выделить его тенденцию говорить об Иисусе как Господе в следующих контекстах.

3.4.1. Увещательные контексты. В данном случае к Иисусу Павел обращается как к *kyrios* в эпизодах, в которых он размышляет о вопросах христианского поведения. В качестве примера можно привести Рим 14:1-12, в котором Павел увещает верующих относительно принятия пищи и календаря, чтобы они не судили других, придерживающихся отличной от них практики, строго. Ест ли человек или постится, считают ли они какой-либо день особым или нет, Павел призывает их помнить, что их мотивацией является то, что каждый «за себя даст отчет Богу». В Рим 14:9 он говорит, что существование христиан заключается в жизни и смерти за Господа, которому они принадлежат.

Или взять еще один отрывок в 1 Кор 6:13-7:49, где Павел рассматривает ряд вопросов, связанных с сексуальными связями. Здесь он преимущественно называет Иисуса Господом, запрещая ходить к проституткам, говоря, что тело христианина «для Господа» (1 Кор 6:13). Именно заповедь Господню он упоминает в 1 Кор 7:10-12, 25 в связи с вопросами о браке, присланными ему из Коринфа.

В самом деле, здесь, как и в других эпизодах, «Господь» Иисус определяет нормы христианского образа жизни. Христиане находятся «в Господе» или «в единстве с Господом» (1 Кор 7:22); люди, не состоящие в браке, могут с меньшими потерями посвятить себя (1 Кор 7:32-35); вдова может выйти замуж только «в Господе» (1 Кор 7:39, т.е. за кого-нибудь из членов христианской общины).

В Рим 16:2-20 Павел постоянно использует фразу «в Господе», говоря о людях в контексте христианских взаимоотношений и служения Христу (Рим 16:2, 8, 11-13). Сравните его критику некоторых смутьянов, которые «служат не Господу нашему Иисусу Христу» (Рим 16:18). Фраза «угодно будет Господу» может служить в качестве определения поступков, совершенных в соответствии с Благой вестью (1 Кор 4:19; 16:7).

В 1 Фес 1:6 Павел поздравляет фессалоникийцев с тем, что они «сделались подражателями нам и Господу» в своем послушании слову Благой вести, несмотря на бедствия. И в 1 Фес 4:1-12, где Павел призывает верующих соблюдать моральные наставления, данные им, он называет Иисуса «Господом Иисусом» (1 Фес 4:1-2) или просто «Господом» (1 Фес 4:6).

Мы можем сделать вывод, что Павел, как правило, именовал Иисуса «Господом» в контекстах, где он учит свои церкви послушанию, а также говорит о христианской жизни, взаимоотношениях и распространении Благой вести. В качестве *kyrios* Иисус требовал послушания от Своих последователей.

3.4.2. Эсхатологические контексты. Второй тип контекстов и утверждений, в которых Павел, как правило, именует Христа *kyrios*, можно определить как эсхатологический. Например, рассмотрим некоторые упоминания об эсхатологическом возвращении Иисуса в Первом письме к Фессалоникийцам, где термин *kyrios* употребляется либо сам по себе (4 раза), либо с определяющими понятиями («Господь» 1 Фес 4:15-17; «День Господа» 1 Фес 5:2; «наш Господь Иисус Христос» 1 Фес 5:23; «наш Господь Иисус» 1 Фес 2:19; 3:13).

В качестве другого примера можно привести 1 Кор 1:7-8, в котором говорится, что коринфяне ожидают эсхатологическое «откровение» и «день» «нашего Господа Иисуса Христа». В 1 Кор 4:1-5 Павел говорит об эсхатологическом приходе «Господа», который будет вершить последний суд над Павлом и другими проповедниками Благой вести (1 Кор 4:4-5). Краткое выражение «Господь близко» в Флп 4:5, возможно, можно рассматривать как надежду на скорое возвращение Иисуса. Как видно из 1 Кор 15:23, где говорится об эсхатологическом «пришествии» Христа, существует несколько вариантов христологических терминов, употребляемых Павлом в эсхатологических фрагментах, так же как и в других видах утверждений. Однако, как правило, он предпочитает использовать *kyrios* в эпизодах, где провозглашается эсхатологический приход и победа Иисуса (см. Эсхатология).

Помимо упомянутых эпизодов необходимо привести отрывки, уже обсуждавшиеся ранее, когда Павел заимствует ветхозаветную концепцию «день Господа», чтобы описать эсхатологическое появление Иисуса, иногда изменяя ветхозаветную фразу, используя формулы вроде «Господь Иисус Христос». Фактически, возможно, что ветхозаветная фраза «день Господа» и надежда на Его приход является отражением иудейской традиции, которая оказала влияние на тенденции использования термина «Господь» у Павла. Также, принимая во внимание знание Павлом ВЗ, возможно, что его упоминания

о «Дне Господа (Иисуса)» необходимо рассматривать как показатель того, что для Павла Иисус был тесно связан с Богом и должен был выступить в эсхатологической роли Бога.

Таким образом, говоря об Иисусе как *kyrios* в этих эсхатологических утверждениях, Павел, возможно, вкладывает в этот термин более глубокий смысл, чем «господин». В подобных выражениях «Господь» Иисус наделяется качествами и функциями Яхве. Его эсхатологическое появление повлечет за собой суд над всем живым и божественную победу над злом. Как говорил Крейцер, в дохристианских сочинениях иудаизма уже существовала идея появления мессианской фигуры, действующей от имени Бога в эсхатологическом спасении. В данном случае Павел говорит об Иисусе как исполняющем функцию, изначально принадлежавшую Богу. Тем не менее замечательно, что в паулинистических текстах и остальном НЗ Иисус действует не только вместо Бога в реализации эсхатологических надежд, но также часто именуется «Господом», чей «день» эсхатологического триумфа близок. Эта взаимосвязь Иисуса и Бога в эсхатологическом акте и титуле более четко прорисована в НЗ, чем в дохристианских иудейских текстах, в которых говорилось о посредниках Бога в Его эсхатологической победе.

3.4.3. Литургические контексты. Третий тип эпизодов и выражений, в которых Павел использует термин *kyrios* в отношении Иисуса, связан с проведением богослужений в первых христианских общинах. Как уже упоминалось ранее, в эпизодах, описываемых Павлом, отражены ранние формулы и практики прославления, согласно с которыми Иисус литургически провозглашался (возможно, коллективно) как *kyrios* во время христианских богослужений. И, как отмечалось выше, начало и завершение Павловых посланий, в которых упоминается «[наш] *kyrios* Иисус Христос», во фразах, выражающих приветствие и прощание, также содержатся формулировки, традиционные для первых христиан. Поэтому термин *kyrios* заимствован из традиции христианского богослужения как одного из самых ранних и наиболее важных контекстов употребления термина *kyrios* в приложении ко Христу.

Другая иллюстрация, которую можно привести в качестве подтверждения, – 1 Кор 5:1-5, в котором рассказывается о человеке, совершившем *porneia* («прелюбодеяние») с женой его отца. Павел призывает общину наказать провинившегося, причем здесь нам необходимо отметить как он описывает саму христианскую общину. Скорее всего, в конце 1 Кор 5:3-5 необходимо сделать логическую паузу, а выражение «во имя Господа нашего Иисуса Христа» рассматривать как относящееся к собранию христиан. Таким образом, 1 Кор 5:4-5 необходимо читать следующим образом: «в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа».

Несмотря на то, что причина, по которой должно было состояться данное собрание, достаточно необыч-

на, Павел описывает христианскую общину при помощи вполне типичных терминов. К тому же необходимо отметить, как часто Павел говорит об Иисусе как *kyrios*. Они собираются «во имя Господа нашего Иисуса Христа», что, возможно, является аллюзией на традиционное прославление Иисуса перед началом собраний. Это выражение и упоминания о «силе» Господа и его эсхатологического «дня» показывает, что в данном отрывке *kyrios* употреблен применительно к Иисусу Христу с коннотацией переноса функций и качеств, свойственных Богу.

Использование данного термина в отношении Иисуса и упомянутая выше коннотация данного титула типичны для Павла. В качестве последнего примера возьмем 1 Кор 11:17-33. Священной трапезой для христианского собрания является «Вечеря Господня» (*kyriakon deipnon*, 1 Кор 11:20; ср. «трапеза Господня» 1 Кор 10:21; см. Вечеря Господня). Соответственно, Иисус именуется *kyrios* в 1 Кор 11:23, 26, 27, 32. Вероятнее всего, и контекст служения, и аллюзия на эсхатологическое явление Христа («доколе Он придет») обуславливают следующую формулировку: «смерть Господня», резко контрастирующую с обычной тенденцией Павла использовать титул «Христос», говоря о смерти Иисуса (см. Смерть Христа).

Таким образом, есть три основных типа контекстов Павловых посланий, в которых он, как правило, использует термин *kyrios* в отношении Иисуса, что отражает три сферы деятельности церкви, в которых Иисус именовался *kyrios*. У Павла *kyrios* Иисус представляется «господином», чьему учению и примеру необходимо следовать всем христианам. В упоминаниях об эсхатологических ожиданиях использование термина *kyrios* в отношении Христа отражает убеждение в том, что Христос был избран *kyrios* для исполнения эсхатологической роли Бога. Наконец, в Павловых упоминаниях о христианских собраниях верующих термин *kyrios* используется для подтверждения вознесенного статуса Христа, которому было дано святое «имя» и кто объединил всех первых христиан.

Между этими тремя контекстами нет жесткого разграничения. Мы можем выделить различные коннотационные оттенки термина *kyrios*, однако все они являются частью религиозных воззрений, в частности, Павла и первых христиан в целом. В некоторых случаях такая связь очевидна, как, например, в Флп 2:9-11, где будущее вселенское прославление *Kyrios Iēsous Christos* отражает и предвосхищает христианское прославление Иисуса во время службы. Или в 1 Кор 11:26 совершаемое богослужение, посвященное смерти *kyrios* Иисуса, в виде принятия священной пищи, связано с Его эсхатологическим приходом. По Павлу, Иисус является *kyrios*, чья власть над церковью реальна и неотделима от Его будущей власти над всем сущим, наступление чего будет ознменовано как «День Господа».

4. Заключение

При любой попытке изучить видение Иисуса Христа, характерное для Павла, титул *kyrios* необходимо рассматривать как центральный. Данный термин отражает

отношение верующих к Христу как последователей и подданных к своему господину, как во фразе «наш Господь Иисус Христос». В Флп 3:8 Павел говорит об этом отношении, используя очень личные термины. Призывы и слова Иисуса как *kyrios* являются безусловными для исполнения. Павел отражает прославление Иисуса как *kyrios* в описании богослужения, которое рассматривается им как предвосхищение вселенского признания Иисуса в качестве Господа, когда Он придет в эсхатологической славе. Тем не менее Павлу уже было откровение божественной славы Господа Иисуса. В результате этого Павел описывает Христа с помощью возвышенных терминов и даже переносит на Него слова, которыми в ВЗ характеризовался Яхве, а также изображает Иисуса как посредника при творении и спасении (1 Кор 8:6). Короче говоря, по крайней мере в некоторых случаях, использование термина *kyrios* отражает убеждение Павла в том, что Иисус разделил честь «имени» Бога (со всем, что ей сопутствует в ВЗ и древней иудейской традиции) и стал носителем славы Божьей в такой мере, что по оказываемому Ему почестям может быть сравнен только с Богом «Отцом».

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Любое исследование новозаветной литературы, и особенно Павловых посланий, показывает значимость термина *kyrios* для ранней церкви. Согласно верованиям первых христиан, Иисус – это воскресший и вознесенный *kyrios* (1 Кор 9:1, 12:3; Рим 10:9; Флп 2:9-11). То, что данное исповедание было основано на том, что относится к посмертной судьбе Иисуса (см. Смерть Христа), видно из следующего факта – термин *kyrios*, встречающийся в евангелиях в диалогах при обращении ко Христу, практически всегда без исключений означает «господин» или «уважаемый господин», а не «божественное существо» (однако, см. Мк 12:35-37; Witherington, 1990), данное убеждение основывалось на том, какие изменения постигли Христа.

Термин *kyrios*, так же как и его арамейский эквивалент *mārēh*, как правило, обозначает человеческое существо, имеющее превосходство над другим человеческим существом или группой людей. *Kyrios* несет информацию о положении человека по отношению к жизненным явлениям или другим людям. Это подтверждается тем, что в социальных контекстах данный термин зачастую идет в паре с термином *doulos*, «раб» или «слуга», и обозначает господина над кем-либо или хозяина чего-либо. Неудивительно, что первые христиане начали использовать данную терминологию в отношении воскресшего Иисуса. Этот термин зачастую использовался в греко-римском мире в отношении особо почитаемых людей, богов и полубогов (см. 1 Кор 8:5), и первые христиане опускали, что их отношение к воскресшему Иисусу напоминает отношение *doulos* к *kyrios* (ср. Рим 1:1 в отношении 2 Петр 1:1). Принимая во внимание

вышесказанное, рассмотрим использование термина *kyrios* в новозаветных письменных документах, помимо евангелий и Паулинистического корпуса текстов.

В НЗ, исключая евангелия и паулинистический корпус текстов, термин *kyrios* употреблялся в самых различных значениях. В некоторых случаях он имеет те же смысловые функции, отражая роль, которая приписывается Богу или Иисусу, но в других контекстах он, скорее всего, означает то, кем является Иисус, а именно – тем, кто достоин стоять рядом с Творцом и имеет отличительные особенности Творца. Однако эти отличительные особенности ограничены. Изучение соответствующих эпизодов показывает, что термин *kyrios* использовался первыми христианами как в применении к Богу, так и ко Христу. Таким образом, мы начнем изучение материала с Деяний Апостолов, затем рассмотрим Послание к Евреям, Послания Иуды, Иакова и Петра (см. Евреям, Послание к; Иуды Послание; Иакова Послание; Петра, Первое Послание; Петра, Второе Послание), Иоанна (см. Иоанна, Послание) и Откровение Иоанна (см. Откровение Иоанна).

1. Деяния Апостолов.
2. Послание к Евреям.
3. Послания Иакова и Иуды.
4. Первое и Второе Послания Петра.
5. Послания Иоанна и Откровение Иоанна.
6. Заключение.

1. Деяния Апостолов

В книге Деяния Апостолов термин *kyrios* встречается 104 раза, причем в 18 случаях он употреблен в отношении Бога, в 47 в отношении Иисуса, в 4 в отношении светских правителей или хозяев, в остальных же случаях неясно, в отношении кого именно данный термин был употреблен, его можно отнести как к Богу, так и ко Христу (ср. Кее, 19). Луке были известны принципы использования данного термина, даже с артиклем – для обозначения светского правителя (Деян 25:26, о Нероне), хозяина или господина, владеющего рабами (Деян 16:16, 19). В некоторых эпизодах мы можем быть уверены, что данный термин используется в применении к Иисусу, поскольку он употреблен в сочетании с Его именем (Деян 1:21; 4:33; 8:16; 15:11; 16:31; 19:5, 13, 17; 20:24, 35; 21:13) или в сочетании с фразой «Иисус Христос» (Деян 11:17; 15:26; 28:31). В других случаях то, что речь идет об Иисусе, очевидно из контекста (напр., Деян 9:5, 10, 11). В некоторых случаях, например, в цитатах из ВЗ, в которых употреблено сочетание термина *kyrios* с *theos*, очевидно, что речь идет о Боге, а не об Иисусе (Деян 2:39; 3:22). Некоторые сомнения могли бы быть отмечены, если бы было доподлинно известно, что Лука не использовал концепцию предсуществования Сына Божьего до сотворения, однако такие эпизоды, как Деян 2:25, показывают, что он мог быть знаком с этой идеей. В Деян 2:34 приводится известная цитата из Пс 110:1, где *kyrios* употреблен в отношении как Бога, так Иисуса, что показывает, насколько гибок был Лука в использовании данного термина. Однако было бы ошибкой считать, что Лука считал Иисуса просто

Господом всех верующих, поскольку в Деян 10:36 он называет Его «Господом всех» (*panlōn kyrios*), что указывает связь между христианством и ранним иудаизмом. Христиане стремились использовать этот термин и соответствующие отрывки из ВЗ, в которых термин *kyrios* имел наиболее возвышенное значение божественной природы Господа (в приложении к Яхве) и применить данные эпизоды и концепции, употреблявшиеся в них, к Иисусу (ср. Dunn, 1991). В общем, скорее всего, ветхозаветные выражения или концепции – такие как «день Господень» (Деян 2:20), «ангел Господень» (Деян 5:19; 12:11, 23), «страх Господень» (Деян 9:31) или «рука Господня» (Деян 13:11), указывают на то, что слово «Господь» означает «Бог». Фраза «Слово Господне», особенно, если понять ее как объектный генитив («Слово о Господе»), по-видимому, относится к Иисусу (Деян 8:25; 13:44; 49; 15:35; 36; 19:20), аналогично с фразой «Путь Господень» (Деян 18:25). Кроме того, фраза «во имя Господа» (Деян 9:28) также, скорее всего, указывает на Иисуса, особенно в случае с более очевидными примерами, такими как Деян 13:5, 13 и 17.

Для того чтобы понять то, как Лука использует термин *kyrios* в Деяниях Апостолов, необходимо изучить нарративную, или повествовательную, структуру, включающую исторический компонент, в рамках которой он рассматривает все христологические вопросы (по поводу богословия в повествовательной структуре см. Witherington, *Narrative*, 1994). Использование термина *kyrios* в Деяниях Апостолов может быть сравнено и противопоставлено тому, как этот термин используется в Евангелии от Луки, но то, что Лука говорит об Иисусе, зависит от того, какой период жизни Иисуса он рассматривает. Необходимо понимать, говорит ли Лука о Христе в период Его земного служения или о том, что для Луки является истиной об Иисусе после Его воскресения и вознесения.

Например, широко признано, что Лука использует термин *kyrios* в повествовательной структуре и в комментариях к своему евангелию отличным образом от других синоптических авторов, притом что в евангелии Иисус именуется некоторыми действующими лицами *kyrios* только в состоянии духовного наития (Лк 1:43, 76), или так к Нему обращается ангел (Лк 2:11), или Иисус так сам говорит о себе (Лк 19:31, 34; ср. Fitzmyer, 1981). Тем не менее, когда повествование переходит рубеж Пасхи, различные люди говорят об Иисусе как о *kyrios* (ср. Лк. 24:34; Деян 10:36-38; Moule). Это может отчасти указывать на стремление Луки избежать исторических анахронизмов, но это также свидетельствует о том, что он старается не вступать в конфликт с внутренней логикой повествования и персонажи говорят именно то, что должны говорить на различных этапах развития сюжета. Предположение о том, что Лука является адопционистом в своем христологическом мышлении, основано на таких эпизодах, как Деян 2:36: «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли». Данное предположение спорно по той причине, что здесь, как и в других местах Деяний Апостолов, Лука использует

свой христологический язык таким образом, чтобы не противоречить ходу повествования. По мнению Луки, Христос не брал на себя роль Господа и Мессии до своего воскресения и вознесения в полной мере. Это не означает то, что Иисус был до этого кем-то другим, а только то, что он вступил на новый этап своей деятельности (ср. Dunn, 1980). Только после вознесения Иисус берет на себя полномочия Господа всех и Мессии для всего мира.

Лука в основном рассматривает историю Иисуса с момента Его рождения до того, как он принимает на себя и начинает исполнять полномочия небесного Господа, несмотря на то что такие эпизоды, как Деян 2:25, могут натолкнуть на мысль, что Лука знал о концепции предсуществования Господа (ср. Деян 2:24; Craddock). При этом использование терминологии обусловлено развитием повествования об Иисусе, а не намерением вступать в полемику с онтологической христологией, которая была развита гораздо позднее. Более того, четкие различия между «являться» и «совершать» были несущественны для Луки. Господь Иисус может совершать то, что Он совершает, поскольку Он является тем, кем Он является. Задачи, выполнение которых Он берет на себя, с точки зрения Луки, соответствуют его прославленному статусу. Господство Иисуса рассматривается не как просто почетный титул, а как определение Его статуса и деятельности с момента, по крайней мере, Его воскресения.

Термин *kyrios* является наиболее часто используемым христологическим титулом в Деяниях Апостолов, он встречается практически в два раза чаще, чем термин *Христос*. Из 717 случаев употребления *kyrios* в НЗ наибольшее количество приходится на Деяния Апостолов (210 случаев) и письма паулинистического корпуса текстов (275 случаев; Bietenhard, 2:513). Это показывает, что Лука старался подчеркнуть власть Бога над ходом истории, выраженную в Его плане спасения мира, который будет выполнен через Иисуса (ср. Squires). Иисус является выражением этого плана и его исполнителем посредством Своих действий в пространстве и во времени, а также Своих деяний в качестве вознесенного Господа, посылающего Святой Дух на землю от Своего имени и вместо Себя. Становится очевидно, что для Луки термин *kyrios*, прежде всего, указывает на того, кто имеет власть над миром и, в частности, над жизнью людей. Важно не преуменьшить значимость переноса титула *kyrios* с Яхве на Иисуса в контексте Деяний Апостолов. Как говорит Дж. А. Фитцмайер: «Используя титул *kyrios* в отношении как Яхве, так и Иисуса, Лука продолжает традицию использования данного титула в ранних христианских общинах; некоторым образом подразумевавшего равенство Иисуса и Яхве» (Fitzmeyer, 1981, 203). Как и Павловы письма, Деяния Апостолов показывают, что ранняя церковь признавала то, что Иисус – воскресший Господь (ср. Деян 10:46; 11:16; 16:31; 20:21). Именно Иисус является воскресшим и превознесенным Господом, обратиться к которому и уверовать призываются люди (Деян 5:14; 9:35; 11:17). Этого воскресшего Господа Савл встречает по дороге

в Дамаск (Деян 9:10-17; 18:9). Ему должны быть верны христиане (Деян 20:19). С этим Господом Иисусом страстновали первые ученики (Деян 1:21); Его учение может цитировать Павел (Деян 20:35), и именно Он поставляет христиан на служение (Деян 20:24). В этих текстах титул *kyrios* сопровождается именем *Иисус* для того, чтобы дать понять, в применении к кому он употребляется. Восприятие Господа как остающегося тем же самым Господом и до, и после Пасхи позволяет Луке говорить о земных деяниях и учении Иисуса с использованием термина *kyrios*, несмотря на то, что он знает, что до Пасхи Иисус еще не полностью вошел в права превознесенного Господа.

Прочие случаи употребления термина *kyrios* в отношении Господа Бога, а не в отношении Иисуса (Деян 2:39; 3:19, 22; 4:26; 7:31; 10:4, 33) встречаются либо в первых нескольких главах Деяний Апостолов, либо в репликах иудейских прозелитов. Дальше по ходу развития повествования данный титул практически всегда используется в применении к Иисусу. После рассказа об апостольском соборе и решении, принятом на нем (Деян 15), встречается только один эпизод, в котором термин «Господь» явно прилагается к Богу, а не к Иисусу: в апологетической речи Павла перед ареопагом (Деян 17:24). Таким образом, удивительно, но факт, что практически в всей второй половине книги, которая была написана Лукой на основании его знаний и путевых заметок, начиная с Деян 16, упоминания о Боге как о *kyrios* отсутствуют.

В некоторых эпизодах невозможно совершенно четко определить, о ком идет речь: об Иисусе или Боге. Например, в Деян 2:47 термин «Господь», скорее всего, употреблен в отношении Бога (ср. Деян 2:34), однако в Деян 21:14 *kyrios* может употребляться как в отношении Иисуса, так и в отношении Бога (ср. Деян 21:13). В Деян 12:11, 17 (ср. Деян 12:5) термин «Господь», скорее всего, употреблен в отношении Бога, так же как и в Деян 12:23. Тогда как в Деян 7:60, Деян 13:2 и Деян 16:14-15, очевидно, объектом молитв, поклонения и веры является Иисус (ср. Кее, 20). Данная неопределенность не тревожила Луку, так как, с его точки зрения, использование этого термина возможно как в отношении Бога, так и в отношении Иисуса.

2. Послание к Евреям

Из 16 случаев употребления термина *kyrios* в этом сочинении только 3 относятся к Иисусу (Евр 2:3; 7:14; 13:20), все прочие относятся к Богу. Из этих 13 все, кроме Евр 8:2, встречаются в цитатах или ссылках на ряд ветхозаветных текстов, которые важны для подтверждения позиции автора: Пс 102:26 цитируется в Евр 1:10; Пс 110:4 цитируется в Евр 7:21; Иер 31:31 цитируется в Евр 8:8-11; Иер 31:33 цитируется в Евр 10:16; Иер 3:11-12 цитируется в Евр 12:5-6; Пс 118:6 цитируется в Евр 13:6. Удивительно, что ни один из текстов ВЗ автор не рассматривает в качестве аллюзии на Иисуса как Господа, хотя в прологе (Евр 1:1-4) говорится о роли предсуществующего Сына при творении мира (ср. Whitherington, Sage, 1994). Это отчасти может

объясняться тем, что автор почти не использует прием мидраша, чтобы придать современное звучание тому или иному фрагменту ВЗ, но прибегает обычно к типологии (ср. Hughes). Автор письма использует термин «Господь» в отношении земного Иисуса, проповедовавшего о спасении своим первым последователям (Евр 2:3) и, что является более красноречивым показателем, говорит о происхождении Иисуса как о происхождении «нашего Господа». В завершающем благословении в Евр 13:20 он говорит о Боге, воскресившем «нашего Господа Иисуса». В данном случае ничто не указывает на адопцианистскую христологию, однако очевидно, что космическая роль Христа как Господа вселенной особо не выделяется. Автор больше склонен подчеркивать то, что Иисус «наш Господь», при этом в случаях употребления этого термина в отношении Иисуса в письме речь идет о исторических событиях из жизни Иисуса (напр., рождение, проповедническое служение, смерть и воскресение). Единственной причиной, по которой автор использует термин *kyrios* в отношении Иисуса, является то, что он считает Его совершенным безгрешным человеком, таким образом стоящим выше всех смертных (ср. Носкема).

3. Послания Иакова и Иуды

Использование термина *kyrios* в Послании Иакова поддается анализу проще, чем во многих других новозаветных текстах. Из 13 случаев использования в этом письме термина 9, скорее всего, относятся к Богу, а не к Иисусу. Если не считать аллюзии на Нагорную проповедь, упоминания о Господе Иисусе Христе в Иак 1:1 и Иак 2:1 являются единственным очевидным подтверждением того, что данный гомилетический документ является христианским (см. Whitherington, Sage, 1994). В контексте христианского документа Иак 5:7-8, возможно, является ссылкой на второе пришествие Христа. Что касается прочих 10 случаев употребления *kyrios*, они не отражают какое-либо богословское значение, концепцию или нюанс, которые бы являлись специфически христианскими по своему характеру или которые нельзя найти в раннеиудейской литературе. Таким образом, Бог является Господом, к которому возносят молитвы (Иак 1:5-7; 5:4 – «Господь Саваоф» или «всемогущий») и адресуют поклонение (Иак 3:9). Странное выражение «Господь и Отец» в Иак 3:9, безусловно, является упоминанием об одной личности. Это Господь Бог, которому верующие вверяют себя (ср. Иак 4:7 и Иак 4:10) и в чьей воле находится продолжительность человеческой жизни (Иак 4:15).

Пророки говорят от имени Господа Бога (Иак 5:10), и именно Господь проявляет сострадание к Иову (Иак 5:10). Последнее упоминание о Господе (Иак 5:14-15) двусмысленно. Необходимо ли понимать так, что именем Господа Иисуса помазываются больные в надежде на то, что Господь излечит их, или же это также упоминание о Господе Боге, отвечающем на молитвы и различные формы обращения, как в Иак 1:5-7 и Иак 5:4? Последний вариант представляется более вероятным. В таком случае термин «Господь» у Иакова, как

правило, употребляется в отношении того. Кто всегда был властителем вселенной и к Кому всегда были обращены молитвы верующих. Упоминания об Иисусе в Иак 1:1, Иак 2:1 и, скорее всего, Иак 5:7-8 указывают на Его полномочия, которые он принял или примет после воскресения, отсюда и уточнение в Иак 2:1 («Иисус Христос наш Господь славы»). Данная формулировка может указывать на то, что Иисус воскрес в славе, или на вознесенного по правую руку Отца, или и то и другое. Похоже, что автор данного документа отразил раннехристианские воззрения об Иисусе, для которых были характерны религиозное первоначальное ревность и надежда на Его близкое возвращение.

Другой ранний иудеохристианский документ, Послание Иуды, составляет поразительный контраст Посланию Иакова с точки зрения использования термина *kyrios*. Здесь, за исключением вероятного упоминания о Господе Боге в Иуд 9, прочие пять случаев использования данного термина относятся к Иисусу. Учитывая контекст, неважно, должно ли в Иуд 5 употребляться слово «Господь» или имя «Иисус», однако «Иисус», или, скорее всего, «Иешуа», является более вероятным вариантом (ср. Metzger, 726). В Иуд 4 Иисус именуется «наш Владыка (*despotēs*) и Господь наш Иисус Христос». О Его втором приходе со святыми (ангелами?) упоминается в Иуд 14, и он трижды именуется «наш Господь Иисус Христос» (Иуд 17, 21, 25). Он должен прийти и принести вечную жизнь верующим (Иуд 21). Иуд 25 наводит на мысль, что именно через Него верующие обращаются к единому Богу. Наконец, слова об апостолах или посланниках Господа в Иуд 17 можно рассматривать как единственный случай употребления титула «Господь» в приложении к Иисусу во время Его земной миссии (ср. Bauckham).

4. Первое и Второе Послания Петра

Из 8 случаев использования термина *kyrios* в Первом Послании Петра один является примером светского словоупотребления термина в отношении человеческого господина (именно так Сара называла Авраама – 1 Петр 3:6). Большинство прочих примеров представляют собой аллюзии или цитаты из ВЗ. Например, есть несколько аллюзий на Пс 34. В 1 Петр 2:3 приводится цитата из Пс 34:8, а в 1 Петр 3:12 цитируется Пс 34:15-16, где используется титул *kyrios*. При этом что в последней цитате, очевидно, идет речь о Господе Боге, вторая вполне может указывать на Иисуса Христа, которого слушатели уже познали. 1 Петр 3:15 является призывом признать Христа святым Господом и вполне может содержать аллюзию на Ис 8:13. В таком случае эта цитата является примером того, как ветхозаветные тексты использовались для подтверждения того, что авторы говорили об Иисусе (ср. Davies).

В 1 Петр 1:25 *kyrios*, скорее всего, используется как титул Бога, об этом говорит параллель с 1 Петр 1:23: «слово Божье». В этом случае также приводится цитата из ветхозаветного текста Ис 40:6-8. В хвалебном стихе 1 Петр 1:3 мы находим четкое различие между Богом Отцом и «нашим Господом Иисусом Христом».

В тексте говорится, что молитвы возносятся тому, кто является Богом и Отцом Иисуса. Менее четко в 1 Петр обозначена связь использования титула с различными этапами деятельности Христа, однако намеки на это есть в 1 Петр 1:20 (предсуществование) и в 1 Петр 3:18-22 (страдания и искупление). Необходимо отметить, что, когда речь идет о Христе, очень важно то, кем является Христос в контексте развития повествования. Если речь идет о Боге, термин *kyrios* вводится, как правило, когда автор цитирует ВЗ. Тем не менее автор свободно использует цитаты из ВЗ, чтобы описать качества превознесенного Христа как небесного Господа, его святость и праведность, именно в этом состоянии Его необходимо познать и принять (Krafft). Из 14 случаев использования термина *kyrios* во Втором Послании Петра ни один не встречается в четких цитатах из ВЗ, однако 2 Петр 2:9 и 2 Петр 2:11 являются выдержками историй о Божьем суде через воду и огонь (Быт 6-8; 18-19), и в данном контексте не удивительно, что *kyrios* употреблен в отношении Господа Бога. Также очевидно, что, когда автор раздумывает о Дне Господне, он думает о нем как *yôm Yahveh* («День Господень»), о котором говорилось в ВЗ, и поэтому похоже, что *kyrios* во 2 Петр 3:8, 9, 10 и 15 указывает на Бога (ср. 2 Петр 3:12; Witherington, 1992 по поводу *yôm Yahveh*).

Все прочие случаи использования термина в данном тексте относятся к Христу, поскольку сопровождаются либо именем «Иисус» (2 Петр 1:2), «Иисус Христос» (2 Петр 1:8, 11, 14, 16; 3:18) или термином *sōtēr* (2 Петр 3:2). Автор также склонен использовать этот термин в сочетании со словом *Спаситель* (2 Петр 1:11; 2:20; 3:2, 18). Ни в одном из Посланий Петра не уделяется внимание описанию космических масштабов господства Иисуса (по ср. 1 Петр 3:21-22). Более того, использование местоимения «наш» показывает, что для автора важно правление Христа, Его власть над христианской общиной и жизнью отдельного христианина (особ. см. 2 Петр, а также 1 Петр 1:3). Во Втором Послании Петра нет двойственности с точки зрения использования термина *kyrios*, характерной для некоторых других документов новозаветной письменности. В каждом случае понятно, идет ли речь о Христе или нет. Автор этого документа, в отличие от автора Первого Послания Петра, не использует тексты из ВЗ, когда говорит о господстве Иисуса.

5. Послания Иоанна и Откровение Иоанна

Принимая во внимание использование термина *kyrios* в четвертом евангелии и Откровении Иоанна, а также высокую христологию, характерную для Первого Послания Иоанна, достаточно удивительным кажется то, что в письмах Иоанна нет ни одного случая использования титула *kyrios* ни в отношении Бога, ни в отношении Иисуса. Также они не содержат ни одного случая употребления термина в светском значении. Соответственно, все наше внимание будет уделено Откровению Иоанна. В данном документе есть 21 случай использования термина *kyrios*. В этой книге, содержащей большое количество аллюзий и образов, а также несколько прямых цитат из ВЗ, использование

термина *kyrios*, особенно в первой половине книги, схоже с его использованием в ВЗ (ср. Black). Кроме Откр 7:14, где звательная форма *kyrie* представляет собой всего-навсего вежливую форму обращения, означающую «господин», все остальные случаи использования термина до Откр 11:8 относятся к Богу, а не Христу. Иоанну нравится использовать выражение «Господь Бог» (*kyrios ho theos*; Откр 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 18:8; 19:6; 21:22; 22:5-6), и особенно в Откр 21:22, где термин используется для того, чтобы показать отличие Бога от Агнца. Термин появляется, как правило, в эпизодах, в которые вставляется молитва или обращение к Богу, и в некоторых случаях используется в сочетании с термином *pantokratōr* («всемогущий»; Откр 15:3; 16:6; 21:22) для того, чтобы подчеркнуть масштабность власти Бога.

Первое четкое упоминание о Христе как о *kyrios* приводится в Откр 11:8, это понятно по двум причинам: из-за упоминания о распятии и использования местоимения «их» вместе с титулом «Господь». Не совсем понятно, идет ли речь об Иисусе в Откр 14:13, однако, принимая во внимание Откр 14:12, такой вариант вполне возможен. Дважды Иисус провозглашается Царем царей и Господом господ (Откр 17:14; 19:16) в контексте, где подчеркивается эсхатологическая роль Христа, подчиняющего противоборствующие Ему силы. Он не просто владыка церкви, он имеет власть над всеми народами мира. Более характерное раннехристианское использование термина в сочетании с именем «Господь Иисус» появляется дважды в конце документа, где говорится о втором пришествии Христа и включено благословение именем Христа (Откр 22:20-21). Один из наиболее спорных вопросов, связанных с данной книгой, заключается в том, кто же все-таки именуется Господом и Альфой и Омегой в Откр 1:8 – Бог или Иисус, – особенно если учитывать, что эта терминология снова появляется в Откр 21:6 и Откр 22:7; причем похоже, что в последнем примере речь идет о возвращающемся Господе Иисусе (см. Христология). Тем не менее в прочих случаях фраза «Господь Бог», особенно в сочетании с эпитетом «Всемогущий», используется не в отношении Иисуса. Большинство ученых полагают, что это справедливо и в отношении Откр 1:8. Однако Откр 1:7 свидетельствует о возможности употребления разбираемого термина в приложении именно к Иисусу (ср. Rowland). Причина, по которой данная двойственность должна быть упомянута, заключается в том, что Иоанн, особенно в доксологическом контексте, рассматривает Иисуса и Господа Бога как равных, достойных поклонения в отличие от ангелов, подчеркивает их божественность (ср. Откр 19:10). Иисус подобно Божьему Духу, в соответствии с видением Иоанна, имеет божественную природу, несмотря на то, что последний не отрицал единство Бога. Поэтому очевидно, что некоторые случаи употребления термина *kyrios* в данном документе могут в равной степени указывать как на Бога, так и на Иисуса.

6. Заключение

Во всех упомянутых документах мы рассмотрели большое количество повторяющихся моделей и случаев употребления термина *kyrios*. Примечательно то, что только в некоторых канонических сочинениях, например, в Деяниях Апостолов, предпринята попытка использовать данный термин в связи с различными этапами земной и небесной активности Иисуса.

Также примечательно то, что, чем большее влияние в3 и идеи иудаизма испытал на себе автор того или иного документа, тем больше вероятность того, что термин *kyrios*, употребляемый отдельно, указывает на Господа Бога, а не на Господа Иисуса. Однако это всего лишь тенденция, а не правило. Отсутствие четких и универсальных моделей наводит на мысль, что лучше не преувеличивать различия между иудеохристианскими общинами, разрабатывавшими свои богословия, и христианами языческого происхождения. Более того, необходимо понимать, что взаимодействие между ними было двусторонним, все первые иудеохристиане испытывали на себе эллинистическое влияние, несмотря на то, что в трудах каждого отдельного автора, как правило, были отражены влияния его родной среды.

Из сказанного выше следует, что проиудейская точка зрения на Иисуса и Бога продолжала существовать в христианстве и во II в. н.э. и что высокая христология, свойственная Игнатию из Антиохии, появилась в более ранних христианских документах, которые принято считать каноническими, особенно паулинистических писем и корпусе Иоанновых текстов. Четкое противопоставление ранних простых иудейских христологий более поздним, высоким и более эллинизированным христологиям кажется упрощенным при подробном изучении материала, особенно принимая во внимание большую значимость восприятия Иисуса с точки зрения иудейской традиции Премудрости, присущей христианству, начиная с самых ранних этапов его развития (Witherington, Sage, 1994).

См. также Бог; Святой Дух; Сын Божий; Христос; Христология.

Библиография. Павел. W. Bousset, *Kyrios Christos* (Nashville: Abingdon, 1970 [1913]); E. D. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1921) 392-417; D. B. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* WUNT 2/47; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992); P. M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991); L. Cerfaux, «Kyrios dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament», in *Receuil Ludcen Cerfaux: Études d'exégèse et de stare religieuse de Monseigneur Cerfaux*, Vol. 1 Gembloux: Duculot, 1954); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 8 [1957]); N. A. Dahl, «Sources of Christological language», in *Jesus the Christ*, ed. D. H. Juel (Minneapolis: Fortress, 1991) 113-36; D. R. de Lacey, «One Lord in Pauline Christology», in *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*, ed. H. H. Row (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1982) 191-203; W. Foerster, G. Quell, «κύριος κτλ», *TDNT*

III.1039-98; J. A. Fitzmyer, «The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title», in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979) 115-42; L. W. Hurtado, «New Testament Christology: A Critique of Bousset's Influence», *TS* 40 (1979) 306-17; idem, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50; London: SCM, 1966 [1963]); L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (JSNTSup 19; Sheffield: JSOT, 1987); C. C. Newman, *Paul's Glory Christology: Tradition and Rhetoric* (NovTSup 69; Leiden: E.J. Brill, 1992).

Деяния... R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1983); H. Bietenhard, «Lord», *NIDNTT* 2:510-20; M. Black, «The Christological Use of the Old Testament in the New Testament», *NTS* 18 (1971-72) 1-14; F. B. Craddock, *The Preexistence of Christ in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1968); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959); P. E. Davies, «Primitive Christology in 1 Peter», in *Festschrift to Honor F. W. Gingrich*, ed. E. H. Barth and R. E. Cocraft (Leiden: E. J. Brill, 1972) 115-22; S. H. Duffy, «The Early Church Fathers and the Great Councils: The Emergence of Classical Christianity», in *Jesus One and Many: The Christological Concept of New Testament Authors*, ed. E. Richard (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988) 435-86; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980); idem, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1-9* (Garden City, NY: Doubleday, 1981) 143-270; idem, «The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title», in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Missoula, MT: Scholars Press, 1979) 115-42; W. Foerster, «κύριος κτλ», *TDNT* 3:1039-98; E. J. Goodspeed, «First Clement Called Forth by Hebrews», *JBL* 30 (1911) 157-160; D. A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1984); A. T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament* (London: SPCK, 1965); M. Hengel, *Between Jesus and Paul* (Philadelphia: Fortress, 1983); idem, «Christological Titles in Early Christianity», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 425-48; A. A. Hoekema, «The Perfection of Christ in Hebrews», *CTJ* 9 (1974) 31-37; G. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation* (SNTSMS 36; Cambridge: Cambridge University Press, 1979); P. E. Hughes, «The Christology of Hebrews», *SWJT* 28 (1985) 19-27; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); idem, *One God, One Lord* (Philadelphia: Fortress, 1988); D. L. Jones, «The Title kyrios in Luke-Acts», in *SBLSP* (1974) 2:85-101; H. C. Kee, *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990); H. Krafft, «Christologie und Eschatologie im 1. Petrusbrief», *EvT* 10 (1950-51) 120-26; R. N. Longenecker,

The Christology of Early Jewish Christianity (SBT 2d series 17; Naperville, IL: Allenson, 1970); B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: United Bible Societies, 1971); C. F. D. Moule, «The Christology of Acts», in *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn (Nashville: Abingdon, 1966) 159-85; R. C. Nevius, «Kyrios and Iēsous in St. Luke», *ATR* 48 (1966) 75-77; C. Rowland, «The Vision of Christ in Rev. 113ff. The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology», *JTS* 31 (1980) 1-11; J. T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); D. Trakatellis, «God Language in Ignatius of Antioch» in *The*

Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester, ed. B. Pearson et al. (Minneapolis: fortress, 1991) 422-430; B. Witherington III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990); idem, *Conflict and Community in Corinth: A Sociohistorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); idem, ed., *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); idem, *Jesus, Paul and the End of the World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992); idem, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994); idem, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).

L. W. Hurtado, B. Witherington

Д

ДАРЫ И ПЛОДЫ ДУХА

ДАРЫ ДУХА

Само по себе выражение «дар(ы) Духа» не появляется в посланиях Павлова корпуса. Тем не менее отдельные эпизодические упоминания о деятельности Духа (см. Святой Дух) в сочетании с образным языком «даров», в особенности в Рим 1:11 и 1 Кор 12–14, делает данный термин вполне уместным. Здесь мы ставим перед собой три задачи: (1) определить, что понимал Павел под словами *charismata* и *pneumatika*, поскольку его собственное словоупотребление демонстрирует значительную степень подвижности; (2) выделить те стороны деятельности Духа, которые по праву могут быть отнесены к Его «дарам», поскольку указанные тексты сами по себе не являются ни систематическими, ни исчерпывающими; и (3) выявить природу различных «даров», упоминаемых в Посланиях Павла. Важная часть проблемы состоит в том, чтобы установить, следует ли выражение «дары Духа» относить к явлениям сверхъестественного порядка, упоминаемым в 1 Кор 12–14, или же сюда входят и различные «служения», перечисленные в Еф 4:11, которые Бог «даровал» верующим, но которые, однако, не обозначены как *charismata* и не ассоциируются прямо с Духом.

1. Лингвистические данные.
2. Тексты.
3. *Charismata*.

1. Лингвистические данные

В большинстве современных комментариев и публикаций по данной теме, в особенности в популярной литературе, термин «дар (или дарование) Духа» ассоциируется с использованием Павлом слова *charisma*; отсюда частое использование термина харизматический для описания отдельных лиц или церквей, которые пережили феномены, описанные в 1 Кор 12–14. Такое словоупотребление нельзя считать совершенно ошибочным, однако оно может ввести в заблуждение. То, что Павел использует слово *charisma* (дар) в сочетании с определением *pneumatikon* («духовный», т.е. принадлежащий сфере Духа), свидетельствует о том, что само по себе это слово не обязательно обозначает именно

«духовный» дар. Более того, есть веские экзегетические причины полагать, что «дарование (*charisma*) Божие», «возгревать» которое требуется от Тимофея во 2 Тим 1:6, является не чем иным, как самим Духом (см. Фес, 1993). Вопрос еще больше усложняется наличием в Посланиях Павла нескольких списков «даров», а также разнообразием языковых средств, используемых для их описания. Так, например, (1) в 1 Кор 12:4 Павел говорит о «дарованиях» (*charismata*) Духа, которые в 1 Кор 12:7 названы «проявлениями», в то время как в 1 Кор 12:9 (а также в 1 Кор 12:28, 29) оно имеет более узкий смысл, ограничиваясь «исцелениями», лишь для того, чтобы снова появиться в 1 Кор 12:31 уже применительно к более широким категориям; (2) в 1 Кор 12:6 деятельность Бога названа *energeia* («действиями»), которые Он *energei* («производит»), но вместе с тем слово *energeia* возникает снова в 1 Кор 12:10 как одна из «сил», являемых Духом, а в 1 Кор 12:11 Дух, как утверждается, «производит» (*energei*) все эти явления; (3) в 1 Кор 12:5 та же деятельность, связанная непосредственно с Богом, названа *diakoniai* («служениями») — словом, которое появляется снова как *charisma* в Рим 12:6–7, однако вне связи с упоминанием Духа; (4) «сила, являемая в чудесах» в 1 Кор 12:10, названа просто «чудесами» в 1 Кор 12:28–29; (5) мы находим выражение «слово (*logos*) знания» в 1 Кор 12:8, «[постигаю] все тайны и все знание» в 1 Кор 13:2 и просто «знание» в 1 Кор 13:8 и 1 Кор 14:6; (6) «пророчество» является одним из «проявлений» Духа в 1 Кор 12:10; собственно «пророки» упомянуты в 1 Кор 12:28–29 (ср. 1 Кор 14:29, 37), однако не вполне ясно, действительно ли пророчества являются исключительным уделом некоторых людей, названных «пророками» (ср. употребление слов «учителя» и «наставление» в 1 Кор 12:28 и 1 Кор 14:6, 26). Справедливо будет заметить, что как в научной, так и в популярной литературе эти вопросы решаются с гораздо большей долей уверенности, чем это позволяют имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства. Тем не менее для начала нам следует, по крайней мере, рассмотреть точку зрения самого Павла на некоторые ключевые понятия.

1.1. *Charisma(ta)*. Слово *charisma* является характерной особенностью языка Павла (в других текстах НЗ

его можно найти только в 1 Петр 4:10, и оно редко встречается в греческой литературе вообще). Само по себе это слово не имеет ничего общего с Духом; оно приобретает духовный смысл либо через контекст, либо через соответствующее четкое определение. Существительное образовано от слова *charis* («благодать»), имея в виду некое *конкретное проявление благодати*, и именно такое значение оно имеет при каждом его появлении у Павла. Так, в половине всех случаев использования Павлом слова *charisma* оно обозначает различные пути, которыми Божья благодать была засвидетельствована среди Его народа. Оно включает в себя такие различные «дары», как вечная жизнь (Рим 6:23; ср. Рим 5:15, 16), особые преимущества, дарованные Израилю (Рим 11:29, со ссылкой на Рим 9:4-5), безбрачие и брак (1 Кор 7:7), а также освобождение от смертельной опасности (2 Кор 1:11). С другой стороны, определенные действия Духа иногда упоминаются как «дарования», как в приведенном выше примере с Рим 1:11. (Р. Фанг полагает, что здесь это слово употреблено в «техническом» смысле, однако без достаточных оснований.) Так, в 1 Кор 1:4-7 благодать Божия (1 Кор 1:4) находит свое конкретное выражение в многочисленных и разнообразных *charismata*, которые Он дал общине (1 Кор 1:5, 7). То же самое словоупотребление подхвачено и в 1 Кор 12 (напр., 1 Кор 12:4, 9, 28, 30, 31), с ясными указаниями на Духа. Однако здесь начинаются трудности, поскольку в трех из этих списков (1 Кор 12:9, 28, 30) Павел использует фразу «*charismata* (дарование) исцелений», по-видимому, ссылаясь на отдельные конкретные случаи возвращения телесного здоровья среди общины. Но в 1 Кор 12:4, в самом начале дискуссии, слово *charismata* связано с духом таким образом, который, как кажется, включает то, что в 1 Кор 12:7 Павел называет «проявлением Духа». Поэтому почти не вызывает сомнений то, что список этих «проявлений» в 1 Кор 12:8-10 должен быть понят как *charismata*, т.е. благодатные дары, явленные Духом среди собравшейся общины с целью созидания народа Божия (см. Церковь).

Более трудным для объяснения является появление этого же слова в паре с императивом в самом конце дискуссии, в 1 Кор 12:31, где Павел призывает верующих: «ревнуйте о дарах (*charismata*) больших». По ряду экзегетических причин (см. Fee, 1987) этот императив почти наверняка не относится к приведенному ранее перечню лиц, служений и проявлений Духа, которые Бог «поставил» в церкви (1 Кор 12:28). Вероятнее всего, он изначально предполагался в качестве вступления к последующей дискуссии относительно порядка при произнесении пророчеств и их толкования в 1 Кор 14, которая здесь прерывается с тем, чтобы поместить тему обсуждения в общий контекст христианской любви. Когда же Павел снова повторяет свой императив, слово *charismata* заменено на *ta pneumatika* («[дары] духовных»), которые, как и в 1 Кор 12:4-11, имеют отношение к проявлениям Духа в общине, собравшейся для служения. Однако сомнительно, чтобы Павел в 1 Кор 12:14 ссылаясь на таких лиц, как апостолы и учителя, или на такие дела, как оказание помощи или

руководство церковью, как на *charismata*. По крайней мере, когда этот термин единственный раз упоминается непосредственно по ходу обсуждения, он, судя по всему, ограничен проявлениями Духа в общине и, таким образом, означает нечто вроде «конкретных проявлений благодати, имеющих место через посредство силы Духа».

Большую сложность представляет употребление того же слова в Рим 12:6. Здесь Павел говорит: «имея же дарования (*charismata*), по данной нам благодати (*charis*), различные», где снова очевидна тесная связь *charismata* с «благодатью», однако Дух при этом не упоминается. Некоторые из этих явлений, без сомнения, могут предполагать присутствие Духа: язык тела, которому присущи как единство, так и разнообразие (см. тело Христа), нашедший отражение в 1 Кор 12; пророчество как первый из даров (*charisma*), который для Павла является даром по преимуществу; и, наконец, сходство Рим 12:14 с 1 Пал 5-6, где Дух занимает преобладающее место в дискуссии.

Тем не менее, несмотря на все ассоциации с Духом, появляющиеся в более широком контексте Послания к Римлянам, Первого послания к Коринфянам, а также Послания к Галатам, остается неясным, действительно ли Павел намеревался в Рим 12:6-8 дать список «даров Духа» в том же смысле, что и *charismata* в 1 Кор 12:14. Этот список настолько разнороден по содержанию и охватывает такое широкое поле деятельности, что, скорее всего, акцент здесь делается на «благодати Божией», действующей определенным образом среди римских верующих (в особенности в свете Рим 14-15), а не на силе Духа, обуславливающей такое поведение. Так, данный перечень включает два пункта из 1 Кор (пророчество, учение), еще одну дополнительную вербальную *charisma* (увещание/ободрение), а также и различные формы служения другим людям внутри общины верующих (оказание помощи и дела милосердия в соответствии с нуждами ближнего). Эти два последних пункта в особенности кажутся отходом от идеи «даров» как таковых — по крайней мере, в смысле проявлений Духа — в сторону христианского поведения (этики), в котором плод любви находит свое конкретное выражение среди верующих. Поэтому отнести их к тому же роду и тем же категориям «даров Духа», что и в 1 Кор 12:14, означало бы смешивать две разные вещи. Павел явно причисляет их к *charismata*, однако менее очевидно то, что он думал о них также как о «даров Духа».

Наконец, в 1 Тим 4:14 и 2 Тим 1:6 *charisma* (ед.ч.), как утверждается, пребывает в самом Тимофее и находит выражение в различных контекстах, связанных с его служением. В первом случае это слово, вероятно, относится к «дарованию», которым обладал Тимофей и которое сделало его способным к служению. Однако во 2 Тим 1:6 слово *charisma* с большой долей вероятности относится к деятельности самого Духа (Fee, 1993), хотя последнее, в свою очередь, может быть простой метонимией, означающей служение, дарованное Тимофею Духом и переданное ему «через пророчество».

Подведем итоги. Слово *charisma* не обязательно имеет отношение к деятельности Духа; когда же это имеет место, то, скорее всего, имеются в виду определенные видимые способы, благодаря которым Дух проявляет себя в общине верующих, давая каждому из них «духовные дары» в соответствии с их различными потребностями, и таким образом объединяя их в единое целое, как эсхатологический народ Божий. Следовательно, необходимо проводить различие между «дарами (*charismata*) Духа» и другими выражениями *charismata*, которые не обязательно предполагают видимые проявления деятельности Духа как таковые.

1.2. Pneumatika. Этот термин (средний род множественного числа от прилагательного *pneumatikōn*, означающий буквально «вещи, имеющие отношение к Духу»), появляется в 1 Кор 12-14 дважды (1 Кор 12:1; 14:1). Видимое пересечение между *pneumatika* и *charismata* в 1 Кор 14:1 (а также в 1 Кор 12:31) уже отмечалось выше и породило немалое число споров. Некоторые считали, что эти два слова практически взаимозаменяемы, поскольку в данном контексте означают примерно одно и то же; другие предполагали, что один из этих терминов имеет более широкое значение, а другой служит для обозначения конкретных проявлений Духа; некоторые даже высказывали догадку, что какой-либо из них мог брать начало в самом Коринфе, что было связано с неумеренным энтузиазмом местных верующих в отношении дара языков — энтузиазма, который Павел в данном случае пытается поставить под контроль, в том числе и путем использования лингвистических средств (дискуссию по этому вопросу см. Fee, 1987).

Поскольку почти не вызывает сомнений, что в данном контексте значения этих двух слов действительно до некоторой степени пересекаются, то лучшее решение вопроса, по-видимому, заключается в том, чтобы отнестись серьезно к тому смыслу, который заключен в самих их корнях. Если в слове *charisma* акцент делается на благодеяниях Бога по отношению к Его народу, то в слове *pneumatika* подчеркивается духовный характер деятельности, свидетельством которой являются различные *charismata*. Таким образом, Павел может подразумевать здесь один и тот же феномен. Действительно, все многочисленные *charismata* берут начало от одного и того же Духа — именно так Бог действует среди Своего народа различными способами ради общего блага. Но в дискуссии в 1 Кор 14 эти же *charismata* рассматриваются преимущественно как проявления Духа — именно так Дух действует среди них как на индивидуальном (дар языков для личного назидания, 1 Кор 14:2-3, 14-15), так и на коллективном (пророчество и т.д.) уровне ради их совместного духовного роста.

Вероятно, именно так следует понимать двусмысленную конструкцию в родительном падеже, с которой начинается все обсуждение в 1 Кор 12:1: («Что же касается [даров] духовных», *τῶν pneumatikῶν*). Существуют значительные разногласия по поводу того, имеются ли здесь в виду «духовные» дары (средний род) или же «духовные» люди (мужской род). Вероятнее всего, этот термин здесь среднего рода (как в 1 Кор 14:1), но

не в значении «духовных» даров как таковых, а скорее «духовных» вопросов, которые включают в себя «дары» и злоупотребление ими «пневматиками», или «духовными» людьми в данной христианской общине.

1.3. Pneumata. Труднее определить, что имел в виду Павел, когда три раза употребил в 1 Кор 12-14 слово *pneumata* («духи») во множественном числе: «различные духи» (1 Кор 12:10), «поскольку вы ревнуете о духах» (1 Кор 14:12) и «духи пророков пророкам послушны» (1 Кор 14:32). Последний случай использования (в 1 Кор 14:32) настолько необычен, что большинство английских переводов исходят из того, что это слово означает здесь то же самое, что *pneumatika* в 1 Кор 14:1, и соответственно переводят его как «духовные дары» (NIV, NASB, NRSV; ср. GNB, NEB; «проявления Духа» RSV [Ср. «духи пророческие» (СП), «духи пророков» (пер. под ред. еп. Кассиана [Безобразова]) и «(пророки) должны уметь управлять своим духом» (пер. «Радостная Весть» В. Н. Кузнецовой). — Прим. пер.]). То, что Павел сам верил в множественность «добрых» духов, однозначно отвергается 1 Кор 12:4, 8-11: «Дух — тот же», «(в согласии) с тем же Духом», «в едином Духе». Следует ли видеть здесь также отрицание веры в множественность духов среди коринфян, остается вопросом спорным. Странное утверждение в 1 Кор 14:12, по крайней мере, допускает эту возможность, но собственное использование Павлом соответствующего языка в 1 Кор 14:32, где такое понимание представляется невозможным, указывает на то, что смысл здесь иной.

Возможное объяснение этих пассажей заключается в очевидной убежденности Павла в том, что дух человека является тем местом, где через посредство Духа человеческое и божественное вступают во взаимодействие. Поэтому ключ к данному словоупотреблению, вероятно, следует искать в контексте 1 Кор 14:32, где под «*pneumata* (духи) пророков», скорее всего, подразумевается «пророческий Дух», благодаря которому каждый из них может говорить чрез посредство его/ее собственного духа. Таким образом, пророческое изречение, вдохновленное Святым Духом, оказывается подчиненным воле оратора и потому требует «различения» со стороны других членов общины. Возможно, неуклюжий перевод «Дух и пророков» лучше всего передает то, что хотел сказать сам Павел. В любом случае, этот термин имеет к «духовным дарам» лишь самое косвенное отношение.

1.4. Dorea. Это слово, означающее «дар» в собственном смысле слова, встречается у Павла довольно редко, однако появляется в Еф 4:7. Это предложение служит в качестве перехода от тринитарной основы единства в Еф 4:6 (одно Тело, один Дух, единая надежда; один Господь, одна вера, одно крещение; один Бог) к разнообразным служениям, которые Бог дал церкви ради ее собственного благоденствия и служения миру. Поскольку Дух играет в церковном единстве решающую роль (Еф 4:3-4) и так как три из перечисленных в Еф 4:11 видов служения появляются также в 1 Кор 12:28, обычно текст Еф 4:11 рассматривается как еще один

список «даров Духа», на этот раз специально ограниченный служениями как таковыми. Хотя есть все основания полагать, что Павел рассматривал служения всех перечисленных им людей как вызванные к жизни Духом ради дела строительства церковной общины, остается неясным, действительно ли, считая данные служения «дарами» (Богом) церкви, он также относил их к *charismata* в том смысле, в каком это слово использовалось им в 1 Кор 12 или Рим 12.

2. Тексты

Трудности с систематизацией высказываний Павла по вопросам «даров Духа» связаны не только с рассмотренными выше лингвистическими факторами, но и (в особенности) со случайным характером его посланий, которые отличаются значительной долей двусмысленности как в языке, так и в самих списках. Поэтому вместо того, чтобы пытаться уложить высказывания Павла в некие навязанные извне рамки, нам следует начать с рассмотрения этих текстов в их непосредственном окружении.

2.1. 1 Кор 12-14. Риторический (см. Риторика), иногда полемический характер доводов Павла в этом пассаже, в особенности в главах 13 и 14, предполагает, что цель Павла заключалась преимущественно в том, чтобы исправить заблуждения, а не в том, чтобы дать наставления. Дар языков выступает в роли главного обвиняемого (как это определенно следует из 1 Кор 14), но суть разговора, вероятно всего, сводится к истинной духовности (т.е. о том, что означает жизнь человека «в Духе»), и Павел расходится с коринфянами во взглядах по этому вопросу (1 Кор 14:36-37). Последние, очевидно, рассматривали эти языки как языки ангелов (1 Кор 13:1), и, следовательно, как свидетельство присутствия Царства Небесного уже в их нынешнем существовании, после чего им останется лишь сбросить с себя оставшуюся телесную оболочку (отсюда отрицание ими воскресения во плоти). Результатом являлась неумеренная ревность в отношении дара языков, которая, в свою очередь, вела к беспорядку во время собраний.

В попытке умирить их пыл Павел сначала высказывается в пользу необходимости разнообразия даров, если только община действительно хочет пребывать «в едином Духе» (1 Кор 12:4-30). Затем он утверждает, что никакие дары не имеют цены, если главной движущей силой не является любовь (1 Кор 13:1-13), и, заключая свое рассуждение в терминах проявлений Духа, говорит, что любовь требует, чтобы они стремились к толкованию изречений (1 Кор 14:1-25) и порядку (1 Кор 14:26-40), если они желают строительства церковной общины (1 Кор 14:1-19, 26-33) и обращения неверующих (1 Кор 14:20-25). При этом, пользуясь случаем, Павел по ходу дела перечисляет целый ряд *charismata*, служений и форм взаимопомощи в семи различных местах дискуссии (1 Кор 12:8-10, 28, 29-30; 13:1-3, 8; 14:5, 26), ни одно из которых не похоже на другое (даже 1 Кор 12:28 и 29-30); более того, они появляются в послании таким образом, что систематизировать их практически невозможно.

2.1.1. 1 Кор 12:8-10. Чисто случайный характер этого списка проявляется как в порядке следования отдельных пунктов, так и в их содержании. Павла заботит отнюдь не наставление относительно «духовных даров» как таковых, их видов и числа; скорее, он предлагает значительный по объему и разнообразный по содержанию список, с тем чтобы его читатели перестали делать упор лишь на одном из них. Таким образом, составленный применительно к ситуации в Коринфе, этот список призван лишь *показать* все многообразие проявлений Духа.

Попытки классифицировать некоторые из пунктов этого списка столь же многочисленны и разнородны. Предполагалось, что они расположены в порядке, обратном степени их важности, тогда как другие исследователи перегруппировывали их в концептуальном отношении (MacGorman). Наиболее популярная классификация выглядит так: (1) дары наставления (мудрость и знание); (2) дары сверхъестественной силы (вера, исцеления, чудеса) и (3) дары вдохновенной речи (пророчество, различение духов, языки, толкование языков) (Martin). Надо отметить, что именно седьмой пункт («различение духов») представляет в большинстве подобных схем главные трудности. Если только деление этих «даров» на группы вообще правомерно, то ключ к нему, вероятно, следует искать в словах самого Павла, который начинает третий и восьмой пункты (вера и языки) со слова «иному» и без связующей частицы *de* («же»). В этом случае первые два пункта выбираются с вполне конкретной целью применительно к данному случаю, так как «мудрость» и «знание» пользовались в Коринфе особым почетом. Затем Павел добавляет к ним наугад еще пять пунктов, имеющих в качестве общего знаменателя наделение сверхъестественной силой некоторого рода, и заканчивает главным источником всех проблем — даром языков с примыкающим к нему даром толкования.

Что выделяет этот список среди всех остальных, так это конкретный, видимый характер входящих в него пунктов, в особенности последних семи. Помимо всего прочего, они являются не просто «дарами», но *проявлениями* присутствия Духа в среде верующих, выбранными, по всей вероятности, потому, что, как и дар языков, они относятся к явлениям сверхъестественного порядка. Вряд ли на данном этапе дискуссии для Павла было бы уместно пытаться расширить их перспективу, включив в свой список менее зримые «дары». Впоследствии он коснется и их тоже (в особенности, проводя аналогию между церковью и телом, а также в списках в 1 Кор 12:28-30), но пока акцент делается на сверхъестественном.

С другой стороны, список включает также «слово (*logos*) мудрости (*sophia*)» и «слово знания (*gnōsis*)». В данном случае, как кажется, эти выражения были выбраны не потому, что Павел имел в виду какую-либо необычную одаренность, но потому, что именно эти три понятия (*logos*, *sophia*, *gnōsis*) стояли особенно высоко в понимании коринфянами деятельности Духа (см. 1 Кор 1:3-8). Однако их «мудрость» и «знание»

характеризуются Павлом как мирские и потому ущербные. Для Павла эти слова должны пониматься, прежде всего, в терминах вести о кресте (1 Кор 1:18-31; 8:11). Таким образом, Павел использует два их собственных термина в самом начале списка «проявлений», который призван продемонстрировать огромное разнообразие, присущее деятельности Духа. В то же самое время он переосмысливает эти термины в свете работы Духа, чтобы придать им содержание, отличное от того, которое вкладывали в них коринфяне, — хотя нельзя утверждать с уверенностью, какую конкретную форму они принимали в собственном сознании Павла.

Другим озадачивающим пунктом является «различение духов», по поводу которого велись многочисленные споры — имеется ли в виду способность различать, что действительно исходит от Духа Божия, а что — от других духов (напр., *Gruden*), или же явление, отмеченное в 1 Кор 14:29: «[Пророки] пусть говорят двое или трое, и другие пусть судят», где появляется образованный от одного корня с этим существительным глагол (напр., *Dunn, Fee*). Учитывая собственное словоупотребление Павла в 1 Кор 14, он, скорее всего, имеет в виду и то, и другое, но в первую очередь проверку («испытание») пророчеств и вынесение правильного о них суждения, как в 1 Кор 14:29. Есть две причины, позволяющие принять данную точку зрения: (1) Как в 1 Фес 5:20-21, так и в 1 Кор 14:29 — тех двух местах, где Павел говорит о действии пророчеств в церкви — верующих призывают «испытывать» или «судить» изречения пророков, и потому, учитывая, что используемое в данном пассаже существительное родственно глаголу в 1 Кор 14:29, представляется вероятным, что то же самое справедливо и здесь, поскольку оно непосредственно следует за «пророчеством»; (2) сразу же за этими двумя пунктами следуют «языки» и их «толкование», и тот же самый образец встречается снова в наставлениях относительно церковного порядка в 1 Кор 14:26-29.

2.1.2. 1 Кор 12:27-30. После того, как Павел дважды проводит аналогию с телом, подчеркивая при этом потребность в разнообразии (1 Кор 12:15-26), в завершение данного раздела дискуссии он приводит еще один список даров и служений. Акцент при этом остается тем же самым: потребность в разнообразии. Сам список имеет несколько интересных особенностей: (1) Павел начинает с перечня *миа* (апостолы, пророки, учителя), которых он располагает по порядку («во-первых... во-вторых... в-третьих...»). (2) Начиная с четвертого и пятого пунктов («чудеса» и «дарование исцелений»), он снова возвращается к *charismata*, заимствуя два пункта из списка в 1 Кор 12:8-10. Эти два пункта вводятся словом «затем», как если бы Павел намеревался продолжить свою градацию. (3) Шестой и седьмой пункты («оказание помощи» и «управление»), которые относятся к *деям* служения, достойны внимания в трех отношениях: (а) они единственные, которые не используются больше в риторике 1 Кор 12:29-30; (б) они не упоминаются больше нигде в НЗ; и (с) они, по-видимому, не принадлежат к той же категории сверхъестественных

явлений, что и примыкающие к ним с обеих сторон (чудеса, исцеления и языки).

Данный список представляет широкий круг «служений» в церкви, которые, вероятно, были выбраны именно по этой причине. Что делать с этим беспорядочным набором, остается неясным. Самое большее, что можно утверждать, — это то, что первые три пункта сосредоточены на лицах, которые несут в церкви те или иные служения, а последние пять — собственно на служении. А это, по всей видимости, означает, что первые три пункта не следует понимать как «должности», занимаемые в местной церкви определенными людьми. Скорее, они имеют отношение к «служениям», которые находят свое конкретное выражение в тех или иных лицах, точно так же как следующие за ними «дарования» не присутствуют в церкви отдельно от составляющих ее людей, но являются первыми из всех благодатных даров, которыми Дух наделил различных членов церкви для ее совместного строительства.

Вопрос о том, намеревался ли Павел расположить *эти* «дары» в соответствии с их ролью в жизни церкви или со степенью их значимости для нее, остается спорным, но, скорее всего, ответ на него должен быть отрицательным. Без сомнения, он хочет расставить первые три из них по порядку, и можно предположить то же самое и для остальных на основе повторяющегося слова «затем... затем», предшествующего следующим двум пунктам. Однако это предположение кажется маловероятным, поскольку (1) начиная с шестого пункта, Павел прекращает перечисление; (2) по сравнению с более ранним списком (1 Кор 12:9-10) четвертый и пятый пункты (1 Кор 12:28-30) стоят в обратном порядке, и (3) вопрос о том, предшествуют ли чудеса исцелениям или наоборот, и следует ли ставить оба этих пункта перед оказанием помощи и руководством или же после них, по-видимому, не имеет никакого особого значения. Дар языков, как всегда, назван последним, поскольку именно он являлся источником проблем в Коринфе и назван лишь после того, как потребность в разнообразии прочно утвердилась в умах слушателей.

Труднее ответить на вопрос, почему Павел располагает первые три пункта по порядку. Вероятно, это связано с пониманием апостолом роли, которую эти три служения играли в церкви — не столько потому, что одно из них было важнее другого, и даже не обязательно в порядке связанной с ним власти, но потому, что одно из них имело преимущество перед другим в деле основания и строительства церковной общины. В свете 1 Кор 14:37, а также возможности того, что лица, возглавлявшие враждебную Павлу группировку, считались «пророками», не исключено, что Павел хочет также подчинить этих последних авторитету апостола, который дал им «Божью заповедь».

Вряд ли может удивлять то, что Павел ставит «апостолов» на первое место в своем списке. Удивительнее то, что они вообще включены в список, причем Павел использует это слово во множественном числе. Скорее всего, в данном месте он размышляет над своим собственным служением в Коринфской церкви, а множе-

ственное число относится к людям, осуществляющим то же самое служение в других церквях (ср. 1 Кор 9:5; 15:7-11). В любом случае, нет никаких свидетельств того, что Павел думал о наличии в местной церкви некоторой группы людей, называемых «апостолами», которые несли ответственность за ее дела. Более того, ни в одном месте у Павла не проводится прямая связь между Духом и апостольским призванием. Его апостольство получено им «волею Божьею» (1 Кор 1:1) через Иисуса Христа (Рим 1:5); он нигде не говорит о своем призвании как о «даре» Святого Духа, как если бы Дух наделил его способностями, необходимыми для этой «должности» (см. Апостол).

Порядок следования «пророков» и «учителей» (которые появляются здесь в его посланиях впервые) также вызывает затруднения. Возникает вопрос, имеет ли Павел в виду конкретные группы людей, обозначающиеся им как «пророки» и «учители» (в противоположность «апостолам» и другим членам общины), или же эти термины носят скорее функциональный характер, будучи применимыми ко всем и каждому, в ком эти дары проявляются. Использование сходных выражений в Еф 2:20 (апостолы и пророки) и Еф 4:11 наводит на мысль, что термины здесь являются обозначениями конкретных людей — хотя акцент здесь по-прежнему делается на их функции в деле строительства общины. Таким образом, когда эти слова появляются снова в 1 Кор 14, они выступают как «пророчество» и «наставление», по-видимому, подразумевая импровизированную речь (1 Кор 14:6, 26), безотносительно к личности пророка или учителя.

Два других новых пункта в этом списке, «оказание помощи» и «управление», появляются в НЗ только здесь. Оба, по-видимому, имеют отношение к тому, что в 1 Кор 12:5 Павел называл *diakonai* («служения»), независимо от того, являются ли они также *charismata* или нет.

2.1.3. Другие списки. Остальные списки в 1 Кор (1 Кор 13:1-3, 8; 14:6, 26) добавляют мало нового к сказанному выше, с двумя исключениями: (1) они проливают дополнительный свет на то, что сам Павел понимал под «знанием», когда в 1 Кор 13:2 он говорит: «постигаю все тайны и все знание». В 1 Кор 14:6 «познание» появляется рядом с «откровением», что предполагает постижение путей Божьих, вдохновляемое Святым Духом. (2) «Откровение», которое появляется впервые в 1 Кор 14:6, также включено в список 1 Кор 14:26 как одно из тех явлений, которые имеют место в собрании верующих. Однокоренной с этим словом глагол встречается в 1 Кор 14:30 и связан с пророчеством. Поскольку пророческое слово в 1 Кор 14:24-25 также призвано обнаруживать «сокровенное сердца» грешника и приводить его к обращению, кажется правдоподобным, что это слово, по крайней мере, отчасти, свидетельствует о том, как сам Павел понимал пророчество.

2.2. Римлянам 12:6-8. Этот пассаж находится в самом начале увещательной части послания. В центре внимания здесь трезвая и разумная оценка человеком

самого себя, а также потребность в различных «дарованиях» и взаимопомощи в общине. Три основные черты определяют (в некоторых отношениях) сходство данного пассажа с 1 Кор 12-14: (1) аналогия с телом — «в одном теле [у нас] много членов»; (2) тот факт, что члены церкви имеют данные им *charismata* (как при этом подразумевается, для строительства «тела»); и (3) упоминание пророчества как первого из *charismata* и включение «учения» в качестве третьего пункта. Но этим сходство и ограничивается. В противоположность 1 Кор, однако в полном соответствии с теми проблемами, которые стояли перед Римской церковью (см. Римлянам, Послание к), основное внимание в этих семи пунктах уделено не чудесам и изречениям, а различным формам служения (само «служение» также входит в список в качестве одного из пунктов). Еще один новый пункт, *paraklēsis* («увещание», пер. под ред. еп. Кассиана [Безобразова] — *Прим. пер.*), вероятно, является словесным «даром», но может быть также и еще одной формой служения («ободрение», пер. «Радостная Весть» В. Н. Кузнецовой). Более того, каждый из этих пунктов предваряется указанием на то, каким образом данное служение словом и/или делом должно осуществляться («в согласии с верой», «в простоте, с усердием, с веселостью» и т.д.).

Самым трудным пунктом в данном списке является шестой, *proistamenos*, слово, которое в греческом языке довольно двусмысленно и может быть переведено либо как «начальствовать/руководить», либо как «заботиться/оказывать помощь». Его появление здесь между «раздачей» и «милованием» говорит о том, что для Павла оно скорее значит «заботиться», чем «начальствовать», даже в тех случаях, когда при этом имеется в виду руководство.

В общем и целом, данный список очевидно расширяет наш взгляд на понимание Павлом многочисленных *charismata*, однако мало помогает в решении вопроса, считал ли он их все также «дарами Духа».

2.3. Ефессянам 4:11. Этот список является уникальным во всем корпусе посланий Павла. В нем упомянуты три служения из 1 Кор 12:28 (апостолы, пророки, учителя), к которым добавлены «благовестники» («евангелисты») и «пастыри», причем последние, по-видимому, должны пониматься в тесной связи с «учителями». Хотя этот список снова появляется в контексте связи между Духом и телом (Еф 4:4), перечисленные в нем «дары» не обозначены как *charismata* и не отнесены к «дарам Духа». По сути, они даны церкви Христом и нигде не названы «дарами» в собственном смысле слова. Скорее, имеются в виду люди, осуществляющие соответствующие обязанности внутри церкви с единственной целью — «для усовершенствования святых», чтобы последние могли отдаться «делу служения, на созидание тела [Христового]».

Самый животрепещущий вопрос в отношении этого списка — следует ли понимать перечисленных в нем людей как выполняющих определенные функции или как занимающих определенные должности в церкви (см. Церковь). Как и в предыдущих списках, при упоминании тех или иных служений акцент, очевидно, по-

прежнему делается на функции. В любом случае данный список до некоторой степени выходит за пределы понимания самим Павлом *charismata* либо как «проявления Духа», либо как «форм служения». Сомнительно, считал ли когда-нибудь Павел «должность» в церкви «духовным даром», либо в смысле *charisma*, либо в смысле наделения Духом особыми способностями для ее исполнения. Такое прочтение данных текстов, похоже, относится уже к более позднему времени.

3. Charismata

Несмотря на связанные с этим трудности, различные пункты из приведенных выше текстов можно для удобства разделить на три крупные категории: проявления Духа внутри общины верующих; дела служения; конкретные формы служения. Следует только отметить, что независимо от того, понимаем ли мы термин «дары Духа» в узком смысле (как относящийся только к видимым проявлениям Духа) или нет, цель всех *charismata*, к какому бы разряду они ни относились, состоит в «созидании» как самой общины, так и отдельных ее членов. Более того, применительно к первым двум из перечисленных трех значений термина «дары Духа» Павел решительно настаивал на универсальности такого рода «даров» в общине, исполненной Духом.

3.1. Дары как проявления Духа. Это единственная группа в посланиях Павла, где присутствует ясно выраженная связь между Духом и *charismata*. Последние, по-видимому, включают в себя главным образом сверхъестественные проявления Духа внутри общины верующих и могут быть разделены далее на «чудеса» как таковые и вербальные изречения.

3.1.1. Чудеса. Сюда входят три пункта из 1 Кор 12:9-10, а именно, «вера» (= сверхъестественный дар веры, которая может «горы переставлять»; ср. 1 Кор 13:2); «дарования» (*charismata*) исцелений (физического тела; см. также 1 Кор 12:28, 30) и «сила, являемая в чудесах» (= все другие феномены подобного рода, не относящиеся к исцелениям). Использование в двух последних случаях множественного числа («исцеления» и «чудеса»), вероятно, означает, что эти «дары» не являются чем-то постоянным, но каждое такое событие само по себе есть «дар». То, что такие феномены являлись обычной частью собственного служения апостола, подтверждается 2 Кор 12:12 и Рим 15:18-19. О том, что они также являлись предметом упования в основанных Павлом церквях, свидетельствует текст Гал 3:5.

3.1.2. (Бого)дарованные изречения. Сюда входят «слово мудрости», «слово знания», «пророчество», «различение духов», «языки» и «толкование языков» из 1 Кор 12:10; «наставление» и «откровение» из 1 Кор 14:6, а также (возможно) «увещание» из Рим 12:8 — список может также включать «пение» из 1 Кор 14:15 и 26 (ср. Еф 5:19; см. Гимны). Попытки отделить некоторые из этих пунктов от других, как правило, бесплодны, так же как и любое разграничение между их «харизматическим» и «нехаризматическим» выражением (напр., наставлением или пением). Выражения «слово мудрости» и «слово знания», к примеру, были вызваны к жизни ситуацией в

Коринфе. Для Павла «слово мудрости» есть проповедь о кресте (см. 1 Кор 1:18-2:16; эта терминология не появляется больше нигде). «Знание», с другой стороны, тесно связано с «тайнами» в 1 Кор 13:2, а в других местах близко подходит к идее «откровения» (1 Кор 13:8-9, 12; 4:6). Аналогично, пророчество само по себе тесно связано с откровением в 1 Кор 14:6, и в особенности в 1 Кор 14:25, 26, 30. Следует ли понимать их как совершенно разные дары? Или, что представляется более вероятным, они предполагают различную расстановку акцентов при выражении пророческого дара, поскольку последний, по-видимому, тоже варьируется от «постижения тайн» до более простых и понятных слов поучения, утешения и увещания (или ободрения)? Во всяком случае, вся дискуссия в целом была вызвана использованием дара языков в общине без их «толкования», и Павел использует пророчество как образец членораздельной, вдохновленной Богом речи, которую в данной обстановке следует предпочесть говорению на языках. Эти два последних пункта нуждаются в дальнейшем комментарии.

3.1.2.1. Говорение на языках (глоссолалия). В действительности Павел использует термин «разные языки». В 1 Кор 13-14 об этом явлении сказано достаточно, чтобы дать нам четкое представление о том, как сам Павел его понимал. (1) Это изречения, вдохновленные Духом, что ясно следует из 1 Кор 12:7, 11 и 14:2. (2) Правила их использования в общественном служении в 1 Кор 14:27-28 показывают, что говорящий не находится в экстазе и не «вышел из себя». Напротив, ораторы должны были говорить по очереди, а если рядом не было никого, кто мог бы истолковать их слова, то молчать. (3) Это речь, в равной мере исполняемая как для говорящего (1 Кор 14:14), так и для непосвященных слушателей (1 Кор 14:16), и именно поэтому она нуждалась в толковании собравшейся общиной. (4) Это речь, направленная главным образом к Богу (1 Кор 14:2, 14-15, 28); следовательно, можно предположить, что толкованию подвергались не слова, обращенные к другим, но «тайны», предназначенные для Бога. (5) В качестве дара для личной молитвы Павел ценил языки очень высоко (1 Кор 14:2, 4, 5, 17-18).

Действительно ли Павел понимал «разные языки» как реально существующие земные языки, остается вопросом спорным, но совокупность имеющихся свидетельств указывает скорее на обратное. Так, он явно не предвидел возможность того, что кто-то из присутствующих сможет понять, о чем идет речь, без толкования, а аналогия с земными языками в 1 Кор 14:10-12 наводит на мысль, что эти «языки» имеют земное происхождение (аналогия между двумя вещами обычно не предполагает их идентичности).

3.1.2.2. Пророчество. Из всех *charismata* Духа этот упоминается в посланиях Павла чаще всего (1 Фес 5:20; 1 Кор 11:4-5; 12-14; Рим 12:6; Еф 2:20; 3:5; 4:11; 1 Тим 1:18; 4:14, а также, вероятно, «дух» во 2 Фес 2:2), что предполагает частоту его появления в основанных Павлом церквях. Хотя пророчество было также широко распространенным феноменом в античном

мире (см. Aune), понимание Павлом пророчества оставалось всецело обусловленным его воспитанием в духе иудаизма. Пророк являлся человеком, который, будучи вдохновлен Духом, обращался от имени Бога к Его народу. У Павла такие обращения состояли либо из спонтанных, доступных для понимания изречений, произносимых в общине с целью наставления или ободрения собравшихся людей, либо из «откровений» особого рода (Гал 2:2), которые иногда могли открыть сердца неверующих и привести их к покаянию. Те, кто пророчествовал, как считалось, вполне владели собой (см. 1 Кор 14:29-33). Хотя некоторые из членов церкви особо выделены как «пророки», такие тексты, как 1 Кор 14:24-25, 30-31, исходят из того, что этот дар доступен — по крайней мере, в потенциале — всем.

Однако столь же ясно и то, что пророчество не обладает независимым авторитетом. Объединенное свидетельство 1 Фес 5:21-22, 1 Кор 12:10 и 14:29 предполагает, что все подобные пророчества должны быть «судимы» харизматической общиной. В обоих текстах содержится неявное допущение, что можно искренне поверить словам, «вдохновленным» Духом, но в действительности сказанное может исходить совсем не от Духа. Поэтому община должна подвергать все испытанию, держась «доброе» и воздерживаясь «от всякого рода зла».

3.1.3. Их распространение в основанных Павлом церквях. Уже сам по себе факт, что Павел может перечислять все эти пункты как нечто само собой разумеющееся, в особенности в 1 Кор 12:7-11, указывает на то, что служение ранней церкви было намного более «харизматическим», чем это имело место на протяжении большей части последующей истории церкви. Некоторые даже пытались обратить недостаток в достоинство, утверждая, что сверхъестественные явления в ранней церкви встречались в сравнительно ограниченном количестве, относясь в основном к менее «зрелым» верующим вроде коринфян, и что, как только НЗ был канонизирован, дальнейшая потребность в них отпала. Но это означало бы пренебречь свидетельством самого Павла, а также сутью его доводов в 1 Кор 13:8-13 (см. Fee, 1987). С тем же успехом можно заключить, что другие основанные Павлом церкви не отмечали Вечерю Господню, поскольку упоминание о ней встречается только в 1 Кор.

В действительности существует целый ряд указаний на то, что видимое, «харизматическое» измерение жизни в Духе было для этих церквей обычным явлением. То, что Павлу приходится говорить об этом прямо лишь дважды (1 Фес 5:19-22; 1 Кор 12-14) является не более, чем «случайностью» истории — только здесь имели место злоупотребления. Проблема в Фессалонике в данной связи особенно показательна, поскольку в этой общине, по-видимому, существовала тенденция принижать роль пророческого Духа во время собраний — что и вызвало отповедь Павла.

Еще более показательна та спокойная, прозаическая манера, в которой эти феномены упоминаются в дру-

гих местах посланий Павла. Так, например, во 2 Фес 2:2 Павел знает, что некто, воспользовавшись своим авторитетом, ложно информировал верующих относительно наступления «дня Господня» (см. Эсхатология). Источник этой ложной информации ему неизвестен, однако на ум сразу же приходит возможность того, что она была получена «духом» (т.е. через пророческое изречение, которое не было должным образом «испытано»). Аналогично, в 1 Кор 11:2-16, в дискуссии по вопросу о головных покрывалах, Павел говорит о служении как о молитве и пророчестве, т.е. двух важнейших способах обращения к Богу и к людям. В Гал 3:4-5 его довод основывается на прошлом опыте галатов («Напрасно ли вы столько испытали?») и на продолжающемся переживании ими Духа, включая, среди всего прочего, и «чудеса». Наконец, в случае со служением Тимофея (1 Тим 1:18; 4:14) собственное «дарование» Тимофея связано с пророческими изречениями в общине — изречениями, имевшими для него такое значение, что Павел призывает своего спутника «воинствовать», опираясь на них (1 Тим 1:18). Ни в одном из этих случаев Павел не пытается что-то доказать; скорее наоборот, видимое, «харизматическое» измерение их совместной жизни в Духе является предпосылкой, исходя из которой он строит все остальные свои доводы.

3.2. Charismata как дела служения. Эта категория берет начало в использовании Павлом слова *charismata* в Рим 12:6-8, куда он включает служения тех, кто «раздает», «начальствует» (в смысле заботы об общине) и «милует». Сюда же можно добавить «оказание помощи» и «управление» из 1 Кор 12:28 (первый термин подразумевает, что данный человек заботится о физических и духовных потребностях остальных членов общины, тогда как второй, вероятно, имеет в виду мудрый совет, даваемый общине в целом, а не только отдельным лицам). Эти «дары» являются, по крайней мере, наименее «харизматическими» из всех прочих «даров» и падают наименее зримое выражение во время общественного служения. В действительности, они скорее связаны с устойчивым интересом Павла к отношениям внутри церкви вообще. Считал ли сам Павел эти служения дарами Духа — вопрос особенно спорный. В любом случае они выглядят более уместными в дискуссии о понимании Павлом христианской этики и жизни общины (см. Церковь). В этом качестве они являются видимым выражением плода Духа (см. Плоды Духа), однако сам Павел не определял их как духовные дары (если только мы не будем вкладывать в слово *charismata* значение, которое изначально ему присуще не было).

3.3. Дары и служение. Этот раздел нашей дискуссии является одним из наиболее спорных. Сюда входят, в частности, «апостолы», «пророки» и «учители» из 1 Кор 12:28 и Еф 4:11, «пастыри» и «благовестники» из последнего пассажа, а также собственное «дарование» служения Тимофея в 1 Тим 4:14. Три основных трудности здесь заключаются в следующем: (1) уже отмечавшейся выше двусмысленности языка; (2) неясно, следует ли понимать эти термины в смысле исполняемой функ-

ции или должности; и (3) том обстоятельстве, что сам Павел обозначает некоторые из этих служений — по не все — как *charismata*.

Ключ к разгадке, по всей вероятности, следует искать в надлежащем разграничении между функцией и должностью. По большей части, как кажется, эти термины в посланиях Павла служат в первую очередь для обозначения функции, а не какой-либо конкретной должности — то есть Павел гораздо чаще озабочен той ролью, которую пророчество играет в общине, чем должностью, известной как «пророк». В любом случае, последняя возникает из первого, а не наоборот, и именно здесь роль Духа и терминология *charismata* представляются уместными. Павел, безусловно, понимал свое собственное служение, а также и служения всех остальных членов церкви как дарованные и вдохновленные Духом. Когда эти служения функционируют именно как служения Духа, Павел мог бы, вероятно, отнести их к *charismata*. Даже в Пастырских посланиях, которые большинством исследователей считаются «второ-Павловыми» (см. Пастырские послания), «дарование» (*charisma*) Тимофея явно не служит обозначением должности, поскольку оно пребывает в нем, ради порученного ему служения (так у Шацмана, Фи; противоположная точка зрения см. Дани и др). Словом, часто встречающееся разграничение между «харизматическим» и «официальным» в жизни церкви является, по всей вероятности, ложным (так у Кеземанна, Фанга), отчасти потому, что всякое служение является «харизматическим» в том смысле, что оно дано верующему Христом и вдохновлено Духом (Кэзман) и отчасти потому, что языковые различия берут начало в более позднем периоде и имеют мало общего с Павлом и его заботами. Такая постановка вопроса не исключает существования «должностей», а просто предполагает, что такая дискуссия кажется совершенно чуждой собственному использованию Павлом слова *charismata* в связи с деятельностью Духа.

ПЛОДЫ ДУХА

Выражение «плод Духа» — метафора, используемая Павлом для обозначения добродетелей, через которые проявляется реальность жизни во Христе. Павел не упоминает о «плоде веры», однако он прямо говорит о «плоде Духа» (*ho karpos tou pneumatos*). В Гал 5:22-23 Павел приводит список добродетелей, составляющих «плоды Духа»: «любви, радости, мир, долготерпение, благость, доброта, верность, кротость, обладание собой».

1. Сходные метафоры и противопоставления.
2. Контекст Послания к Галатам.
3. Источники, которыми пользовался Павел.
4. Духовные добродетели.
5. Выводы.

1. Сходные метафоры и противопоставления

Гал 5:22-23 — единственный текст, содержащий ссылку на «плоды Духа», однако Павел прибегает к сходным

метафорам в некоторых других местах своих посланий. Он рассматривает христианские церкви в целом и жизни отдельных христиан как своего рода поля и сады, от которых их хозяин, вложивший в них свое время и любовь, вправе ожидать позитивных результатов, «плод Богу» (Рим 1:13; 7:4). В Фил 16:22 Павел указывает на то, что его продолжающаяся жизнь «во плоти» будет иметь результатом «плодотворный труд». Он также ссылается на «участие», проявленное по отношению к нему филиппийцами, как на «плод» их любви.

Очень близко к идее «плода Духа» упоминание о «плоде света» (*ho karpos ton photas*), описанном как доброта, праведность и истина (Еф 5:9). Евангелие приносит «плод», как наиболее желательный результат, сопровождающий его проповедь (Кол 1:6, 10). «Плодами» новой жизни во Христе является праведность (Фил 1:11), а также освящение (Рим 6:21-22, см. Святость).

В качестве противопоставления Павел метафорически описывает людей, далеких от Христа, как «бесплодных» (*akarpoi*). Еф 5:11 говорит о тех, кто ходит во тьме, как об участвующих «в бесплодных делах тьмы» (ср. Рим 16:21). Жизнь, не обновленная духовно, приносит плод «смерти», что выражается в негативных последствиях в виде пороков вместо позитивных результатов, приносимых Духом (Рим 7:4; Кол 3:5-9; Гал 5:19-21).

Павел вполне мог заимствовать свою метафору плодovitости или бесплодия из ВЗ. Там Израиль сравнивается с деревом или виноградником, приносящим плод (см., напр., Пс 79/80:8-18; Ис 5:1-7; 27:2-6; Иер 2:21; 11:16; 12:10; Ос 4:6; ср. 3 Езд 9:31-32), и потому Исайя мог выдвигать против «виноградника» Божия обвинение в том, что тот не принес добрых плодов (Ис 5:2, 4). Однако, когда Израиль будет возрожден и на него изольется Дух, земля снова станет плодоносной (Ис 32:15-160), а деревья и виноградные лозы будут приносить свои плоды (Иои 2:18-32).

2. Контекст Послания к Галатам

Как уже упоминалось ранее, текст Гал 5:22-23 является первым по значимости пассажем, описывающим «плод Духа». Послание содержит полемическую защиту Павлом своих полномочий апостола, а также описание напряженных отношений между Законом и Духом. Верующие из язычников, по-видимому, держались за Закон в большей мере, чем Павел считал допустимым, так как это угрожало поставить под удар «истину Евангелия» (Гал 2:11-21). Гал 5:13-26 призывает христиан Галатии поступать «по духу» и не следовать «похотям плоти», присущим тем, кто находится вне общины верующих. Павел счел необходимым показать, что свобода от Закона ни в коем случае не означает отказ от обязанности соблюдать нормы этики. Однако требование следовать моральным нормам поведения должно обуславливаться не диктатом Закона, но действием Духа, дающим для этого достаточные возможности и способности (о контексте Послания к Галатам см. Barkley).

2.1. Плоть и Дух. В Гал 5:16, 18 проведен контраст с целью подчеркнуть, какие именно поступки обуслов-

лены действием Духа (*pneumati*). Увещивание в Гал 5:16 представляет собой конструкцию в активном залоге с дательным падежом (*pneumati peripuleite*), переводимую как «поступать по Духу» (досл. «ходить в Духе»). Глагольная форма в Гал 5:18 стоит в пассивном залоге, опять с дательным падежом, и означает «быть водимыми Духом» (*pneumati agesthe*). Эти понятия очень сходны, и они дополняют друг друга. «Поступать по Духу» означает не следовать желаниям плоти, в то время как «быть водимыми Духом» противоположно по смыслу выражению «быть под Законом».

Увещивание в Гал 5:16 устанавливает нормы для жизни в Духе, противопоставляя ее плотским желаниям; Гал 5:18 исключает легализм в качестве «водителя» для верующего. Возможности, даваемые Духом, позволяют избежать как неупругого легализма, так и вседозволенности. Определение легализма и вседозволенности дается ниже в перечне пороков (Гал 5:19-21) и добродетелей (Гал 5:22-23). Павел использует термины *нохоть* (*epithymia*) и *плоть* (*sarx*), чтобы подчеркнуть разницу между образом жизни, ведомой Духом, и жизни, управляемой плотскими порывами.

2.2. Форма жизни в Духе. Список, характеризующий «плод Духа» в Гал 5:22-23, придает жизни в Духе позитивную форму, проводя контраст между нею и списком пороков в Гал 5:19-21; Гал 5:25, «Если мы живем Духом, то по Духу будем и поступать», с повторением слова «Дух» в дательном падеже (*pneumati*) как бы подводит итог данному разделу. Выразительное резюме Павла можно лучше всего понять как призыв «отдать себя под начало (*stoichomen*) Духа» (Или «делает добрые дела» (так в пер. «Радостная Весть» В. Н. Кузнецовой). – Прим. пер.). Контекст подчеркивает силу Духа, дающего способность к христианской жизни и мотивацию для нее. Точка зрения Павла на жизнь в Духе дается как в позитивной, так и в негативной форме. Добродетели (плод Духа) есть истинные примеры перемен этического характера, производимых в тех, кто «поступает по Духу».

3. Источники, которыми пользовался Павел

Крайне маловероятно, чтобы список добродетелей являлся исключительно творением Павла. Мощное влияние на него оказал, в частности, ВЗ. В Послании к Римлянам Павел указывает, что любовь, являющаяся первой добродетелью в списке из Гал 5, является исполнением конкретных указаний Декалога (Рим 13:8-10). Павел, однако, не дает никакого формального обобщения этических учений, содержащихся в ВЗ. Прямое влияние произведений, созданных в период между двумя Заветами, либо отсутствует, либо настолько незначительно, что не может быть установлено с точностью, хотя вполне возможно, что этическое учение Павла в целом отражает полученное им раввинистическое образование (Davies, 177-226). Впрочем, О. Вишмайер представил впечатляющий список параллелей к слову «любовь» из иудаизма эллинистической эпохи. Но, как замечает Г. Д. Фи, «предполагаемые параллели имеют сомнительную ценность; похвалы «добродетели» или

«эросу» вовсе не одно и то же, что призыв к *агапэ*» (Fee, 626).

Список добродетелей по своей терминологии и стилю имеет определенное сходство с эллинистической этикой. Но, несмотря на то, что язык здесь во многом напоминает характерный для греческой мысли, Павел использует эти качества иначе, чем греческие философы. Одни из понятий и характеристик в списке являются в большей мере «специфически христианскими», другие в меньшей, однако для Павла эти добродетели всегда служат для блага общины и церковного строительства, а не просто для формирования характера человека, как в греческой этике. Они всегда рассматриваются с точки зрения христианской свободы и послушания Богу во Христе.

Несмотря на то, что Павел, за исключением любви (*agape*), везде использует общепринятые термины, они не представляют собой «добродетели» в традиционном смысле слова, но скорее являются проявлениями искупления, совершенного Богом. Они имеют место в христианской общине как отражение присутствия в церкви Христа через посредство Духа.

4. Духовные качества

Качества, включенные Павлом в его список «плода духа», следует сравнить с аналогичными списками в Фил 4:8 и Кол 8:12-15. Все эти качества, вызванные к жизни Духом, выходят за пределы естественной добродетели – так, например, верующие проявляют любовь даже по отношению к своим врагам (Рим 12:14; ср. Мф 5:44). Внешнее действие этих добродетелей является отражением действия Духа в верующих. Однако между этими списками и прогрессом в христианской жизни не может быть проведено какого-либо однозначного соответствия. В. Фёрниш полагает, что они предназначались не для того, чтобы показать христианский идеал, к которому все должны стремиться, но, скорее, представляют собой различные способы, при помощи которых Павел обращается к конкретным историческим ситуациям, чтобы объяснить, в чем именно выражается новая жизнь во Христе (Furnish, 87). Тем не менее эти добродетели могут рассматриваться как свидетельство действия Духа, направленного на совершенствование верующих, в противоположность «делам плоти» (Гал 5:19-21). До некоторой степени мы можем утверждать, что данные добродетели являются отличительными признаками Духа.

Павел приводит список из девяти добродетелей или духовных качеств (хотя этот список ни в коем случае не должен пониматься как исчерпывающий), которые и составляют «плод Духа» – образ жизни тех людей, в ком пребывает и кем движет Дух (Vigsoe, 1982, 251). «Плод Духа» явно задуман как противоположность «делам плоти», причем само выражение «плод Духа» указывает на то, что перечисленные качества не являются результатом соблюдения некоего свода законов, но должны быть приписаны силе Святого Духа (Fung, 262-63). Этические характеристики, производимые Ду-

хом, резко контрастируют с естественным поведением и отношениями тех людей, чья жизнь сосредоточена на самих себе.

4.1. Любовь (Agapē). Очень важно то, что именно «любовь» должна быть поставлена во главе этого списка. Тот же самый акцент присутствует и в других посланиях Павла (1 Кор 13). Любовь является характерным качеством Бога и, будучи осуществляемой мужчинами и женщинами, служит исполнением Закона (Рим 13:10). Здесь имеется в виду не столько эмоция, сколько бескорыстный акт самоотдачи ради блага других. Наиболее совершенным примером такой любви является, конечно, самопожертвование Христа на кресте (Гал 2:10; Еф 5:25).

4.2. Радость (Chara). Хотя Павел постоянно призывает верующих радоваться «в Господе» (ср. Фил 3:1; 4:4), единственный раз слово «радость» появляется в Послании к Галатам здесь, в списке «плодов Духа». Даже в испытаниях верующие должны сохранять эту радость в Господе, которая способна предохранить их от полного отчаяния. В то время, как любовь, безусловно, является атрибутом Бога, связь с радостью выражена не столь отчетливо, однако ее характер как божественного дара очевиден в ряде других контекстов (см., напр., Рим 14:17).

4.3. Мир (Eirēnē). Истинно христианское существование являет собой мир Божий, поскольку верующие имеют мир с Богом (Рим 5:1). Как и все остальные духовные качества в списке, мир не является предварительным условием оправдания; напротив, для Павла оправдание есть не только предварительное условие, но и корень, из которого эти качества вырастают. Мир — это спокойствие и безмятежность, посланные верующим с тем, чтобы поддержать их в жизни. Х. Д. Бетц полагает, что начальная трехчастная структура (любовь, радость, мир) раскрывает важный элемент в этике Павла: «От людей нельзя ожидать, что они будут поступать ответственно с точки зрения этики, но прежде, чем они начнут действовать подобным образом, необходимо, чтобы они обрели для этого способности, силы и мотивацию» (Betz, 287). Поскольку через посредство Духа любовь, радость и мир Бога присутствуют в верующих, они должны вести себя соответствующим образом. В Кол 3:15 призыв Павла к миру выходит за пределы индивидуального опыта. Он побуждает христиан к тому, чтобы мир являлся определяющим в их совместной жизни, и таким образом в общине царила бы гармония (Melick, 301-2).

4.4. Долготерпение (Makrothymia). Долготерпение является положительным качеством, включающим в себя стойкость и непоколебимость. Долготерпение, или иначе выдержка, также является одним из качеств Бога (Пс 102/103:8) и должна служить примером для подражания среди народа Божьего (1 Кор 13:4; Еф 4:2; Кол 1:11; 3:12).

4.5. Благодать (Chrēstotēs). Святой Дух порождает в верующих мягкое, добросердечное отношение к окружающим, приводящее в действие любовь. Благодать является качеством, характеризующим милосердие

Бога и Его поведение по отношению к грешникам (Рим 2:4; Еф 2:7; Тит 3:4). У христиан нет лучшего способа продолжать пребывать в благодати Божьей, чем проявляя такую же благодать по отношению к другим (Еф 4:32).

4.6. Доброта (Agathōsynē). Доброта включает в себя идею великодушия и щедрости, однако сосредоточивается на моральном совершенстве. Этот необычный термин появляется в LXX и только четыре раза в НЗ. Фанг утверждает, что «доброта» здесь — это милосердие и великодушие по отношению к другим людям, которое охотно заходит дальше требований простой справедливости (Fung, 268). Такое благородное великодушие является противоположностью зависти (Гал 5:21).

4.7. Верность (Pistis). Слово *Pistis* может означать либо «веру», либо «верность». Контекст, представляющий собой перечисление различных этических качеств, показывает, что, как следует ожидать, *pistis* в нем также служит обозначением некоего этического качества. Поскольку сам Бог верен (Рим 3:3), его народ тоже должен оставаться верным. Это слово указывает на нечто надежное и заслуживающее доверия.

4.8. Кротость (Praütēs). Это слово как бы сочетает в себе силу и слабость, обозначая силу, находящуюся под контролем. В нем нет каких-либо негативных аспектов, связанных с отсутствием энергии, смелости или решительности, которые в русском языке часто ассоциируются со словом «кротость». Это духовное качество лучше всего понимать как смирение по отношению к божественной воле (Burton, 317).

4.9. Обладание собой (Enkrateia). Этот последний термин имеет особое значение. Сама идея впервые была введена в греческую этику Сократом, и во времена Павла это слово заняло главенствующее положение в эллинистической мысли. Его место в конце списка, возможно, указывает на то, что подобно тому, как любовь (первое качество в списке) является исполнением Закона, так и христианское обладание собой является исполнением требований греческой этики.

5. Выводы

В то время как список пороков, или «дел плоти», не имеет четкой структуры, «плоды Духа», напротив, характеризуются структурным единством, включая в себя три группы, каждая из которых состоит из трех качеств, причем самые важные из них находятся в начале и в конце списка. Как «любовь» в начале, так и «обладание собой» в конце представляют совершенство и полноту. Там, где присутствует «плод Духа», он улучшает качество жизни церкви в целом и каждого из ее членов, не оставляя места для «дел плоти». Павел заверяет тех верующих в Галатии, кто опасался, что отказ от Закона ради Духа приведет к распушенности, что «против этого (т.е. плода Духа) нет Закона», и точно также эти характеристики не могут быть кодифицированы в новый закон. Эти дарованные Духом качества не берут свое начало в какой-либо форме

легализма, но являются результатом эсхатологического действия Духа (Barclay, 1991, 119-25).

См. также Богослужение; Пророки и пророчества; Святой Дух; Тело Христа.

Библиография. Дары Духа. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); A. Bittlinger, *Gifts and Graces* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967); D. A. Carson, *Showing the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1987); H. Conzelmann, «*xapisma*», TDNT IX.402-406; J. D. C. Dunn *Jew and the Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1975); G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); idem, *God's Empowering Presence The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1993); R. Y. K. Fung, «Ministry, Community and Spiritual Gifts», *EvQ* 56 (1984) 3-14; D. Gee, *Concerning Spiritual Gifts* (Springfield: Gospel Publishing, 1947); W. A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington: University Press of America, 1982); D. Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox, 1979); E. Käsemann, «Ministry and Community in the New Testament», in *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964) 63-94; J. Koenig, *Charismata: God's Gifts for God's People* (1978); J. W. MacGorman, *The Gifts of the Spirit* (Nashville: Broadman, 1974); R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); S. Schatzmann, *A Pauline Theology of Charismata* (Peabody: Hendrickson, 1986); E. Schweizer, *The Holy Spirit* (Philadelphia: Fortress, 1978).

Плоды Духа. J. M. G. Barclay, *Obedying the Truth: Paul's Ethics in Galatians* (Minneapolis: Fortress, 1991); W. Barclay, *Flesh and Spirit: An Examination of Galatians 5:19-23* (Nashville: Abingdon, 1962); H. D. Betz, *Galatians* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1979); F. F. Bruce, *Commentary on Galatians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); idem, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); E. D. Burton, *The Epistle to the Galatians* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1921); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (rev. ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1988); V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968); R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Dallas: Word, 1991); W. Longworth, «Ethics in Paul: The Shape of Christian Life», in *The Annual of the Society of Christian Ethics* (1981) 29-56; D. J. Lull, *The Spirit in Galatia* (SBLDS 49; Chico, CA: Scholars, 1980); R. R. Melick Jr., *Philippians, Colossians, Philemon* (NAC; Nashville: Broadman, 1991); E. Schweizer, «Traditional Ethical Patterns in the Pauline and Post-Pauline Letters and Their Development», in *Text and Interpretation*, ed. E. Best and R. McL. Wilson (Cambridge: University Press, 1979) 195-209; O. Wischmeyer, *Der höchste Weg, das 13. Kapitel des 1 Korintherbriefes* (Gütersloh: Mohn, 1981).

G. D. Fee, D. S. Dockery

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ

Деяния являются пятой книгой в составе канона НЗ, расположенной между Четвероевангелием и письмами. И хотя это не первый христианский или новозаветный документ, где автор проявляет интерес к историческому повествованию, однако Деяния в соединении с Евангелием от Луки представляют собой один из самых ранних примеров христианской историографии.

1. Жанр Деяний.
2. Текст Деяний.
3. Речи в Деяниях.
4. Единство повествования в Луке-Деяниях.
5. Богословие и цель Деяний.

1. Жанр Деяний

Во многом благодаря своему содержанию и характеру прологов (Лк 1:1-4; Деян 1:1-3; ср. Иосиф Флавий *Против Апиона*. 1.1. §§1-5; 2.1. §§1-2), Деян долгое время считались первым образцом христианской историографии. Вслед за влиятельной работой Х. Дж. Кэдбери, вышедшей в начале XX в., исследователи Деян до последнего времени рассматривали это произведение в рамках жанра античной историографии. Вопрос об исторической достоверности нарратива, или повествовательной части, Деян и продолжающиеся переоценки Деян в контексте иудейской и греко-римской античной литературы открывали проблему жанровой принадлежности Деян для оживленной дискуссии. В итоге Деян стали рассматривать как соединение трех основных жанров римского мира — историографии, романа и биографии.

1.1. Деяния: Роман? Биография? Научный трактат? Историография? Ученые, сомневающиеся в отнесении Деяний к историографическому жанру, были склонны преувеличивать формальные расхождения между прологами у Луки и прологами в эллинистической историографии, утверждая, что пролог к третьему евангелию не связан с повествованием Деян и/или доказывая, что, поскольку Деян не заслуживают доверия как исторический источник, их не следует рассматривать как образец жанра античной историографии.

Например, Р. Н. Перво настаивает на том, что Деян представляют собой античный исторический роман, написанный с целью поддержки и наставления его читателей. Обосновывая свою точку зрения, Перво подражает некоторым наиболее радикальным исследователям Деян (например, Хенхену), характеризующим Луку как «неуклюжего и некомпетентного» историка и в то же время как «блестящего и плодотворного» писателя. По мнению Перво, проблема с идентификацией Деян заключается в неверном отнесении ее текста к жанру историографии. Если мы будем рассматривать Деян как исторический роман, считает Перво, то затруднение разрешается, и Деян можно интерпретировать в рамках того жанра, к которому они действительно принадлежат, а не того, к которому их безуспешно относят. Перво верно указывает на наличие в тексте Деян элементов юмора и остроумия, однако ему не удается «втиснуть» все Деян в целом в рамки литературного

шаблона, предназначенного для доставления читателю эстетического наслаждения. Даже те формальные признаки романа, которые мы находим в Деян, несвойственны античному роману как таковому; во II в. Лукиан в своем трактате *Как следует писать историю* советует историкам преподносить своей аудитории нечто, «что будет развлекать и наставлять их» (§53).

Возможно, правильнее было бы относить Лк-Деян к жанру биографии, поскольку античные биографы, как и историки, писали о реальных людях и реальных событиях. Тем не менее очевидно, что повествование Деян не сосредотачивается на изображении какого-либо одного человека, поэтому их едва ли возможно рассматривать только в рамках биографического жанра. С. Н. Талберт попытался обойти это препятствие, предположив, что Лк-Деян представляют собой «последовательный нарратив» биографического характера, аналогичный *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* Диогена Лаэртского (середина III в. н. э.). Талберт полагает, что эти биографии примерно соответствуют «тройному» формату, свойственному *Жизнеописаниям*: жизнь основателя, описание общины его последователей и краткое изложение учения общины, каким оно было в момент написания произведения. Соответственно, первая книга Луки, третье евангелие новозаветного канона, посвящено Иисусу (основателю), а Деян повествует о делах и учении Его последователей (см. Евангелие от Луки). Д. Э. Ауни подверг критике эту концепцию, поставив под сомнение само существование такого жанра и отметив значительные различия между функцией книги Диогена и функцией Деян (Aune, 78-79). Кроме того, Лука проявляет интерес не столько к конкретным людям, сколько к «событиям» (Лк 1:1-4); и обе части его труда объединяет, скорее, внимание к всеобъемлющему замыслу Божьему относительно искупления человечества. То, что произведения Луки присущи некоторые черты биографического жанра, не вызывает сомнений, даже если мы не можем рассматривать их непосредственно как образец жанра античной биографии.

Иной подход к определению жанра Деян был предложен Л. С. А. Александер, сосредоточившей свое внимание на формальных различиях между прологом у Луки (Лк 1:1-4) и прологами греческих историков. Пролог к Лк состоит из одного предложения и очень краток по сравнению с пространными вступлениями греческих историков. Переход от пролога к собственно повествованию у Луки неожиданно внезапен; в отличие от других Лука не занимается подробной критикой своих предшественников. Пролог Луки демонстрирует индивидуальный стиль с употреблением местоимений первого лица и посвящения, что не позволяет отнести его произведения к жанру «беспристрастной и актуальной историографии». Лука также не предлагает читателю в своем вступлении общепринятых среди греческих историков рассуждений на нравственные темы. Такие особенности стиля Луки вынуждают Александера подробно проанализировать все типы вступлений в античной греческой литературе. В результате Александер находит

ближайшие аналогии Лк 1:1-4 в «научной традиции», то есть в технических и профессиональных текстах, посвященных медицине, математике, инженерному делу и т. п. С точки зрения Александера, повествовательное изображение Христа и раннехристианской общины научно в том смысле, что оно стремится продолжить и сохранить уже сложившуюся традицию христианского учения.

Тем не менее сходства между Лукой и научной традицией не отвергают возможность отнесения Лк 1:1-4 и Лк-Деян к историческому жанру. Во-первых, тот факт, что в тексте Лк-Деян не обнаруживаются формальных признаков греко-римского историографического жанра, не создает непосредственной проблемы, поскольку рамки жанра не были жесткими и допускали различные воздействия. К тому же, в текстах Луки также прослеживаются влияния со стороны ветхозаветной и иудейской историографии, особенно, что касается использования последовательности исторических событий в качестве формальной схемы для повествовательного богословия; кроме того, предшественники Луки в израильской и иудейской историографии не размышляли о целях и методах создания своих сочинений в свете той или иной концепции самого писательского труда.

Более того, характеризуя свою работу как *diēgēsis* («повествование», Лк 1:1), Лука определяет свой проект как обширное повествовательное изложение многих событий, основными прототипами которых были ранние греческие «истории» Геродота и Фукидида (ср. *Hermogenes Prologmata* 2; Лукиан *Как следует писать историю*, §55). Многочисленные элементы, присутствующие в произведении Луки — описания трагедий, путешествий, письма, речи, — также свидетельствуют о близости Деян к жанру греко-римской историографии.

Ряд новейших исследований только укрепили уже существующее в науке мнение о том, что Деян представляют собой образец жанра античной историографии. Например, Ауни, рассматривая Деян в контексте описаний, свойственных эллинистической, израильской и эллинистическо-иудейской историографии, приходит к выводу, что «Лука был эллинистическим христианином-эксектиком, рассказавшим историю раннего христианства начиная с его истоков в иудаизме и проповеди Иисуса из Назарета до его развития в относительно независимое религиозное движение, открытое для любых этнических групп» (Aune, 138-39); это позволяет отнести Лк-Деян к жанру «общей истории». Однако Г. Л. Стерлинг утверждает, что Деян принадлежат к такому типу истории, в которой «рассказ о конкретных людях ведется при сознательной эллинизации их исконных традиций» (Sterling, 374). Были попытки отнести Деян и к другим «малым» жанрам, например, к исторической монографии, политической истории. Критические исследования в области историографии стали отмечать апологетическую роль всей историографии в целом (см. 1.2, ниже). То же самое говорилось в отношении Деян, представляющих собой апологию божественного замысла — от истории древнего Израиля до жизни и служения Иисуса и до истории ранней Церкви, при-

нимавшей уверовавших язычников на равных правах с иудеями, и написанных с целью легитимизировать христианскую общину, к которой принадлежал Лука.

1.2. Историография и историзм. И все-таки в каком аспекте будет уместно рассматривать повествование Деян как исторический жанр? И как нам следует понимать опровержение этой гипотезы на основе предполагаемого неправдоподобия исторического материала Деян? Две точки зрения на этот счет заслуживают внимания. Во-первых, это попытка показать, что изложение фактов в рамках античного исторического жанра не является гарантией их исторической достоверности. Жанр, выбранный автором, и уровень достоверности изложенных событий — это не зависящие друг от друга факторы. Следовательно, даже если самые радикальные критики будут правы, обвиняя Деян в исторической недостоверности, это вовсе не исключает идентификации Деян как историографического жанра.

Вместе с тем следует заметить, что такого рода обвинения Луки в его некомпетентности как историка не столь твердо обоснованы, как об этом иногда заявляют. (1) Несмотря на то, что изучение Деян как исторического произведения продолжает страдать от относительного дефицита подтверждающих эту концепцию письменных и материальных доказательств, недавний анализ этих доказательств, сделанный К. Дж. Хемером, стал причиной более позитивной оценки исторической достоверности Деян (см. также Hengel). (2) Некоторые эффективные описания исцелений в Деян (напр., Деян 5:15-16; 19:11-12) стали причиной сомнений ученых в исторической достоверности всего текста Деян в целом. Однако с развитием постмодернистской эпистемологии и в свете все возрастающей критики биомедицинского метода осмысления незападных описаний акта исцеления эти феномены чудотворения — прежде понимаемые как примеры фальсификации, психопатологии, суеверия, фантазий и/или «донаучного» мировоззрения — перестали быть объектом пренебрежительного отношения, и их социально-историческое значение подверглось переоценке.

Во-вторых, в некоторых кругах Деян продолжают рассматривать как историографию на основе модернистских, позитивистских канонов — то есть, руководствуясь критериями, которые сами по себе были сомнительными и анахроничными относительно Луки-историка (см., например, Green, 1996). Центральная проблема, к которой всегда возвращалась дискуссия о Луке-историке, была связана так или иначе с существенными характеристиками Лк-Деян, а не с современными концепциями о предварительном замысле, который историк кладет в основу своего повествования. Такое направление исследований с сопутствующим им абсурдным разрывом между событием и его интерпретацией малоперспективно. Точка зрения последних двух столетий о том, что историческое исследование должно обосновывать достоверность конкретных событий и объективно описывать эти события, теперь все больше вытесняется концепцией «историографического проекта», в контексте которого рассматривать Луку, кажется,

было бы уместнее. Первоочередным вопросом является не то, как можно точно зафиксировать события прошлого, или не то, какие методы позволят восстановить то, что действительно произошло, — поскольку все большее число исследователей приходит к пониманию того, что историография всегда телеологична (целенаправленна). Она подчеркивает значимость некоторых событий прошлого, выбирая и фиксируя конкретные факты и располагая их в определенном порядке. Ей также свойственно пытаться предположить для этих событий конец и/или начало. Таким образом, акценты сменяются от простого описания событий к поиску их смысла, так что главный вопрос в том, каким образом изображается прошлое. Заинтересованность Луки в истинности или хотя бы правдоподобии передаваемых им событий (Лк 1:4) является неотъемлемой чертой его повествовательной интерпретации прошлого.

Отнесение Деян к жанру античной историографии увеличивает возможности наших ожиданий, которые мы возлагаем на повествовательную часть произведений Луки. Наряду с теми падеждами, которые возникли у нас благодаря заявлениям автором в Лк 1:1-4 намерениями, мы можем ожидать повествования, в котором главное внимание уделяется событиям, хронологически близким для автора, а также причинно-следственной связи и телеологии, где точное исследование совершается ради убедительного и увлекательного за собой наставления.

2. Текст Деяний

Критическое изучение текста Деян представляет особые трудности для исследователя из-за существования двух первичных и независимых друг от друга типов текста — александрийского типа (A B C 81) и западного типа (особ. Кодекс Безы [D]). Книга Деян в западной традиции почти на 10% длиннее, чем александрийский вариант, и характер этих двух типов текста различен. Поэтому главный вопрос заключается в том, каково происхождение западного текста? Является ли он продуктом намеренного редактирования? Если так, то может ли эта версия расцениваться как текст отдельного происхождения? Или же западный текст свидетельствует о продолжительном процессе исправления? Является ли западный текст полностью вторичным по отношению к александрийскому типу текста? Может ли этот текст восходить к тексту, написанному самим третьим евангелистом? Или же он представляет собой компиляцию в той или иной степени оригинальных или вторичных чтений, которые следует рассматривать (в соответствии с эклектическим методом текстологии) как продукт случайности? В истории исследования текста Деян нашли свое отражение несколько различных концепций, связанных с решением поставленных выше вопросов (см. обзоры в Strange, 1-34; Baggett, 2-29).

До конца XVII в. считалось, что Лука причастен к обеим редакциям Деян и что это объясняет наличие этих типов текста. Эта точка зрения обрела «второе дыхание» в XX в. с появлением метода анализа редакций. Она возникла в результате выявления предполагаемых «луказмов» в западном типе текста. Сегодня ее пред-

ставляют М.-Е. Буамар и А. Ламуиль, принимающие две аутентичные версии текста Деян, принадлежащими Луке, лучшими экземплярами которых, хотя и поврежденными, являются Кодекс Безы (D) и Ватиканский кодекс (B). По мнению этих ученых, западный тип текста восходит к первой редакции Деян, тогда как александрийский отражает позднюю, исправленную редакцию Луки. С этой точкой зрения сопоставима работа У. А. Стрейнджа, который полагает, что Деян были опубликованы после смерти Луки его редакторами, оставившими две версии Деян, ныне представленные двумя типами рукописей.

Несмотря на теории такого рода, большинство ученых продолжает утверждать, что данные так называемой западной традиции имеют мало общего с оригинальным текстом Деян и отвергают возможность того, что посредством западной традиции мы имеем доступ к редакции, первичной или вторичной, — внесенной в текст самим третьим евангелистом. Соглашаясь с такой ранней работой, как труд Дибелиуса (Dibelius, 84-92), современные исследователи допускают, что, хотя западная версия Деян не претендует на оригинальность, она может содержать более ранние чтения в некоторых местах.

Хотя в науке сохраняется незначительное согласие относительно характера оригинального текста Деян, верно и то, что большинство ученых продолжает свои исследования, основываясь на относительном старшинстве александрийской версии. В некоторых случаях западный тип текста не принимается во внимание вообще в связи с предположением о том, что эта версия представляет собой продукт умышленной и длительной переработки Деян; ряд чтений западного типа рассматриваются как случайный продукт. Учитывая столь неопределенную ситуацию, мы можем надеяться, что призывы к подготовке критического издания текста Деян будут услышаны.

3. Речи в Деяниях Апостолов

Среди повествовательных элементов, преобладающих в Деян, речи особенно заметны — как в самом повествовании, так и на фоне исследований Деян в прошлом столетии. Значительная часть речей, обращенных к иудейской и языческой аудитории, носит миссионерский характер. К ним относятся такие важные речи, как проповедь Петра на Пятидесятницу (Деян 2:14-40) и Павла в Антиохии Писидийскую (Деян 13:16-41); эти речи играют программную роль в контексте связанного с ними повествования. Эта категория речей — миссионерская проповедь — оказалась в центре научной дискуссии: насколько точно Лука передал раннехристианский миссионерский дискурс? Тем не менее и другие речи в Деян играют важную роль в контексте всего повествования, включая защитительную речь Стефана перед иерусалимским синедрионом (Деян 7:2-53), прощальное обращение Павла к ефесским пресвитерам (Деян 20:18-35), речи Павла на суде у римских управленцев (например, Деян 24:10-21; 26:2-23), обращения Петра и Иакова к иерусалимскому синедриону (Деян

15:7-11, 13-21) и т. д. Из приблизительно 1000 стихов в Деян 365 принадлежат к большим и малым речам и диалогам (Soards, 1), а прямая речь составляет более половины книги.

3.1. Дискуссия по поводу источников и традиции. Начало современному изучению речей в Деян было положено работой Дибелиуса, впервые опубликованной в 1949 г. (ET, 1956). Дибелиус попытался поместить речи в Деян в «матрицу» античной историографии, где, как он полагал, речь является «естественным дополнением поступка» (Dibelius, 139). Следовательно, главным вопросом являлось не то, каким образом передавалась определенная речь, а то, какова была цель этой речи для историка, — то есть в контексте исторического жанра в целом. Речь давала читателю возможность понять общий контекст повествования, позволяла интерпретировать конкретный исторический момент, увидеть характер говорящего и/или понять общие идеи, способные пролить свет на ситуацию. К тому же, речь могла предварять действие, о котором собирается сообщить автор (Dibelius, 139-40). Однако включение речей в историческое произведение еще не было гарантией их историчности. В исследовании речевых элементов в Деян Дибелиуса интересовало их значение для книги в целом.

После того, как в изучении НЗ в целом возобладал диахронический подход, последующие исследования речей в Деян вспоминали Дибелиуса главным образом в связи с его мнением о том, что речи принадлежат авторству самого Луки (см. Haenchen). И даже если на практике никому не удалось доказать, что речи в Деян представляют собой дословную передачу того, что было сказано, то это касается как раз тех категорий, об историчности которых традиционно шли дискуссии. На основе весьма сомнительных, как было показано, аргументов ученые указывали на однотипность языка и стиля от проповеди к проповеди как в прямой речи, так и не в прямой — для того, чтобы опровергнуть их историческую достоверность.

Главной проблемой в исследовании речей в Деян всегда считалась проблема традиции и историчности, поэтому речи всегда изучались на предмет их исторической достоверности. За несколькими исключениями (напр., Buss, 1942) эти исследования приходили в основном к негативным выводам, даже если на основании деталей в каких-то местах были узнаваемы следы апостольской традиции (напр., Деян 13:38-39; 20:28, где можно найти элементы паулинистического богословия). Большинство ученых согласилось с тем, что речи в Деян созданы Лукой и обладают, если об этом вообще допустимо говорить, незначительной традиционной основой и что они служат главным образом способом обращения автора Деян к своей аудитории.

До недавнего времени ученые не относились так серьезно, как следовало бы, к тому, что Дибелиус в связи с «структурой» речи в Деян указывал не только на «изобретательность Луки», но также и главным образом на его художественное мастерство. Однако с появлением интереса к критике повествовательных

и риторических элементов текста некоторые толкователи начали в значительной степени пренебрегать вопросами традиции и истории в тексте и заниматься исследованием того, каким образом композиция и составные части каждой речи развертываются для того, чтобы озаглавить важность каждой речи как отдельной акции в разворачивающемся повествовании (см. Neugey, 1984, Tannehill, 1991, Soards).

Значительная переоценка практики написания речей в античной историографии, совершенная С. Х. Гемпфом, выявила способы, позволяющие преодолеть неразрешимый конфликт разных моделей исследования. Гемпф утверждает, что главным для античной историографии является не вопрос о том, точно или неточно она передает ту или иную речь, поскольку таким образом автор ставился перед ложной необходимостью выбирать только «одно из двух» или же продолжать доверять сомнительному источнику. Вместо этого, по мысли Гемпфа, античные писатели стремились достигнуть «сдвоенного» баланса между достоверностью и художественным изложением. Речи включались в повествовательные исторические сюжеты не для того, чтобы точно передать, что было сказано по данному случаю, но для того, чтобы зафиксировать сам факт произнесения речи. Следовательно, историки (такие, как Лука) должны были быть заинтересованы в построении речей таким образом, чтобы они согласовывались с сюжетом всего произведения в целом по языку, стилю и содержанию (литературный аспект), и так, чтобы они не расценивались как анахронистические или не совпадающие по характеру с тем, что было известно о человеке, которому эта речь приписывалась (социально-исторический аспект).

Другими словами, вопреки современному единодушию в дискуссии по поводу традиции и происхождения речей в Деяна, очевидно, что литературные особенности речей не перечеркивают их историческую ценность, и присутствие элементов стиля и богословия Луки в речах в Деяна не обязательно подразумевает, что они изначально принадлежат Луке. Что же касается исторической достоверности речей, то этот вопрос не может рассматриваться только с точки зрения точности. Напротив, автор мог построить речь, используя только те исторические данные, которые были ему доступны.

3.2. Роль речей.

3.2.1. *Общий взгляд на мир.* Уже часто отмечалось, что миссионерские речи в Деяна построены по определенному «шаблону»: призыв говорящего послушать его, устанавливающий связь между ситуацией и речью; Вест о Христе, подтвержденная ссылками на Писание; проповедь о возможности спасения, и часто прерывание речи слушателями или же самим оратором. В целом речи в Деяна, произносимые последователями Иисуса, представляют собой проповеди, христоцентричные по преимуществу, но также содержащие в себе синтез часто повторяющихся мотивов, в центре которых находится превознесение Христа (т. е., Его воскресение и/или вознесение); покаяние и/или прощение грехов;

указание пути спасения для всего мира; обещание Святого Духа, и часто подтверждаемое свидетельствами из Писания уверение в том, что Вест о спасении есть проявление божественной воли.

Вполне очевидно, что каждый из этих мотивов присутствует в богословии Луки (см. пункт 5, ниже), но это вовсе не означает, что речи в Деяна представляют собой только синтез богословских идей Луки. Там, где есть возможность сравнивать текст Деяна с другими источниками, подробное исследование показывает, что в Деяна проявляется напряженная взаимосвязь между целями историографии, литературностью речей и социально-исторической составляющей речей. Примеры повторяющихся мотивов в контексте повествования Деяна свидетельствуют об особой заинтересованности Луки продемонстрировать при помощи этих речей особый (хотя и не во всех моментах различимый) взгляд на замысел Бога. Этот взгляд затем распространяется при описании каждого из значительных действующих лиц книги, являющихся свидетелями спасения в Деяна.

3.2.2. *Перформативные высказывания.* Нет смысла в каждом случае классифицировать эти высказывания как комментарии, даже если они, как намеренные паузы в разворачивающемся действии, приобретают интерпретативную функцию. Напротив, речи часто играют перформативную роль, т. е. они способствуют разворачиванию сюжета повествования, придавая ему дополнительный импульс и устанавливая логические связи с дальнейшей реализацией цели повествования в Лк-Деяна. Например, выступления Стефана и Петра в Деяна 7:2-53 и Деяна 10:34-43 (и Деяна 11:5-17) возникают в качестве связующих звеньев в момент важных поворотов сюжета, когда повествование переносится из Иерусалима и Иудеи в Самарию и «даже до края земли» (Деяна 1:8).

3.2.3. *«Откровение в истории».* Проповедь Павла в Антиохии Писидийской является примером общего стремления автора Деяна посредством речей разместить события в рамках единой интерпретативной системы посредством соединения в одну сюжетную нить прошлого, настоящего и будущего спасительной деятельности Бога. В такой перспективе смысл приводимых в книге исторических данных не самоочевиден, но должен быть интерпретирован, при этом верная интерпретация есть результат божественного откровения. Речь Павла сознательно и непосредственно движется от божественной деятельности в ВЗ — через деяния Иоанна и Иисуса — к необходимости нынешнего отклика на призыв Бога, предлагая таким образом христологическое толкование Писания и истории.

3.2.4. *Деяния как свидетельство.* Весьма значительный объем текста Деяна, посвященный речам, по сравнению с другими образцами античной историографии (биографии или романа), предполагает нетипичную для этих жанров роль речей в Деяна. Учитывая также тот факт, что речи в Деяна, как правило, произносятся свидетелями, или в пользу или против свидетелей, можно предположить, что посредством речей Лука сам свидетельствует, передавая «все, что сотворил Бог с

ними» (Деян 14:27). «В Лк-Деян речи являются важной чертой самого действия, то есть распространения слова Божьего» (Aune, 125).

4. Повествовательное единство Луки-Деяний

4.1. *Лука-Деяния, или Евангелие от Луки и Деяния Апостолов, рассматриваемые каждый отдельно.* С тех пор, как Х. Дж. Кэдбери в начале XX в. поставил дефис между Лукой и Деяниями (тем самым установив их единство), связь между двумя этими книгами по большей части просто признавалась, чем исследовалась. Несмотря на то, что в каноне НЗ две эти книги отделены друг от друга, большинство ученых до недавнего времени полагали, что третье Евангелие и Деян принадлежат одному автору, жанру, объединены общей богословской перспективой и что повествование Деян представляет собой сознательное продолжение повествования Лк. Эта точка зрения была подвергнута сомнению, в том числе М. К. Парсонсом и Р. И. Перво. И хотя они признавали общее авторство Лк и Деян, они сомневались в том, принадлежат ли два этих произведения к одному жанру, совпадает ли их богословская база и составляют ли они вместе единое и непрерывное повествование.

Вопросы, поднятые Парсонсом и Перво важны, если только верно их главное наблюдение: единство Лк-Деян скорее допускалось априори, чем обосновывалось и исследовалось. Однако обоснование остальных их аргументов представляется затруднительным.

Поскольку в науке так и не было достигнуто единодушие в отношении жанровой принадлежности Лк и Деян, Парсонс и Перво заключили, что эти сочинения не обладают единством на уровне жанра. В ходе дискуссии возникли важные вопросы: почему мы должны, учитывая изменчивость жанровых форм в античной литературе, предполагать жесткие границы жанров у Луки, обуславливающие это отвержение жанрового единства Лк-Деян? Что касается третьего евангелия — почему мы должны быть уверены, что Лука ограничивал себя в разработках нового развивающегося жанра евангелия? Ведь Лука вполне мог намереваться создать нечто, для чего прежние модели или формы уже не подходили! В этом отношении весьма существенным аргументом могут служить возможные аналогии Лк-Деян с идущими подряд сериями книг в ВЗ — например, 1–4 Цар и 1–2 Макк), где авторы используют жанровое разнообразие при очевидном общем композиционном единстве этих книг.

Далее Парсонс и Перво отвергают повествовательное единство Лк-Деян, постулируя возможную идентификацию двух различных (выявляемых на уровне анализа текста) повествователей — одного для Лк, а другого для Деян — и это вопреки тому факту, что применение нарративного анализа (narratology) даже к одной из этих книг выявляет нескольких повествователей и несколько уровней повествования (Kurtz). У Парсонса и Перво отсутствует конструктивный подход к заявлению повествователя (Лк 1:1–4) о том, что он, по-видимому, принадлежал к кругу тех («нас»), на глазах которых (некоторых) эти события «совершились»

(ср. «мы» — отрывки в Деян, см. п. 4.5, ниже). Ученые также игнорируют возможность того, что Лк и Деян могут иметь общую сюжетно-повествовательную цель, и то, что в ней может заключаться основная причина их повествовательного единства.

Между тем важно заметить, что разделение Лк-Деян на две книги не означает обязательно, что один сюжет закончился, а новый начинается, или что книга вторая будет посвящена другой теме. Напротив, из практических соображений античные авторы разделяли свои достаточно объемные произведения на книги, каждая из которых была равна одному папирусному свитку. Максимальная длина папирусного свитка составляла около 10,5 метров, и на обе книги Луки — на две самые длинные книги в НЗ — потребовалось бы по целому папирусному свитку на каждую.

Более того, эти две книги приблизительно равны по размеру — в евангелии примерно 19 400 слов, а в Деян около 18 400 слов — поэтому на обе из них потребовались бы папирусные свитки примерно одинаковой длины. Таким образом, разделение Лк-Деян на две части можно объяснить желанием писателей того времени делать свои книги симметричного размера (ср. Диодор Сицилийский 1.29.6; 1.41.10; Иосиф Флавий *Против Апиона* 1.35, §320). Построение Лк и Деян и в других аспектах свидетельствует об их целенаправленной взаимной пропорциональности. В обоих случаях повествование начинается в Иерусалиме. Евангелие заканчивается, а Деян начинается рассказом, связанным с сообщением о вознесении Иисуса. Отрезок времени, покрываемый каждой из книг, составляет приблизительно 30 лет. Рассказ Луки о последних днях Иисуса в Иерусалиме (Лк 19:28–24:53), рассказ об аресте, суде и появлении в Риме Павла (Деян 21:27–28:31) — занимают по 25% от каждой книги соответственно. Также Лука постоянно развивает параллели между Иисусом в Лк и Его учениками в Деян.

Более того, хотя Парсонс и Перво не рассматривают этот вопрос в своей работе 1993 г., Лк 1:1–4 служит прологом для всего произведения Луки — для обеих книг Лк-Деян. Об этом свидетельствуют параллели между начальными и краткими вступлениями в Лк-Деян и в книге Иосифа Флавия *Против Апиона*. К тому же, в Деян 1:1 содержится не только указание на «первую книгу», но отмечается также и ее тема: «о всем, что Иисус начал делать и чему учить». Эти слова представляют собой очевидное резюме содержания третьего евангелия, в котором прослеживается характерный для Луки акцент на неразрывной связи между словом и делом. Слово *начал* предполагает продолжение миссии Иисуса, ожидание, которое оправдалось, поскольку последователи Иисуса «призывают Его имя» (напр., Деян 2:21; 9:21; 15:17; 18:15; 22:16) — имя, которое означает непрерывное присутствие Иисуса, дарующего единство и полноту жизни (напр., Деян 3:6; 16; 4:7; 10; 12; 17; 30; 8:12; 9:15; 34; 10:43; 16:18). Следовательно, Лк и Деян рассказывают одну непрерывную историю (см. Августин *О согласии Евангелистов*. 4. 8), и фраза о «событиях, которые совершались среди вас» (Лк 1:1–4) относится

как к истории жизни Иисуса, так и к деятельности ранней Церкви.

Таким образом, Лк предвосхищает Деян и как бы придает авторитет повествованию Деян как произведению, продолжающему повествование о великом Божьем деле спасения, которое началось с рождения Иоанна и Иисуса (Лк 1–2), и в то же время показывающему, как значение истории об Иисусе может актуализироваться и озвучиваться с течением времени. Следовательно, Деян продолжают строительство на фундаменте, заложенном в Лк, демонстрируя развивающуюся связь Церкви с событиями жизни Иисуса, объясняя значимость Иисуса в контексте последующих периодов истории христианства.

Повествовательное единство Лк-Деян имеет важные последствия для нашего прочтения произведения Луки. И что более важно, оно требует от нас того, чтобы наше понимание целей написания произведения Луки и, следовательно, наше понимание причин, по которым оно было написано, и аудитории, к которой оно было обращено, учитывало все свидетельства, содержащиеся и в Лк, и в Деян. Подобным образом оно способствует осознанию того, что события в Лк предвосхищают аспекты истории, которые получают свое завершение только в Деян. Например, в Лк 2:25–35 Симеон осознает, что в лице этого младенца Иисуса приняло спасение, которое будет «светом для откровения язычникам» (Лк 2:32), однако в течение своего служения, как оно описано в Лк, Иисус очень редко общается с немудрецами. Следовательно, Деян должны поведать нам о том, как началась проповедь о Христе язычникам, как она была легитимизирована и приобрела устойчивые формы, как и было заповедано Богом, и как эта миссия была руководима и вдохновляема Святым Духом. Последняя глава евангелия завершает важные аспекты истории спасения, однако всеобъемлющий искупительный замысел Бога в отношении всех людей продолжает действовать. Рассматриваемое с точки зрения этого замысла, Лк как таковое оказывается незавершенным, поскольку оно заключает в себе потенциал для продолжения повествовательного цикла, нереализованного в Лк, но воплотившегося в Деян.

4.2. Лука, Деяния и новозаветный канон. Единство Лк-Деян, представляющих собой одну историю в двух книгах, как правило, ускользает от внимания современного читателя, по большей части, из-за расположения этих двух книг в каноне НЗ. Хотя Лк и Деян могли быть завершены и представлены широкой аудитории по отдельности, во II веке н. э. Лк стало помещаться в одном ряду с другими евангелиями в процессе формирования Четвероевангелия. В таком случае неудивительно, что первая книга произведения Луки стала рассматриваться главным образом как евангелие. Тем не менее не стоит оставлять без внимания возможность того, что во времена Луки не существовало такого литературного жанра как евангелие, так что мы можем ошибаться, предполагая, что Лука задумал написать именно евангелие или же что его читатели воспринимали книгу Луки в рамках этого жанра. Лука

характеризует работы своих предшественников как «повествования», а не как «евангелия», и у нас нет каких-либо априорных аргументов, чтобы утверждать, что целью Луки было написать сначала историю жизни Иисуса, к которой он позднее прибавил рассказ о ранней Церкви. Напротив, история, которую Лука хотел рассказать, развивается естественно и целенаправленно — от повествования о земном служении Иисуса до рассказа о продолжении миссии Иисуса, осуществляемой ранней Церковью.

Тем не менее, согласно логике канонического расположения Деян, вторая книга Луки должна обладать смысловой связью с письмами Павла. В связи с этим важен тот факт, что в древних списках новозаветных книг Деян обычно располагались либо перед, либо после корпуса писем Павла. Возможно, настоящее расположение Деян между евангелиями и письмами в итоге закрепилось благодаря тому, что их стали воспринимать как мост между историей Иисуса и служением Павла. Следствием такого расположения Деян в каноне явилось то, что они стали последовательной, биографической и миссионерской канвой, в рамках которой поместились и письма Павла, — канвой, которая предполагалась большинством библейских исследований, даже если критическая наука обнаруживала значительные противоречия между изображением личности и миссии Павла в его письмах и тем, как это описывается в Деян.

4.3. Лука-Деяния: Единая цель повествования. Непосредственным следствием вывода о единстве Лк-Деян является отрицание какой-либо предполагаемой цели произведения Луки, которая не согласовывалась бы со свидетельствами обеих книг-томов. Хотя первоначальной целью создания Деян могла быть, к примеру, защита Павла (приводились аргументы в пользу и этой точки зрения), эту причину нельзя отнести к всему тексту Лк-Деян в целом. Вывод о повествовательном единстве Лк-Деян предполагает, что весь текст произведения в целом можно исследовать как разворачивание одного непрерывного повествовательного цикла, где сюжет движется от ожиданий к повествовательным перспективам, и далее — от демонстрации возможностей — к реализации этих возможностей, от реализации — к последствиям, и где сюжет служит одной первоначальной повествовательной цели.

Если мы будем рассматривать Лк-Деян, используя широкие возможности нарративного анализа, то обнаружим, что цельность этого произведения достигается благодаря единой цели повествования, постепенно реализующейся в рамках простого повествовательного цикла. Повествование Лк-Деян служит одной задаче: явить замысел Бога, цель которого в даровании спасения во всей его полноте всему человечеству (Green, 1994, 62–63). Эта цель предвозвещается ангельскими и пророческими голосами, говорящими от имени Бога (Лк 1:5–2:52). Реализация цели становится возможной после рождения и воспитания Иоанна и Иисуса в семьях, почитающих Бога. Однако, как видно из первых глав Лк, повествующих об их рождении, спасительной

цели невозможно будет достичь без труда или без противодействия со стороны. Далеко не все люди благосклонно примут посланника, несущего спасение от Бога — Иисуса, что станет причиной взаимного отчуждения, разделений и конфликтов. Осуществление Божьего замысла стало возможным благодаря подготовительной миссии Иоанна и жизни, смерти и воскресению Иисуса, а затем — наделению апостольским авторитетом и ниспосланием обещанного Святого Духа на последователей Иисуса, что дало им возможность проповедовать Слово всему миру (Лк 3 — Деян 1). Сам Иисус еще в период земного служения заложил основы для этой универсальной миссии, разрушая преграды, бывшие причиной разделения между этническими группами, мужчинами и женщинами, взрослыми и детьми, богатыми и бедными, праведными и грешными и т. д. В служении Христа даже конфликт понимается в контексте спасительного замысла Божьего, смерть Иисуса — как божественная необходимость, Его воскресение — как подтверждение Его служения и событие, распространяющее возможность спасения в равной степени и на иудеев, и на язычников.

Последующий рассказ Деян свидетельствует о дальнейшей реализации Божьего замысла; особенно это касается Деян 2–15, где христианская миссия направляется Богом к тому, чтобы ею были предприняты необходимые шаги для достижения единства верующих — иудеев, самаритян и язычников. Результатом воплощения этого замысла, заявленного в начале повествования (Деян 16–28) становится все большее и большее отчуждение иудеев от христианского движения, вследствие чего церковь становится все более и более языческой по своему составу. Согласно рассказчику, обращение язычников тоже входило в замысел Бога, говорящего, прежде всего, через своего вестника Павла, «апостола язычников» (а через Павла говорят Писания), даже если среди иудеев продолжались бы попытки интерпретировать слова Моисея и пророков в том смысле, что Мессия — это Иисус (т. е., что Он Мессия только для их народа).

4.4. Деяния 1:8 и план всей книги. История, рассказанная в Деян, начинается в Иерусалиме и заканчивается в Риме, и такое построение книги демонстрирует таким образом центробежный характер миссии, о которой она рассказывает. Для эллинистического автора той эпохи не было ничего необычного в том, чтобы снабдить вторую или следующую за ней книгу прологом, который включал бы в себя краткий обзор предыдущей части и основную идею настоящей книги. Многие читатели Деян увидели в словах Иисуса (Деян 1:8) — «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» — общий план Деян в сжатом виде. Многие из тех, кто видит основную идею книги в Деян 1:8, затем определяют «край земли» как Рим. И даже если эти слова Иисуса можно понимать как основное содержание Деян, хотя и изложенное очень общо, соотношение «края земли» с Римом, несомненно, ошибочно.

Деян 1:8 передает ответ Иисуса на вопрос учеников о том, когда Он восстановит царство Израилево. Иисус не столько заменяет узкую, националистическую надежду на возрождение независимости Израильского государства призывом нести проповедь всему миру, сколько помещает будущее Израиля в теперь уже более обширные границы замысла Божьего. Слова Иисуса о миссии в Иерусалиме, Иудее (т. е. «стране иудеев» — ср. Лк 4:44; Деян 10:37) и Самарии отражают значительный прогресс в этом направлении и предвосхищают рассказ о развитии миссии в Деян 2–8.

Вдохновляемой Святым Духом проповеди предстояло распространиться за пределы Самарии «до края земли». Фразе *heōs eschatou tēs gēs* давалось множество различных толкований. Некоторые видели в ней географические рамки: Эфиопия, Испания, Рим, или даже «земля Израиля». Другие понимали эту фразу как более символическое указание на глобальную миссию, включавшую в себя и язычников — то есть проповедь о Христе всему миру.

Едва ли возможно привести удовлетворительные аргументы в пользу мнения о том, что Лука придавал словам Иисуса в Деян 1:8 исключительно географический смысл (как это часто подчеркивается), поскольку пространство никогда не измерялось в чисто географических понятиях, но было наделено символическим значением. География — и особенно такие географические обозначения, как «Иудея» и «Самария», — не «наивно очерченные географические рамки», но скорее продукт социального сознания, отражающий и формирующий бытие человека в мире. Для примера можно указать на идентификацию Иерусалима как места, где находится Храм и пребывает Бог в восприятии иудеев и самого Луки, и на прочие религиозные переживания и идеи, которые преодолеваются в дальнейшем непосредственным помещением Иудеи (страны иудеев) рядом с Самарией («страной самаритян»; Лк 10:30–37; 17:11–19). Также не следует ограничивать содержание этой фразы повествованием Деян; другие возможности, рожденные в контексте повествования к моменту его завершения остаются нереализованными (к прочим примерам внешнего «предвосхищения» относятся казнь Павла и грядущее пришествие Христа).

Лука также никоим образом не считает Рим местом завершения миссии — Рим служит не чем иным, как новой отправной точкой для дальнейшей проповеди, каковыми ранее в повествовании являлись Иерусалим и Антиохия. Более того, даже в Деян «некие свидетели» оказываются в Риме раньше Павла, так что Деян 27–28 описывает прибытие в Рим Павла, а не евангелия.

Несмотря на то, что в античной греко-римской литературе значение фразы «край земли» использовалось как раз для обозначения Испании, Эфиопии и других крайних пределов империи, необходимо исследовать, какую роль играет эта фраза в контексте Деян. В этом ключевом месте Деян значение «края земли» полисемантично — то есть нам не дается почти никаких ориентиров относительно того, как следует толковать содержание этой фразы. В результате каждый может,

прочитывая текст от начала до конца, задавать в разных его точках вопрос: это ли «край»? (и если да, то будет ли царство Божье реализовано в данный момент?). Греческая литература, если бы речь шла о каком-то другом произведении, допускала такую незавершенность, открытость финала (ср. Страбон *География*). Однако эти разнообразные интерпретативные возможности в значительной степени ограничиваются Деян 13:47 с цитатой из Ис 49:6, где мы снова находим слова «до края земли», но в данном месте их значение очевидно: «везде», «среди всех людей», «через все границы». Явная зависимость Луки от эсхатологических видений Исайи в других местах только подтверждает вывод о том, что повествование допускает соотношение «края земли» с миссией всем народам, и иудеям, и язычникам. Это подчеркивает связь и преемственность касательно истории спасения между текстом Деян и его предвосхищением в тексте Исайи (также Ис 8:9; 45:22; 48:20; 62:11; ср. Втор 28:49; Пс 135:6-7; Иер 10:12; 16:19; Макк 3:9).

Только в очень узком смысле можно понимать Деян 1:8 как общий сжатый эскиз книги Деян. Гораздо более значительным является то, каким образом эта фраза определяет намерение Бога в рамках повествования и, как можно предположить, в отношении истории, которая продолжается уже за пределами повествования Деян. Пролитывая свет на замысел Божий, Деян 1:8 также указывает нам на тот эталон, с помощью которого мы можем увидеть, какие люди в рамках повествования полностью посвятили себя осуществлению этого замысла. Таким образом, этой фразой показывается, что те, кто последуют миссионерской программе Деян 1:8, будут действовать силой и водительством Святого Духа, а значит, они будут следовать замыслу Божьему: они-то и будут истинными свидетелями Слова.

Однако важность Деян 1:8 не умаляется от того, что эти слова нельзя считать полностью выражающими эскизный план Деян, поскольку это указание на замысел Божий не могло не повлечь за собой дальнейшую форму повествования. В сюжете Деян легко прослеживается центральный характер миссии, хотя порой миссия развивается скорее не в географическом, а в богословском аспекте — как раз когда свидетели Христа возвращаются в Иерусалим для того, чтобы разработать дальнейшее богословское обоснование для новой миссии, предназначенной именно для тех, кто «на краю земли» (Деян 11:1-18; 15; 21:1-26:32). Более того, если мы понимаем выражение «до края земли» как указание на вселенский, а не конкретно-географический масштаб миссии, то это означает, что история Деян не заканчивается с завершением повествования в Деян 28:31. Напротив, призыв к миссии достигает слуха будущих читателей Луки, находящихся за пределами повествования.

4.5. Автор и повествователь Деяний. Изучение повествовательной части Деян ставит вопрос о личности того, кем была рассказана история, — то есть вопрос идентификации повествователя. Автор мог выбрать интонацию и стиль повествования, отличные от его собственных, и в методе повествования

повествователи различаются между собой по тому объему информации, который они выбирают для рассказа, по степени достоверности этой информации и по тому, насколько они склонны подчеркивать свое присутствие в самом повествовании. Данные текстологии говорят о том, что повествователи евангелий и Деян хорошо осведомлены и склонны осведомлять свою аудиторию о реалиях, отличных от тех, которые лежат на поверхности описываемых событий. К таким реалиям относятся мотивации поступков персонажей в повествовании (напр., Деян 24:27; 25:3); то, что их слова достоверны, поскольку их точки зрения согласуются с замыслом Бога и с взглядами людей, действующих по ходу повествования; и то, что они, как правило, ненавязчивы, рассказывая свою версию событий. В то же время повествователь в Деян порой снабжает своего читателя толковым комментарием (напр., Деян 9:36 [имя Тавифы по-гречески звучит как *Dorkas* — «серна»]; Деян 12:9 [характеристика мыслей Петра]), а порой выступает в истории как самостоятельный герой, ведя рассказ от первого лица (т. е. отрывки с «мы») — Деян 16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16. Сегодня, когда многие ученые говорят о «Луке», имея в виду автора, стоящего за Лк-Деян, они ссылаются на него как на повествователя, часто не делая необходимого вывода, касающегося идентификации подлинного автора этого произведения.

Лк-Деян, как и Евангелия от Матфея, Марка и Иоанна, является анонимным документом (несмотря на указание Ин 21:24-25), и отрывки с «мы» никак не могут помочь на литературном уровне в наших попытках установления автора. То есть, даже выступая от первого лица, повествователь Деян рассматривает себя не как отдельную личность, носящую конкретное имя, а как одного из группы единомышленников. Он присутствует при определенных событиях, в одних случаях как участник, в других — как наблюдатель, однако его внимание концентрируется не на его собственной индивидуальности. Напротив, употребление «мы» в повествовании способствует яркости его рассказа, тем самым аудитория приглашается к активному соучастию в описываемых событиях. То, что рассказ от первого лица в Деян ведется лишь в некоторых местах, свидетельствует о том, что повествователь не идентифицирует себя как постоянного спутника Павла и людей его круга. Но это также говорит и о том, что рассказ от первого лица в Деян есть нечто большее, чем литературный прием, предназначенный для оживления повествования.

Задолго до появления метода нарративного анализа указанный выше ряд наблюдений привел читателей Деян к выводу о том, что автором Деян был Лука, сотрудник, а порой и спутник Павла (Флм 24), врач (Кол 4:11, 14, 2 Тим 4:11). Евсевий, например, сообщает, что автором Деян был Лука, житель Антиохии, врач и частый спутник Павла (Евс. *ЦИ* 3.4.1), подобным же образом характеризует Луку и Иероним (*О знаменитых мужах* 7) и многие другие (см. Baggett, 30-48; Fitzmeyer, 1-26).

Во II веке Ириней также называет Луку спутником Павла, но его характеристика более подробна — он

говорит о том, что Лука и Павел были «неразлучны» (Ирин. *ПЕ* 3.1.1, 4). Последнее замечание стало причиной отрицания критикой авторства Луки, поскольку, как утверждалось, автор Деян искажил слова Павла, а значит, он не мог быть его постоянным спутником. Однако факт «неразлучности» Луки и Павла вовсе не следует из данных Деян, наоборот, он противоречит Деян, где множество других фактов позволяют судить о том, что повествователь принадлежал к миссионерской группе, программа путешествий которой частично совпадала с планами Павла, однако эти люди не входили в постоянное окружение апостола, не присоединялись к нему на длительные периоды времени.

Затем, если вспомнить, что образ Павла, открывающийся нам в его письмах, тенденциозен сам по себе, поскольку он формировался под воздействием его порой напряженных отношений со своими адресатами, а также, что несоответствие Павла Деяний и Павла писем иногда излишне гиперболизировалось критикой; что, в любом случае, повествователь в Деян был больше заинтересован в том, чтобы поведать о реализации спасительного замысла Бога, чем в подробном описании действующих лиц рассказа; что эти действующие лица более важны для автора в плане того вклада, который они вносят в общий ход повествования, а не в плане личной истории каждого из них, то в таком случае аргументы критики, отрицающие авторство Луки, представляются в значительной мере несостоятельными.

Тем не менее следует выяснить, что же принимать за основу в идентификации действительного автора Деян. То, что, например, Чарльз К. Баррет может заниматься критическим прочтением Деян, не решив прежде вопроса об авторстве, несомненно, приводит нас к следующим мыслям: такая позиция кажется вполне уместной, если помнить, что Лука не делает явной попытки заявить о себе в повествовании, делая это ради исторической достоверности. Окончательное решение проблемы авторства Деян не должно отодвигать вопрос об исторической достоверности, и поскольку мы почти ничего не знаем об историческом Луке, наше утверждение о том, что он ответственен за текст Деян, почти ничего не прибавит к нашему пониманию его повествования. Ситуация с Деян та же, что и с каноническими евангелиями, — наше прочтение этих сочинений будет совершенствоваться, прежде всего, на основе того, что мы сможем узнать о повествователе, находясь исключительно в рамках самого повествования.

5. Богословие и назначение Деяний Апостолов

В современной науке существует множество различных гипотез относительно предназначения Деян. Вот некоторые из них:

Деяния — это защита христианской Церкви перед Римом.

Деяния — это защита Рима перед христианской Церковью.

Деяния — это апология Павла перед теми иудео-христианами, которые были согласны с иудеями нехристианами и выступали против мнения Павла о

том, что христианство является истинным правопреемником иудаизма.

Деяния — это назидание, предназначенное для вливания эсхатологической «коррективы» в жизнь церкви, находящейся в кризисе.

Деяния были написаны для того, чтобы убедить верующих, сомневающихся в достоверности содержания керигмы, т.е. сути христианской проповеди, выраженной в предельно краткой форме, — либо в отношении ее истинности и значимости, либо в отношении ее твердой укорененности в истории народа Божьего.

Деяния были предназначены для того, чтобы помочь христианскому движению в его попытках легитимизировать себя перед римскими властями в противовес иудаизму.

Деяния были написаны для того, чтобы воспитать в христианах основополагающую верность Христу, для которой требовалось в условиях жизни в империи выработать конкретную социальную и политическую позицию.

В свете наших, изложенных выше, комментариев относительно повествовательного единства Лк-Деян некоторые из этих точек зрения можно исключить с самого начала. А именно те гипотезы, которые придают особое значение в контексте Деян Павлу (Деян 1–3) и связывают главные цели произведения с ним — поскольку они не учитывают все повествование Луки в полном объеме. Тем не менее нельзя полностью исключать возможность того, что Лука имел и такие намерения (связанные с Павлом), поскольку евангелист руководствовался разнообразными целями, многие из которых не распространялись на все повествование в целом.

Наше понимание цели Лк-Деян вытекает из нашего понимания жанра и цели этого произведения. Как мы уже видели, Деян предполагают, что Лука был заинтересован в легитимизации и апологии нового учения. В нашем обсуждении цели Деян мы подчеркнули то, что на первое место в повествовании поставлен замысел Бога о спасении всего человечества. Несложно увидеть, как это понимание Божьего замысла и его воплощение в христианской миссии в полном противоречии средиземноморскому миру I века, и не в последнюю очередь внутри более обширного иудейского мира диаспоры, стало источником конфликтов и сомнений. В таком случае мы можем предположить, что целью Лк-Деян было укрепить аргументы христианской общины в споре с ее противниками — убеждая их в истинности своего понимания и опыта в отношении спасительного замысла Бога и призывая их к верности и свидетельству об этом Божьем замысле. Таким образом, цель Лк-Деян является, прежде всего, экклезиологической, направленной на приглашение приобщиться к божественному замыслу.

Определяя цель Лк-Деян, мы также должны учитывать его первостепенные богословские акценты. Современная наука неоднократно называла спасение главной темой Лк-Деян, темой, которая понималась как объединяющая все остальные элементы в рамках пове-

ствования. Для того чтобы осмыслить тему спасения и показать, в какой степени она «встроена» в общую цель утверждения церкви (о чем мы только что говорили), нам необходимо рассматривать эту цель только в рамках ключевых богословских мотивов Деян.

5.1. Божий замысел. Цель или замысел Бога имеет важнейшее значение для Деян, и присутствие этой цели обозначается разными путями и в самом повествовании — явным образом, — и в подтексте. Этот мотив замысла или цели проявляется главным образом в группе терминов, обозначающих волю Бога (например, *boulē/boulomai* [«воля/хотеть, стремиться» — Деян 2:23; 4:28; 13:36; 20:27], *dei* [«необходимо» — Деян 1:16; 21; 3:21; 4:12; 5:29; 9:16; 14:22; 16:30; 17:3; 19:21; 20:35; 23:11; 27:24, 26]), *horizō* [«определять» — Деян 2:23; 10:42; 17:26, 31]. Он также находит свое выражение в явлении ангелов, видениях, пророчествах; в примерах событий, совершающихся по воле Бога, в постоянном использовании Писания и в действиях Святого Духа.

Этот богословский акцент относительно воли Бога присутствует в Деян для того, чтобы подтвердить то положение, что направление христианской миссии имеет обоснование свыше, но вместе с тем и то, что божественное провидение не препятствует самостоятельному участию человека в миссии и решениям его собственной воли. Действительно, драматический характер повествования заметно усиливается конфликтами, причиной которых становятся некоторые люди, восстающие против замысла Бога. Бог не принуждает человека творить Его волю, но вместе с тем Его замысел не может быть полностью разрушен Его противниками. Открывая перед человеком свою волю, Бог тем самым приглашает его строить жизнь в соответствии с этой волей. Некоторые могут отказаться, но другие (а это приглашение относится ко всем) воспримут эту волю, получат возможность спасения и присоединятся к божественному делу искупления (см. дальше Squires; Green, 1995, 22-49).

5.1.1. Божественный замысел. Хотя Бог ни разу не выступает в повествовании Деян как самостоятельное действующее лицо, Его присутствие ощущается повсюду — в действии Святого Духа (см. 5.1.3, ниже), в явлениях ангелов, в видениях и пророчествах. С помощью этих действующих лиц и их действий Бог выстраивает встречи людей и события их жизни таким образом, что они подтверждают то, что миссия к язычникам совпадает с Его волей.

Два события в божественном домостроительстве (Филипп и эфиопский евнух, Петр и Корнилий) сопровождают рассказ о начале миссии к язычникам. Нет никаких социально-исторических или текстологических причин подозревать, что евнух не является язычником (Деян 8:26-40). Встреча Филиппа с ним на дороге в Газу происходит при совпадении следующих обстоятельств: 1) эфиоп совершал паломническое путешествие в Иерусалим, как это делали многие средиземноморские язычники того времени; 2) евнух читает отрывок из книги Исаии (Ис 53:7-8), в котором подчеркивается смирение Служителя, описываемого

у Исаии, и таким образом провозглашается общность Служителя Ягве с евнухом в его собственном приниженном положении (хотя он ехал в качестве паломника в Иерусалим, как евнух он не мог быть включен в народ Божий; ср. Втор 23:1; Ис 56:3-5); 3) Филиппом руководил ангел, который направил его по той же дороге, а затем Дух повелел ему подсесть на колесницу эфиопского придворного; 4) Филипп обладал способностью толковать Писание. После крещения евнуха Филипп был восхищен Духом Божиим, поскольку эта встреча, случившаяся по божественному промыслу, достигла своего завершения.

Итак, встреча Филиппа с евнухом могла быть началом языческой миссии, однако это событие осталось неизвестным для кого-либо из героев повествования. Филипп не сообщает о том, что случилось с евнухом в Иерусалиме и на его возможном пути домой. Встреча Петра и Корнилия (Деян 10:1-11:18) представляет собой начало языческой миссии в несколько ином роде, особенно потому, что в этом случае в действие были вовлечены другие верующие из Иерусалима. Так же как и в случае с Филиппом, обращение Корнилия с помощью Петра происходит по велению Бога благодаря тщательной организации видений и ангельских наставлений, сообщающих волю Бога (Деян 10:1-16).

В обоих случаях, но наиболее явно в последнем, значение самостоятельных действий человека не умаляется. Корнилий и Петр получали указания свыше по отдельности, и каждое из этих указаний не было завершенным само по себе. В соответствии с этим божественным планом оба героя должны повиноваться тому, что открывается им промыслом для того, чтобы достичь более совершенного понимания того, что Бог совершает для того, чтобы их встреча достигла своей цели. Словно для того, чтобы снова подчеркнуть, что миссия среди язычников — результат божественной воли, когда Петр и Корнилий исполняют эту волю, Дух Святой буквально врывается в собрание верующих, сходя «на всех слушающих слово» (Деян 10:44). Такое самостоятельное действие Духа следует понимать как свидетельство того, что проповедь среди язычников, а также установление полного единства между христианами из иудеев и обращенными из язычников было исполнением Божьего замысла (Деян 11:17-18).

В других местах текста Деян опять действуют ангелы (ср. Деян 5:19, 21; 12:7-11, 23; 27:23-24), которые указывают апостолам направление их действий и промыслительную заботу Бога, и таким же образом — видения (Деян 10:10-16; 16:6-10; 18:9-20; 22:17-21).

5.1.2. Священное писание Израиля в Деяниях. В данном случае под Священным Писанием Израиля мы понимаем Септуагинту, и особенно Втор, Пс и Ис, поскольку эти авторитетные книги чаще всего цитируются автором Деян. Использование Писания людьми, говорящими от лица Бога, в Деян характеризуется двумя факторами. Во-первых, действующие лица Деян стремятся показать то, что история жизни Иисуса и то, что происходит сейчас с теми, кто называет Его Господом, является продолжением Писания. Второй фактор, неразрывно

связанный с первым, представляет собой серьезную оговорку, а именно — для апостолов Писание авторитетно не потому, что является авторитетным само по себе, исходя из собственного статуса, а потому, что оно свидетельствует о воле Бога и интерпретируется ими только в свете служения, смерти и воскресения Иисуса из Назарета. Следовательно, если необходимо, чтобы деятельность христианской общины зиждилась на основе Писания, чтобы ее христологические формулы формировались в диалоге с Писанием и чтобы христиане понимали отвержение их проповеди некоторыми иудеями в свете примеров из Писания, то нужно всегда иметь в виду, что Писание было авторитетно для апостолов только в том смысле, что оно должным образом интерпретируется.

В связи с этим можно предположить, что Писание играет в Деян главным образом экклесиологическую и герменевтическую роль, поскольку христианское сообщество находится в борьбе с той общностью, из которой Писание выпало и принадлежит, и не в последнюю очередь — в борьбе с теми, кто читает Писание, но отказывается верить во Христа. С точки зрения Луки, именно посредством Писания последователи Иисуса должны были подтверждать свой статус наследников Писания, народа Божьего, исполняющего порученную Им миссию. Борьба с иудеями и с иудейскими установлениями в Деян носит по существу герменевтический характер: кто толкует Писание истинно? Или, если сформулировать еще жестче: чье толкование имеет божественное происхождение? Кто получил от Бога это право единственно верного толкования? Деян отвечает на этот вопрос просто: Христос уполномочен Богом (Деян 2:22), что Он доказал своим воскресением и вознесением (напр., Деян 2:23-36; 3:13-26). И те, чей образ жизни подобен Его жизни, являются свидетелями, и в их наделенной благодатью Духа проповеди содержится авторитетное и истинное толкование Писания (напр., Деян 4:8-13). Истинность проповеди апостолов подтверждается знамениями и чудесами, которые Бог совершает через них.

5.1.3. Святой Дух. Хотя Бог не участвует явным образом в повествовании Деян, невидимым совершителем Его воли является Святой Дух, и благодаря Его деятельности апостолам открывается воля Бога, их миссия получает свое развитие, свидетельствуется истинность проповеди Благой вести всему миру. Так происходит не потому, что Святой Дух для Луки находится в тесном единстве с Богом, как это часто предполагается, но потому, что Дух обнаруживает абсолютное превосходство Бога, свободу Его воли. На протяжении всего текста Деян свидетели Бога ни разу не подчиняют себе Дух, не обладают Им, но пытаются содействовать Его деятельности, которая часто осуществляется без намеченного плана, в зависимости от обстоятельств, даже несколько спонтанно.

Так же как Дух продолжал действовать на протяжении всего служения Иисуса (ср. Лк 3:21-22; 4:1, 14-15, 18-19 и т. д.), таким же образом Он вдохновляет и уполномочивает миссию свидетелей Господа в Деян

(особенно Деян 1:8). Дух направляет миссию (напр., Деян 13:1-4; 16:6-7) и вдохновляет поступки и слова апостолов. Знамения и чудеса в Деян подтверждают присутствие Бога в служении Его апостолов, удостоверяя всеобщую проповедь спасения после того, как она была засвидетельствована среди язычников (Деян 14:3; 15:12; ср. Деян 2:19, 22, 43; 4:30; 5:12; 6:8; 7:36; 8:6, 13).

Одна из главных целей изображения Лукой деятельности Духа — показать, что преодоление барьеров, разделяющих иудеев и язычников, соответствует воле Бога. Дар Духа — одно из важнейших составляющих спасения согласно Луке (см. 5.2.2, ниже), и в его «домостроительстве» спасения те, на кого изливается благодать Духа, есть верующие. Таким образом, Дух подтверждает статус верных членов Церкви, особенно язычников (Деян 10:45-47; 11:15-18; 15:8).

Но этим домостроительная роль Духа в Церкви не ограничивается. Пророки в Деян пророчествуют посредством Духа, и этим подтверждается то, что их слова являются выражением божественной воли. Сюжет Деян, на фоне которого разворачивается деятельность Святого Духа, оказывается достоверным рассказом о раннехристианской миссии. Более того, по причине того, что изображение Лукой Духа по сути своей продолжает богословие Духа в традиции иудаизма периода Второго Храма, он описывает христианскую миссию как действующую под руководством Духа и представляет ее как исполнение и завершение миссии Израиля. Этот мотив остается актуальным для Деян, даже несмотря на то, что в интерпретации Луки деятельность Духа пересматривается в соответствии с христологической линией: вдохновляемая Духом проповедь концентрируется на Христе, и только благодаря деятельности превознесенного Мессии происходит сошествие Духа (Деян 2:33). Вследствие этого пневматологию Луки можно рассматривать как апологетику, способствующую раскрытию замысла Бога; Дух осуществляет волю Бога, засвидетельствованную в Деян: от жизни древнего Израиля к жизни и служению Иисуса и затем — к жизни ранней Церкви, включившей в свой состав уверовавших язычников как полноправных членов.

5.2. Спасение. Спасение — центральная тема Деян, чье повествование сосредоточено на реализации воли Бога, стремящегося даровать спасение во всей его полноте всему человечеству. Конфликт внутри повествования возникает как следствие разделения на тех, кто принимает эту волю и служит ей, кто присоединяется к сообществу народа Божьего, члены которого свидетельствуют о спасении, и тех, кто отказывается принять эту весть (ср. Лк 2:34; по 5.2. см. Green, 1997).

5.2.1. Бог как Спаситель, Иисус как Спаситель. Для Луки спасение всегда и прежде всего исходит от Бога. Бог положил начало делу спасения, и даже в спасительном служении Иисуса Бог является, как правило, молчаливым, но тем не менее главным совершителем спасения. Чудеса Иисуса неоднократно приписываются силе Бога (Деян 2:22; 10:38). Бог называет Его Господом и Мессией, прославляет Его, посылает Его и воскрешает. Сотериология Луки, конечно, христоцентрична, но,

прежде всего, она теоцентрична. (Учитывая значительность этого акцента, неудивительно [вопреки тем, кто видит в Деян изображение апостолов и Павла как «божественных мужей»], что те, кто посвящает себя на служение спасительному замыслу Бога, никогда не приписывают себе обладание силой для исполнения служения. Знамения и чудеса, являющиеся частью их проповеднической деятельности, совершаются Богом, даруются Господом [ср., напр., Деян 3:12, 16; 4:10, 29-30; 5:12, 38-39; 8:18-24; 14:3, 14-15 и др.]).

Тем не менее Иисус является совершителем божественного спасения, Спасителем (Лк 2:11; Деян 5:30-31); как Господь, Иисус есть Тот, от кого люди просят спасения. Каким образом Иисус приобретает такой статус? Для Луки результатом воскресения Христа стало то, что Он теперь стал исполнителем обетования Отца (ср. Лк 11:13; 24:49; Деян 1:4), подающим дар Духа, — то есть спасение (Деян 2:29-36). Подобным образом в Деян 5:30-31 мы находим прямое подтверждение того, что Иисус есть Спаситель и тот, кто «дарует» благодаря своему воскресению и вознесению покаяние и прощение грехов. Как возведенный на престол (Мессия), как Благодетель всего человечества (Господь), воскресший и вознесшийся Иисус теперь царствует как Спаситель, изливая всем благодать спасения, Святого Духа, которым Он был помазан в начале своего служения.

Что же касается распятия Иисуса, то в подавляющем большинстве случаев, когда мы читаем в Деян о божественной необходимости (*dei*) страдания Христа, автор в достаточной мере дает понять, что спасение и распятие не противоречат друг другу. Более того, слова, обозначающие куплю или приобретение (*peripoietai*, «покупать, завладевать»; ср. Исх 19:5; Ис 43:21), которые употреблены в Деян 20:28 и Деян 20:32; 26:18 (*hagiazō*, «освящать»; ср. Втор 33:3), напоминают нам описание Тайной вечери, где Иисус положил основание «нового завета» в спосой собственной смерти (Лк 22:19-20). Мотив спасительного действия Креста присутствует у Луки, хотя он встречается редко и не вплетен в полной мере в «ткань» его богословия Креста (см. Смерть Христа).

Богословие Луки относительно страдания Мессии во всей его полноте можно разделить на три связанных между собой направления.

Во-первых, отвержение апостольской проповеди о Христе иудейскими правителями и старейшинами в Иерусалиме стало причиной распространения миссии на всех людей — и иудеев, и язычников. Действительно, гонения и притеснения в отношении первых христиан стимулировали рост проповеди (ср. Лк 21:13-19; Деян 13:44-49; 14:1-18; 18:2-6; 28:17-29). Лука склонен подчеркивать в своем повествовании, что борьба с христианами и сопротивление проповеди не препятствовали, а напротив, способствовали проповеди Благой вести: «Многими скорбями надлежит нам войти в Царство Божье» (Деян 14:22; ср. также Деян 6:1, 7; 8:1-3, 4).

Во-вторых, страдания Христа есть образец для подражания всем, кто является Его последователем (ср.

Лк 9:23; Деян 9:16). Для Луки *theologia crucis* (Богословие Креста (лат.); технический термин, применяющийся в богословии для обозначения смыслового акцента на унижении, страданиях и смерти Иисуса и его учеников. — Прим. ред.) воплощается не столько в теоретических размышлениях об искуплении, сколько в повествовании о жизни верующих учеников как жизни, являющейся несением креста.

В-третьих, в описании распятия Иисуса в Деян слышны отголоски слов из Втор 21:22-23: Иисус был «повешен на древе» (Деян 5:30; 10:39; 13:29). Таким образом, повествование подчеркивает позорный характер Его казни, и в то же время оно безоговорочно рассматривает Его смерть как необходимое условие исполнения божественного замысла. Наивысшая степень бесчестия, «богооставленность» Иисуса должны были предшествовать Его воскресению во славе. Таким образом, в своем страдании и воскресении Иисус воплотил всю полноту спасения, понимаемую как изменение Богом Его статуса. Смерть Иисуса стала кульминационной точкой «спора» между Богом и человеком о том, как следует жить — в смирении или в самовозвеличении. И хотя он был Помазанником Божиим, хотя Он был праведен перед Богом и был совершенно непорочен, Он подвергается смерти. Отверженный людьми, Он возвеличивается Богом — и с Ним возвеличиваются самые униженные, самые отверженные, лишенные всякой славы. Вследствие смерти Иисуса и Его воскресения был явлен путь спасения, который стал отныне открыт для всех Его последователей.

5.2.2. *Весть о спасении.* В сотериологии Луки можно выделить пять основных, связанных между собой мотивов.

Во-первых, спасение предполагает вхождение и участие в христоцентричной жизни сообщества детей Божьих. В различных произведениях изображены люди, единство которых постоянно подчеркивается в повествовании (например, Деян 1:14-15, 24; 14:1; ср. Деян 2:44-45; 4:32-5:11; Платон *Государство* 5.46.2с; Цицерон *Об обязанностях* 1.16.51; Аристотель *Никомахова этика* 9.8.1168b; Флавий *Иудейская война* 2.8.3 §§122-123). В Деян это люди, которые вместе «призывают имя Господа [Иисуса]» и крещены во имя Его (Деян 2:21-22, 38; 8:16; 9:14, 21; 10:48; 19:5; 22:16); которые исцеляют (Деян 3:6, 16; 4:10, 30; 19:13), проповедуют (Деян 4:12; 5:28, 40) и страдают (Деян 5:41; 9:16; 21:13) во имя Его.

Примечательно то, каким образом идентифицируются те, кто принадлежит сообществу. Приглашение быть христианином обращено к каждому — «вам, и вашим детям и всем дальним» (Деян 2:39; ср. Ис 57:19; Деян 1:8; 2:5, 9-11, 17, 21; 10:1-11:18). Изливая на них благословение прощения грехов и дары Духа, Бог свидетельствует о подлинности принятия язычников в число Божьего народа и подтверждает, что «Он не делает различия между ими и нами» (Деян 15:7-8; ср. 11:15-18). Иисус есть Господь всех (Деян 10:43). Также «спасаются» те, кто отстранен от нормальной социальной жизни из-за болезни или бесноватости (Деян 3:1-4:12; 5:12-16; 8:7;

14:8-10). Это говорит нам о том, что в сотериологии Лука не делает различий между телесной, духовной и социальной сферой; и о том, что в более обширном греко-римском мире слово «спасение» понималось в смысле исцеления физических недугов; и то, что исцеление телесных недугов подразумевало, как один из своих видов, возвращение к социальной активности.

Во-вторых, одним из последствий спасения является «избавление от наших врагов» (ср. Лк 1:68-79). Этот мотив спасения как избавления от врагов не главенствует в Деяниях, но в тексте мы встречаем важные намеки в этом направлении. Например, цитирование Иоиш 2:28-32 в Деян 2 привносит в повествование апокалиптические подтексты, напоминающие нам о том, что пришествие Иисуса означает падение тех, кто противится воле Бога, а в другом месте Лука для характеристики спасения использует образы книги Исход (Деян 3:17-26; 7:25). Образ спасения как избавления от опасности приобретает конкретику в тех местах, где спасение обозначает безопасное путешествие, где преодолевается угроза засады (Деян 23:16-24), или опасность шторма на море (Деян 27:31, 43-28:6), или же тюремные стены и агрессия толпы (Деян 5:17-21; 12:1-19; 16:19-40; 19:23-41).

Что можно сказать об освобождении от власти иноплемеников (ожидание которого присутствует в песни Захарии)? Хотя Лука нигде не говорит о возможности свержения римского владычества, он подчеркивает относительность власти Римской империи, как предположил Р. Дж. Кассиди. Лука придает большее значение не Риму, а настоящему врагу, от которого необходимо избавиться, — т. е. космическим силам зла, обитающим и действующим в любом человеке, противостоящем Богу и Его народу. Спасение такого рода — от сил тьмы, от сатаны — занимает центральное место в Деяниях (напр., Деян 26:17-18; 5:16; 13:4-12; 16:16-18; 19:8-20).

В-третьих, спасение — это прощение грехов. В Деяниях Лука продолжает тему прощения, которая получила твердое основание в служении Иисуса согласно Третьему евангелию (ср. Деян 2:38; 3:19; 5:31; 10:43; 13:38; 15:9; 22:16; 26:18). Прощение означает возобновленные или новые отношения с Богом и с Его народом: как грех является причиной, по которой люди оказываются исключенными из Божьего народа, так прощение является признаком их восстановления в этом сообществе.

В-четвертых, спасение — это принятие Святого Духа. Петр также обещает откликнувшимся на проповедь Слова, что они получат «дар Святого Духа» (Деян 2:38), и этот мотив неоднократно встречается в тексте (Деян 9:17; 10:43-44; 11:15-17; 15:8). Дар Духа указывает на то, что человек, будь он иудей или язычник, является членом народа Божьего, и таким образом свидетельствует о том, что они — и тем более язычники — приняты в число верующих.

Наконец, Лука говорит о том, что Весть о спасении требует ответного отклика со стороны принимающего эту Весть. Необходимость отклика однозначно сформулирована в речи Петра на Пятидесятницу, когда он был прерван вопросом со стороны его слушателей: «Что же нам делать?» (Деян 2:37; ср. 16:30-34). Каким

должен быть соответствующий отклик на благую весть о спасении? Лука, отвечая на этот вопрос, открывает множество различных возможностей: он призывает всерьез (Деян 2:44; 3:16; 11:17; 13:39; 14:9; 15:7; 16:30-31; 18:8), креститься (Деян 2:41; 8:12; 36; 9:18; 10:47-48; 16:15), обратиться к Богу или покаяться (Деян 2:38; 3:19; 5:31; 11:18; 17:30; 20:21; 26:20), а также намекает на другие потенциальные варианты отклика, которые могут быть выражены метафорически (напр., Деян 26:17-18) — однако не выделяет какой-либо способ отклика как имеющий принципиальное значение. Бог милостиво явил во Христе спасение для всех людей. Все человечество призывается к принятию Благой вестии и к последующему отклику на нее, чтобы таким образом участвовать в деле спасения не пассивно, но как содействующие искупительному замыслу Бога.

5.2.3. *Эсхатология.* Исследователи Деяний долгое время отмечали, что эсхатологические ожидания не получают свое развитие в повествовании этого произведения (ср. Эсхатология). И хотя автор упоминает о завершении дела спасения в конце времен (напр., Деян 3:21; 10:42; 17:31), он сосредотачивает свое внимание на настоящем. В Деян 1:6-8 Иисус меняет ориентиры апостолов, мечты которых о восстановлении царства Израиля носят эсхатологический характер, объясняя им важность свидетельства о своей вере в настоящем. Однако этот акцент не следует понимать как стремление Луки приуменьшить значение парусии (как полагает Концельман) — говоря о том, что апостолам не следует знать «времен и сроков», установленных Отцом (Деян 1:7), Иисус указывал на непредсказуемость парусии. «Лука хотел укрепить живую, «эсхатологическую» веру своих читателей, призывая их на протяжении всего повествования к неусыпному и верному служению» (Carroll, 166). Отсюда можно заключить, что для Луки эсхатология есть движущая сила проповеди.

5.2.4. *Иудаизм.* Вопрос об отношении Луки к установлениям иудейской религии и вообще к еврейскому народу является самым спорным в библеистике. Некоторые ученые считают, что богословие Луки однозначно анти-иудейское, другие утверждают, что его мысль восходит к живой традиции иудео-христианской церкви, и между этими двумя непримиримыми позициями существует множество промежуточных точек зрения. Как взгляд Луки на еврейский народ и его обычаи соотносится со всем его замыслом в целом? Если оставлять без решения этот более масштабный вопрос, то обе противоположные точки зрения могут соответствовать истине.

С одной стороны, центральное место Храма и синагоги, постоянное обращение апостолов к Священным книгам Израиля, обращение проповеди прежде всего к еврейскому народу — эти факты, присутствующие в повествовании Деяний, свидетельствуют о том, в какой значительной степени история христианского сообщества являлась продолжением древней истории народа Божьего.

Однако, с другой стороны, элементы критического осмысления Храма и синагоги и конфликтные отношения между христианской общиной и иудейскими инсти-

тутами говорят о том, что иудаизм, который описывал Лука, был иудаизмом, истолкованным через призму собственного понимания евангелиста. Это означает то, что «религия Израиля — ее установления, практики и т. д. — могли приниматься полностью христианами только тогда, когда они понимались в контексте искупительного замысла Бога. Но для того, чтобы такое понимание было достигнуто, религия Израиля должна была соответствовать воле Бога, как она истолковывалась посланным от Бога и потому обладающим божественным авторитетом Сыном Божиим — Иисусом из Назарета, а затем свидетелями Господа в Деян» (Green, 1995, 75). Такой взгляд на вопрос о иудаизме в Деян подчеркивает природу принципиальной борьбы между христианским движением и его представителями, с одной стороны и иудаизмом — с другой, а также является объяснением сопротивления, которое вызвало новое религиозное движение.

5.3. Ученичество. Взаимозависимость Евангелия от Луки и Деяний, возможно, нигде так хорошо не видна, как в позиции Луки относительно ученичества. При сравнении третьего евангелия с остальными синоптическими евангелиями сразу обращает на себя внимание то, насколько незначительно участие учеников в служении Христа. Этот факт легко объяснить, поскольку третье евангелие предлагает конкретные указания и модели относительно служения учеников, тогда как следующие за ним Деян в полной мере засвидетельствовали то, как апостолы деятельно продолжили миссионерское служение Христа. Из всех мотивов, которые могут быть выделены в теме апостольского служения у Луки, два обладают особым значением: это общность экономической жизни (*koinonia*), а также служение, свидетельство и верность этому служению.

5.3.1. Общность (*koinonia*) экономической жизни. На всем протяжении третьего евангелия Иисус неоднократно возвращался в своей проповеди к теме преодоления детерминированности социальных отношений, основанных на общепринятых канонах и нормах, касающихся социального статуса человека, и утверждал новый тип экономических отношений в сообществе своих последователей. Два эти аспекта — социальный и экономический — связаны с одним и тем же кругом тем, поскольку система экономических отношений являлась функцией и отражением социальных отношений. Патроны, например, обладали более высоким статусом, чем их клиенты, и взамен благодеяний они требовали верности, признания и почитания со стороны последних. Тем не менее в кругу друзей или родственников акты даяния и получения не были отягчены условностями патрональной этики, господствовавшей во всей империи. В этих случаях дарение подразумевало не обязательство или долг, но взаимную приязнь, щедрость, единение и понимание нужд друг друга. Экономическая общность, таким образом, выросла из чувства родства и равным образом символизировала его.

Деян свидетельствуют о том, что ранняя Церковь воплощала в жизнь все то, к чему призывал Иисус в своей проповеди на равнине (Лк 6:27-38, особенно Лк

6:36) — испытывать чувство родства со всеми людьми, следствием которого должно стать проявление щедрости в материальном плане (Деян 2:44-45; 4:32-5:11; см. также Деян 6:1-6; 11:27-30).

Тем не менее то, что описывает Лука в кратких характеристиках Деян 2:44-45 и Деян 4:32-35, не является каким-то подобием коммуны — ни в качестве необходимого условия для принадлежности к народу Божьему, ни как идеал христианской жизни. Нет, Лука говорит о братстве и милости, об обращенности к нуждам ближнего и к милости Бога как о качествах, ставящих перво-христианскую общину вне обычных норм вынужденной взаимопомощи и замкнутого круга взаимных дарений и обязательств. Следовательно, Варнава представлен в повествовании как пример человека, воплощающего собой идеал братства, характерный для всей общины в целом (Деян 4:32, 36-37). С другой стороны, Анания и Сапфира своей ложью и стремлением утаить для себя часть собственности продемонстрировали то, что они не смогли отказаться от типа отношений, господствующего в империи, и стремления занимать определенное важное положение в обществе, вследствие чего они оказываются вне сообщества народа Божьего (Деян 5:1-11).

5.3.2. Свидетельство и верность. Одной из наиболее характерных особенностей повествования Луки является то постоянство, с которым верные свидетели Слова сталкиваются с сопротивлением, которое, в свою очередь, способствует распространению благовести. Это можно сказать об Иисусе, Петре и Иоанне (Деян 4:23-31; 5:41-42), Стефане (Деян 8:1-4) и Павле (Деян 13:45-49). Конфликты, постоянно возникающие вокруг этих ключевых фигур, чья вера и верность неоднократно подчеркивается повествователем (напр., Деян 3:14-15; 5:38-39; 6:8-10; 7:55-25-25; 26:32; 28:17-22), предполагают сопротивление, с которым верные свидетели за пределами повествования, включая и непосредственных читателей Луки, вполне могли столкнуться при осуществлении миссии.

В связи с этим сопротивление, возникающее в ходе распространения миссии Церкви, совсем не обязательно следует понимать как признак неверного понимания замысла Божьего. Вера в Христа требовала абсолютной верности Иисусу как Господу, и это предопределяло нестандартную социальную и политическую позицию христианина, непонятную для остальных жителей империи (Cassidy), в результате чего могло возникать сопротивление проповеди. Петр, Иоанн, Стефан и Павел, таким образом, являются образцом христиан, которые при осуществлении миссии Церкви столкнулись с таким сопротивлением.

См. также Ветхий Завет в Деяниях Апостолов, Евангелие от Луки, Павел в Деяниях и Посланиях, Миссия, Пятидесятница.

Библиография. Комментарии: С. К. Barrett, *The Acts of the Apostles* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1994); F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary* (3d ed.; Leicester: Inter-Varsity [Apollon]/ Grand Rapids: Eerdmans, 1990); idem, *The Book of the Acts* (NICNT; rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1988);

- H. Conzelmann, *The Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1987); E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Oxford: Blackwell; Philadelphia: Westminster, 1971); L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (SacP 5; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992); I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary* (TNTC; Leicester: InterVarsity; Grand Rapids: Eerdmans, 1980); J. B. Polhill, *Acts* (NAC; Nashville: Broadman, 1992); R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis: Fortress, 1990); B. Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977). *Исследования*: L. C. A. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1-4 and Acts 1:1* (SNTSMS 78; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (LEC 8; Philadelphia: Westminster, 1987) esp. 77-157; M.-É. Boismard and A. Lamouille, *Le Texte Occidental des Actes des Apôtres: Reconstitution et Réhabilitation* (2 vols.; Paris: Recherche sur les Civilisations, 1984); F. F. Bruce, *The Speeches in the Acts of the Apostles* (London: Tyndale, 1942); H. J. Cadbury, «Commentary on the Preface of Luke», in *The Beginnings of Christianity*, pt. 1: *The Acts of the Apostles*, ed. F. J. Foakes Jackson and K. Lake (5 vols.; London: Macmillan, 1922; repr. Grand Rapids: Baker, 1979) 2:489-510; idem, *The Making of Luke-Acts* (2d ed.; London: SPCK, 1958); J. T. Carroll, *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts* (SBLDS 92; Atlanta: Scholars Press, 1988); R. J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987); M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM; New York: Scribner's, 1956); P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lukan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University Press, 1987); J. A. Fitzmyer, *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (Mahwah, NJ: Paulist, 1989); C. H. Gempf, «Public Speaking and Published Accounts», in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, ed. B. W. Winter and A. D. Clarke (BAFCS 1; Grand Rapids: Eerdmans, 1993) 259-303; J. B. Green, «Internal Repetition in Luke-Acts: Contemporary Narratology and Lukan Historiography», in *History, Literature and Society in the Book of Acts*, ed. Ben Witherington III (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 283-99; idem, «The Problem of a Beginning: Israel's Scriptures in Luke 1-2», *BBR* 4 (1994) 61-85; idem, «Salvation to the End of the Earth' (Acts 13:47): God as Savior in the Acts of the Apostles», in *The Book of Acts and Its Theology*, ed. I. H. Marshall and D. Peterson (BAFCS 6; Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 83-106; idem, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. C. H. Gempf (WUNT 49; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989); M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1979); F. J. Foakes Jackson and K. Lake, eds., *The Beginnings of Christianity*, pt. 1: *The Acts of the Apostles* (5 vols.; London: Macmillan, 1920-33; repr. Grand Rapids: Baker, 1979); J. Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); W. S. Kurz, *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993); R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982); I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles* (NTG; Sheffield: JSOT, 1992); J. H. Neyrey, «The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts 22-26: Form and Function», in *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, ed. C. H. Talbert (New York: Crossroad, 1984) 210-24; idem, ed., *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); M. C. Parsons and R. I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis: Fortress, 1993); R. I. Pervo, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress, 1987); M. A. Powell, *What Are They Saying About Acts?* (Mahwah, NJ: Paulist, 1991); M. L. Soards, *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994); J. T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); G. L. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NovTSup 64; Leiden: E. J. Brill, 1992); W. A. Strange, *The Problem of the Text of Acts* (SNTSMS 71; Cambridge: Cambridge University Press, 1992); C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20; Missoula, MT: Scholars Press, 1974); R. C. Tannehill, «The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts», *NTS* 37 (1991) 400-14; M. Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (JPTSUP 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); J. B. Tyson, ed., *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives* (Minneapolis: Augsburg, 1988); W. C. van Unnik, *Sparsa Collecta: The Collected Essays of W. C. van Unnik*, pt. 1: *Evangelia-Paulina-Acta* (NovTSup 29; Leiden: E. J. Brill, 1973) esp. 6-15, 340-73; R. W. Wall, «The Acts of the Apostles in Canonical Context», *BTB* 18 (1988) 16-24; B. W. Winter, ed., *The Book of Acts in Its First-Century Setting* (6 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993-97); B. Witherington III, ed., *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

J. B. Green

Е

ЕВАНГЕЛИЕ

Греческое слово *euangelion*, которое чаще всего переводится как «евангелие», буквально означает «доброе известие» или «благая весть». Апостол Павел употребляет его для описания спасительных деяний Бога в Иисусе Христе. Из семидесяти шести случаев употребления этого понятия в НЗ шестьдесят находим в Павловых текстах (из них сорок восемь — в посланиях, авторство которых сомнений не вызывает). Двадцать один раз в Павловом корпусе встречается глагол *euangelizomai*, «возвещать благую весть» (девятнадцать из них — в текстах, несомненно, принадлежащих апостолу), дважды — существительное *euangelistēs*, т.е. «благовестник» (Еф 4:11, 2 Тим 4:5) и единожды — глагол *proeuangelizomai*, «возвещать благую весть наперед или заранее» (Гал 3:8). *Euangelion* для Павла есть наиболее полное и совершенное выражение благодати Божьей, на которую человек призван ответить верой. В некоторых случаях Павел употребляет словосочетание «мое благовестие», однако более двадцати раз «свангелие» встречается без каких-либо определений. Это, безусловно, означает, что данное понятие было хорошо известно читателю.

1. Евангелие и Павел.
2. Евангелие Бога и Христа.
3. Прошедшее, настоящее и будущее время евангелия.
4. Евангелие, благодать и вера.

1. Евангелие и Павел

Существительное *euangelion* встречается во всех (за исключением письма к Титу) посланиях, традиционно приписываемых апостолу Павлу, поэтому его можно считать ключевым понятием богословского словаря апостола. А поскольку нигде в НЗ оно не встречается так часто, как в Павловых текстах, некоторые исследователи полагают, что «именно Павел ввел его в новозаветный узус» (Becker, 110). Как считает Г. Штрекер и др., на Павла в значительной мере повлиял эллинистический контекст, в частности, культ элли-

нистических правителей и римских императоров, где существительным *euangelion* (наряду с понятием *sōtēr*, «спаситель», применительно к главе империи) именовалась весть о «спасении», залогом которого выступала императорская власть (Strecker, 71; Friedrich, 725). Подобная этимология лежит на поверхности; существует множество доказательств возможного заимствования этого понятия из обихода раннехристианской общины так называемых «эллинистов», которая греческим *euangelion* передавала то, что Иерусалимская церковь именовала еврейским словом *besora*, т.е. «весть о победе/избавлении» (см. Stuhlmacher).

Не исключено также, что Павлово употребление *euangelion* могло быть обусловлено Ис 40-66, сквозь которые проходит тема благой вести о грядущем восстановлении Божьего владычества (ср. *euangelizomai* в LXX Ис 40:9; 52:7; 60:6; 61:1, хотя существительное *euangelion* у Исайи отсутствует). В частности, можно допустить влияние Ис 52:7 (Becker, 116), который (возможно, с вкраплением из Наум 2:1) Павел цитирует в Рим 10:15; отголоски прослеживающейся в нем темы мира слышны также в Еф 2:13-18. Значимость Ис 52:7, по крайней мере, для одного из направлений апокалиптического иудаизма подтверждается 11QMelch 2:15-16, где данный стих встречается в парафразах библейских фрагментов, частично восходящих к Ис 40-66. В этих текстах пророк возвещает «лето Господне благоприятное» и начало эсхатологического восстановления Израиля (см. Пс Сал 11:1, 1QH 18:14). Смысловые контексты слова *euangelion*, заданные Исайей, несомненно, присутствуют как в речениях Иисуса (ср. Лк 4:43; Мф 11:5), так и в евангельской традиции в целом (см. Broyles); правомерно предположить также существенное влияние этих текстов на апостола Павла: они составляли неотъемлемую часть унаследованной им традиции.

Немало споров вызывают Павловы нечастые, но крайне любопытные ссылки на «мое благоговение» (Рим 2:16, 2 Тим 2:8), а также возможная связь этого словосочетания с истоками и особенностями трактовки *euangelion*, присутщими в НЗ в целом. Формулой «мое бла-

говествование» может описываться совокупность идей, несомненно, принадлежащих самому Павлу. Однако это отнюдь не исчерпывающая трактовка данного словосочетания, особенно если принять во внимание все многообразие встречающихся в Павловых текстах словесных формул, в состав которых входит *euangelion*.

Павел говорит о «благовестии» или «благовествовании» Божьем (см., напр., Рим 1:1; 15:16), «благовествовании Сына Его» (Рим 1:9), «благовествовании Христовом» (Рим 15:19; см. также далее) или же просто о «благовествовании» (без каких бы то ни было определений). В некоторых случаях подобными оборотами задается более общий контекст сравнительно редко встречающегося в Павловых текстах словосочетания «мое благовествование» (см., напр., Рим 14:24; ср. Рим 15:16, 19 и 2 Тим 2:8; ср. 2 Тим 1:8, 10). Кроме того, в 1 Фес 1:5 и 2 Фес 2:14 Павел упоминает о «нашем благовествовании», однако здесь следует иметь в виду, что в обоих посланиях (ср. 1 Фес 1:1, 2 Фес 1:1) он говорит не только от себя, но и от имени своих соратников Силуана и Тимофея (ср. 2 Кор 1:19), разделивших с Павлом служение благовестия, положившее начало Фессалоникийской церкви (ср. Деян 17:1-15).

Сопротивление, с которым Павел столкнулся в Галатии, побудило его обосновать тезис о том, что сущность проповедуемого им *euangelion* коренится в Божественном откровении (Гал 1:11-12; ср. 1 Тим 1:11). Истинность и цельность этого благовестия необходимо защищать от изощренных и душепагубных искажений, которые Павел описывает как «иное благовествование, которое *впрочем* не иное» (Гал 1:6-7). На какие бы «удостоверения» или авторитеты ни ссылались «иудействующие», будь то хоть Ангел с неба (Гал 1:8), любое «евангелие», если оно отличается от того, что проповедует Павел, надлежит отвергнуть. Критерием истинности в данном случае выступает не личность и не «удостоверения», а сущность самого благовестия, которое Павел в Гал 1:23 именует также «верой».

О том, как он принял Божественное откровение (см. Павла обращение и призвание), Павел повествует на языке образов, отсылающих к традиционным рассказам о призвании и поставлении пророков древнего Израиля. Бог избрал его от рождения (Гал 1:15; ср. Иер 1:5), призвал, в небесном видении (1 Кор 9:1, 15:8; ср. Деян 9:1-19, 22:3-16; 26:12-18) явил ему своего Сына (Гал 1:16; ср. 1:12) и верил миссию — благовествовать (*euangelizomai*) язычникам (Гал 1:16; ср. Ис 6:8, Иер 1:7, Иезек 2:3). Это самосознание со всей очевидностью отражает автохарактеристика Павла — он именует себя глашатаям эсхатологического «благовестия» мира (Рим 10:13-15; ср. Ис 52:7; Наум 1:15; см. *Апостол*).

Что бы ни говорилось о содержании или структуре (см. Becker) Павлова благовестия, совершенно очевидно, что смысловой центр его образует тема эсхатологических деяний Бога во Христе, и проповедует его Павел ради блага язычников. Как показали текстологические исследования, логика Павлова благовестия всецело задана опытом, пережитым им на пути в Дамаск (см. Kim). Отстаивая в Галатии «неподзаконное» евангелие,

согласно которому язычникам, чтобы жить во Христе, вовсе не нужна иудейская обрядность и внешние признаки принадлежности к ветхозаветному народу, Павел подчеркивает, что сам он получил благовестие чудесным образом и далее выделяет ее отличительные черты (см. Longenecker, 22-25). Вместе с тем, он упоминает и о некоем предании, которое «воспринял» от своих предшественников по вере; как известно, в его посланиях вкраплены фрагменты исповеданий раннехристианской Церкви. Чтобы Павел мог принять это предание, оно должно было полностью соответствовать эсхатологическому и сотериологическому содержанию открывшейся ему благовести.

Кроме того, в послание к церкви в Филиппах апостол вводит словосочетание «участие (*koinonia*) в благовествовании» (Фил 1:5); это участие могло включать в себя, в том числе, и денежную поддержку Павлова служения (ср. значение слова *koinonia* в Рим 15:26; 2 Кор 8:4; 19:3). Примечательно, что не только в Послании к галатам, где Павел со свойственным ему пылом отстаивает истину евангелия, но и в других текстах Павлова корпуса слово *euangelion* чаще всего встречается в наиболее экспрессивных по манере повествования, личностно окрашенных фрагментах (см., напр., 1 Кор 9; Фил 1; 1 Фес 2). Действительно, как заметил П. Т. О'Брайен, оно нередко присутствует в благодарственных молитвах, которыми открывается ряд посланий (Рим 1:9; Фил 1:5; Кол. 1:6-7; 1 Фес 1:5-6). Так, в письме к Фессалоникийской церкви возрастание общины в вере, надежде и любви Павла напрямую связывает с действительной силой евангелия (1 Фес 1:3-5).

2. Евангелие Бога и Христа

В Павловых посланиях семь раз употребляется идиома «благовестие (благовествование, евангелие) Божие» и десять — «благовестие (благовествование) Христово» (или «Сына Его, Господа Иисуса»). В трех случаях словосочетание «благовестие Божие» (Рим 1:1, 15:16; 1 Фес 2:9) непосредственно предшествует упоминанию о «благовествовании Христовом» (Рим 1:9, 15:19), однако в 2 Кор 10:14, 11:7 они встречаются в обратном порядке. В переписке с коринфянами пять раз говорится о «благовествовании Христовом» и лишь единожды — о «евангелии Божием» (2 Кор 11:7), тогда как в Первом послании к фессалоникийцам «благовестие Бога» упоминается три раза, а «благовествование Христово» — только один (1 Фес 3:2). По-видимому, Павел употребляет эти понятия весьма произвольно.

Гораздо важнее, что притяжательные прилагательные «Божье» и «Христово» в интересующих нас контекстах могут характеризовать как объект, так и субъект благовестия. (В оригинале здесь идет речь о грамматическом значении родительного падежа, поскольку английские словосочетания *gospel of God* и *gospel of Christ* образуются с помощью предложно-падежной формы, в зависимости от контекста означающей либо родительный объект, либо родительный субъект; ср. возможные также и в русском языке «евангелие Бога», «евангелие Христа»). Однако в Синодальном переводе

обсуждаемые падежные значения практически везде передаются притяжательными прилагательными, что и обусловило соответствующие изменения в русском тексте статьи. — *Прим. пер.*) Если речь идет об объекте, формы «Божье» и «Христово» указывают на содержание евангелия («благовествование о Боге/Христе»). Если же притяжательная форма употребляется в значении субъекта, она подразумевает авторство или источник вести (напр., «благая весть, принесенная Богом/Христом»).

Так, например, контекст словосочетания «благовестие Божье» в Рим 1:1 позволяет предположить, что в данном случае, скорее всего, имеется в виду источник Благой вести (притяжательное субъекта), тогда как формула «благовестие Христово» в Рим 1:9, по всей вероятности, указывает на содержание Павловой проповеди (притяжательное объекта). В некоторых контекстах притяжательная форма может обладать несомненным значением субъекта, в других — со всей очевидностью указывает на объект. Однако в большинстве случаев было бы целесообразно говорить о ее амбивалентности, поскольку для Павлова богословия Бог во Христе — это источник и одновременно содержание Благой вести. Ключевое понятие здесь — «Христос» (Гал 1:16 [*euangelizomai*]; 2 Кор 1:19; 4:5; Фил 1:15-18) или «Христос распятый» (1 Кор 1:23; ср. Гал 1:3; см. Креста богословие); это квинтэссенция всего Павлова благовестия. Поэтому понятия «проповедь евангелия» и «проповедь Христа» у него, по сути, взаимозаменяемы (1 Кор 1:17 и 1:23; 1 Кор 15:1, 11 и 15:12; 2 Кор 4:3 и 4:4). Такими же абсолютными синонимами «благовестия» выступают в посланиях Павла формулы «весть о кресте» (1 Кор 1:17-18) и «весть о примирении» (2 Кор 5:19).

3. Прошедшее, настоящее и будущее время евангелия

Благовестие для Павла — это самый верный способ здесь и сейчас явить миру спасение и правду Божью (Рим 1:16-17). В этом смысле его трактовка сродни общеправославному представлению о сильном и действенном Слове Божьем. Отсюда становится ясно, почему, например, в Павловых благодарениях церквям *euangelion* до некоторой степени отождествляется с *martyrion* («свидетельство»), *logos* («слово») и *ho logos tou theou* («слово Божье»; см. O'Brien). Павел подчеркивает динамизм *euangelion* — весть приходит (ср. 1 Фес 1:5), она утверждается (1 Кор 1:6), «приносит плод и возрастает» (Кол 1:6).

Но для Павла исключительно важно не только настоящее, но также прошлое и будущее благой вести. Она зиждется на историческом событии, о котором свидетельствует апостол: в исторической реальности этого события — залог достоверности благовестия (1 Кор 15:1-20). Вместе с тем, евангелие обращено к будущему — наступит день, провидит Павел, когда всеведущий Бог будет судить помыслы человеческие «по благовествованию моему» (*kata tou euangelion mou*, Рим 2:16). Эта фраза может быть истолкована двояко: она может означать, что Павлово представление о

грядущем суде коренится в его благовестии либо что в проповеданной им вести содержится критерий суда. Однако благовестие не только обличает, но утверждает; его содержанием Павел называет «надежду» (Кол 1:23); именно благовестием в мир вошла жизнь и нетление (2 Тим 1:10). Принявшие его вознаграждены уже в земной жизни, а кроме того, им уготован блаженный удел в вечности.

Прошедшее время Павлова евангелия обращено к истокам, к «благой вести» об искупительной смерти и воскресении (1 Кор 15:1-4) Христа; оно отсылает к «явлению Спасителя» (2 Тим 1:10) и даже к боговоплощению (как, напр., в 1 Тим 3:16). Павел пишет о том, что Бог «прежде обещал» (*propegeilato*) благовестие «через пророков Своих, в святых писаниях» (Рим 1:2). Писание (Быт 12:3), намеренно подчеркивает он, «предвозвестило» (Гал 3:8, *proeuangelisato*) Аврааму; тем самым излившееся на него благословение (Быт 12:3, Гал 3:14), равно как и обетования, данные ветхозаветным пророкам, впадают в многоцветную «ткань» проповеди благой вести о Христе Сыне Божьем (Рим 1:9). Вероятней всего, Павловы рассуждения о «благовестии до Христа» следует трактовать в контексте более общей темы Божьего замысла о том, что евангелие должно быть проповедано всем народам прежде, чем наступит конец времен (ср. *panta ta ethne* в Мф 28:19; см. также Лк 24:47).

Поэтому можно с большой долей уверенности предположить, что смысловой акцент на словосочетание *panta ta ethne* («все народы») в Гал 3:8, в свою очередь восходящее к Быт 12:3 и призванное опровергнуть представления иудействующих о том, каким образом Авраамово благословение распространяется на язычников (спор о необходимости обрезания), обусловлен убежденностью Павла во вселенской природе благой вести. Эта же тема прослеживается и в конце Послания к Римлянам, где формулы «мое благовествование», «проповедь Иисуса Христа» (Рим 14:24 *kerigma Iesou Christou*), «писания пророческие» и «все народы» (Рим 14:25, *panta ta ethne*) объединены контекстуально. Независимо от того, принадлежит ли это словословие самому Павлу (Рим 14:24-26, см., напр., Dunn, 912-917), в нем блестяще обобщена центральная мысль Павлова благовестия — Божий замысел о спасении человечества во Христе.

4. Евангелие, благодать и вера

Павел со всей прямотой называет попытки исказить евангельскую весть предательством Бога, «призвавшего вас благодатью Христовой» (Гал 1:6; ср. 2 Кор 11:4 о тех, кто навязывает «иное благовестие»). По меньшей мере десять фрагментов Павлова корпуса, в которых «благовестие» и «благодать» употреблены в одном и том же контексте, со всей очевидностью указывают на то, что единственный спасительный источник Божественной благодати для Павла — это чистая «истина благовествования» (Гал 2:5, 14). Между этими понятиями существует настолько прочная и многосторонняя связь, что, например, щедрость коринфской церкви апостол объясняет

покорностью «исповедуемому... Евангелию Христову» (2 Кор 9:13) и действием «преизбыточествующей благодати (*hyperballousan charin*) Божьей» (2 Кор 9:14).

Павел не только ревностно защищает «истину благовествования» (Гал 2:5, 14) о «благодати Христовой» (Гал 1:6), но также, опровергая всевозможные ложтолкования, отстаивает мысль о том, что на благовест можно откликнуться только чистой, не смешанной с делами Закона (Гал 2:16) верой в Иисуса Христа. «Благая весть» о незаслуженной любви Божьей, пишет Павел, открыта «всякому верующему» (Рим 1:16). Каждого — будь-то иудей или язычник, Бог избрал ко спасению «через освящение» Святым Духом «и веру истин» *pistei aletheias*, 2 Фес 2:13), и те, кто отозвался на благовест, стяжают славу Господа нашего Иисуса Христа (2 Фес 2:14).

См. также Закон; Иисус и Павел; Креста, богословие.

Библиография. K. Barth, *God, Grace, and Gospel* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1959); U. Becker, «Gospel», *NIDNTT* 2.110-15; J. C. Becker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980); C. C. Broyles, «Gospel (Good News)», *DJG* 282-86; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (London: Hodder & Stoughton, 1936); idem, *Gospel and Law* (New York: Columbia University Press, 1951); J. D. G. Dunn, *Romans* (2 vols.; WBC 38; Dallas: Word, 1988); J. A. Fitzmyer, «The Gospel in the Theology of Paul», in *To Advance the Gospel* (New York: Crossroad, 1981) 149-61; G. Friedrich, «εὐαγγέλιον κτλ», *TDNT* II.707-37; L. Goppelt, *Theology of the New Testament* (2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1982) 2.110-17; S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Dallas: Word, 1990); P. T. O'Brien, «The Importance of the Gospel in Philippians», in *God Who Is Rich in Mercy*, ed. P. T. O'Brien and D. G. Peterson (Homebush West, Australia: Lancer, 1986) 213-33; idem, «Thanksgiving and the Gospel in Paul», *NTS* 21 (1974-75) 144-55; E. F. Scott, *The Gospel and Its Tributaries* (Edinburgh, T. & T. Clark, 1928); R. H. Strachan, «The Gospel in the New Testament», *IB* 7.21-28; G. Strecker, «εὐαγγέλιον», *EDNT* 2.70-74; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* (FRLANT 95; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968); idem, «The Pauline Gospel», in *The Gospel and the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 149-72; H. G. Wood, «Didache, Kerygma and Euangelion», in *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester: Manchester University, 1959) 306-314.

A. B. Luter, Jr.

ЕВРЕЯМ, ПОСЛАНИЕ К

Послание к Евреям — пространное, насыщенное смыслами и литературными образами письмо, обращенное к группе христиан, испытывающих духовную расслабленность и кризис веры. Адресаты письма — по всей

видимости, члены домашней церкви, имеющей свою историю верности Христу (Евр 10:32-34). Эти факты можно вычлени из самого текста. Однако точный тип и местонахождение общины, к которой обращено Послание, истинный характер кризиса, ответом на который оно стало, обстоятельства и точное время его написания, литературный жанр, цель и план работы остаются предметами жарких споров — согласие исследователей по этим вопросам не достигнуто.

Любой текст имеет свою историю, которую исследователю предстоит реконструировать. Единственный рациональный метод, которым может быть достигнута эта цель, — историческая методология, неотъемлемым компонентом которой является историческая интуиция. Это особенно верно в случае Послания к Евреям, ярко своеобразного по форме и сложнейшего по литературной композиции. Ранние сведения о его авторстве, цели и адресатах противоречивы и недостоверны. Сам текст допускает самые различные варианты решения. Поэтому любая историческая реконструкция должна рассматриваться как предположительная.

Внимательное исследование текста и поднимаемых им вопросов, особенно в последние годы, подтверждает мнение, что Евр — проповедь-ответ на жизненные обстоятельства адресатов. Проповедь говорит о чести и ответственности, связанной с именем христианина. Перед нами ответ пастыря на ослабление веры в душах усталых и колеблющихся людей, готовых забыть о своих религиозных обязательствах. Автор стремится укрепить их перед лицом нового кризиса, с тем чтобы они не изменили своему исповеданию и твердо держались своей веры. Он предупреждает их о суде Божиим, под который они подпадут, если изменят своим обещаниям. Свои убеждения хранить верность и непоколебимое постоянство он подкрепляет указаниями на значение фигуры Иисуса Христа и Его искупительной смерти. Как Сын Божий и Первосвященник, Иисус — высочайший образец верности Богу и терпения; Его крестная смерть дала верующим возможность невозбранно обращаться к Богу и рассчитывать на Его помощь в любых обстоятельствах.

1. Авторство Послания.
2. Адресаты.
3. Обстоятельства и время написания.
4. Целостность.
5. Жанр.
6. Композиционные приемы.
7. Цель и план.
8. Структурообразующая функция ветхозаветных текстов.
9. Канонический статус.
10. Заключительные замечания.

I. Авторство Послания

Послание к Евреям анонимно, и автор его был неизвестен с очень раннего периода истории Церкви. Хотя письмо приписывалось Прискилле и другим женщинам (см. Женщины), мужское окончание местоимения в Евр 11:32, на наш взгляд, с очевидностью указывает на автора-мужчину. Автор известен в общине, к которой

обращается (Евр 13:19), однако краткие замечания о себе в Евр 13 не позволяют с уверенностью сказать что-либо о его личности.

Автор, очевидно, не апостол Павел — хотя письмо и вышло, по всей видимости, из окружения Павла и должно было быть передано через Тимофея (Евр 13:23). Он говорит о себе, что не слышал слов самого Владыки (Евр 2:3-4). Его язык — изысканный литературный греческий, лексический запас и синтаксическое мастерство намного превосходят лексику и синтаксис Павла. Кроме того, он использует множество образов, у Павла не встречающихся (Евр 2:1, 4:12, 13; 6:7-8, 19), и легко оперирует понятиями священства и жертвоприношения, чуждыми дискурсу Павла.

В преданиях ранней Церкви послание приписывается Павлу, Варнаве, Луке, Клименту Римскому. Современные исследователи называют Аполлоса, Силу, диакона Филиппа, Прискиллу и Акилу, Иуду, Аристииона и других (Moffatt). Такое разнообразие мнений ясно указывает на невозможность при современном уровне исторических знаний четко и однозначно определить автора Послания. Остается лишь заключить, что Евр составлено талантливым богословом, опытным истолкователем греческого перевода книг еврейской Библии, образ мысли и словарь которого были сформированы эллинистическим иудаизмом и ранней эллинистической Церковью.

Если личность автора остается для нас темной, о его манере работе мы можем кое-что выяснить из текста. Послание строится на чередовании тезисов и их развития, производимого аналитическим методом. Автор — несомненно, выдающийся мыслитель и писатель, о чем можно судить хотя бы по величественному вступительному пассажи (Евр 1:1-4), задающему программу всего Послания. Очевидно, он искусный ритор и рассматривает слово как мощное орудие проповеди Доброй вести. У него богатый словарь (169 из 1038 слов, употребляемых в Послании, для Нового Завета уникальны) и обширный культурный бэкграунд. Он не сомневается в своей способности убеждать оппонентов как устным, так и письменным словом.

Уровень образования автора можно сравнить с уровнем Филона Александрийского; очевидно, свое образование автор получал в училище (*gymnasium*) или частной школе риторов. Описание Аполлоса у Луки как «человека красноречивого» (Деян 18:24) — определение, связанное с формальным риторическим образованием и в этом же смысле упоминаемое у Филона (*Poster. C. 53; Посольство к Гаю* 142, 237, 310; *Жизнь Моисея* 1.2) — привело многих ученых к предположению, что автором письма является Аполлос.

Автор — глубоко религиозный человек, не только сознательно, но и подсознательно мыслящий в категориях библейского перевода Септуагинты. Он не только богослов, но и заботливый пастырь, претворяющий раннехристианскую традицию в настойчивый призыв в адрес общины, находящейся в кризисе. Он — талантливый проповедник, толкователь, богослов Завста, чье острое духовное зрение, глубокое и тонкое понимание как Пи-

сания, так и текущей ситуации обеспечивают живость и действенность его увещательного пастырского слова. Сам он представляет себя харизматическим лидером, действие слова которого не зависит от должности или титула. Пишет он по меньшей мере неохотно: «слово увещания» (Евр 13:22) для него — лишь замена личного общения и устной проповеди. Представленные же рассуждения кажутся нам отрывочными, ибо он пишет не для нас, а для своих современников.

2. Адресаты

Попытка установить социально-исторический контекст Евр необходима для понимания его места в жизни раннехристианской Церкви. Прежде всего мы должны обрисовать облик адресатов письма на основе свидетельств, которые встречаем в тексте.

2.1. Облик адресатов. Письмо обращено к конкретной группе людей. Автор отличает эту группу как от ее лидеров, так и от других местных общин (Евр 13:17, 24); она находится, по всей видимости, в большом городе (ср. Евр 13:14). Это ясно следует из перечня обязанностей христиан в Евр 13:1-6 — все перечисленное наиболее актуально для городских условий: гостеприимство к христианам-«чужеземцам» (Евр 13:2), «памятование» о христианах, страждущих в темнице или страдающих от жестокого обращения (Евр 13:3), забота о святости брака и сексуальной чистоте (Евр 13:4), предостережение против алчности и стяжания (Евр 13:5-6).

Возможно, община представляла из себя домашнюю церковь (обратите внимание на употребление слов «дом Божий» или «хозяйство Божие» в Евр 3:6, 10:21), проводившую религиозные собрания в обычной комнате частного дома или многоквартирного комплекса (*insula*). Группа была небольшой, по-видимому, не больше пятнадцати-двадцати человек — хотя, возможно, являлась лишь частью сети разбросанных по городу общин. Число ее членов недавно уменьшилось вследствие гонений (Евр 10:25).

Корни общины возможно проследить до эллинистической синагоги в еврейском квартале города. Абсолютным авторитетом для нее является еврейская Библия в греческом переводе. Ее знакомство с библейскими сюжетами позволяет автору письма вскользь сослаться на историю Исава (Евр 12:17). В первых строках письма автор устанавливает контакт с читателями, описывая Сына Божия в терминах, заимствованных из традиции эллинистической диаспоры и отчетливо ассоциируемых с Божественной Премудростью (ср. Прем 7:24-27).

Духовная, интеллектуальная и социальная связь аудитории с эллинистической синагогой подтверждается и Евр 2:2, где ангелы описываются как небесные посредники ветхозаветного откровения. Это мнение, для которого не находится оснований в Исх 19:20, но имеется косвенный намек во Втор 33:2 (ср. Пс 68:17), сформировалось около I столетия и широко распространено среди эллинизированных евреев (см. Деян 7:38, 53; Гал 3:19; Флавий *Древн.* 15.5.3, §136). Сосредоточенность автора письма на фигуре Моисея отвечает почитанию Моисея в эллинистическом иудаизме (см.

драму *Исход* эллинистического еврейского автора Иезекииля Трагика, сохраненную частично Евсевием (*Praeparatio evangelica* 9,29; также Филон (*Жизнь Моисея* 2,66-186; *Ret. Div. Her.* 182; *Praem. Poen.* 53, 56). В традиции эллинистического иудаизма Моисей стал образцом совершенного человека благодаря своей способности напрямую, без посредников общаться с Богом; это объясняет постоянное сопоставление Моисея с Иисусом (см. Евр 3:1-6, 8:3-5, 12:18-19, 13:20).

2.2. Прошлая верность и нынешний кризис общины. Автор хорошо знаком с прошлым опытом своих читателей (см. Евр 2:2-4, 5:11-14, 6:9-11, 10:32-34, 12:4, 13:7). Они обратились к вере благодаря проповеди людей, бывших непосредственными свидетелями служения Иисуса (Евр 2:3), и это свидетельство было подкреплено «знамениями и чудесами», и «различными силами», и «раздаванием Духа Святого» (Евр 2:4). Приятие общиной слова проповеди и обретение «сил будущего века» (Евр 6:5) подтвердило, что эта община, подобно Израилю, просвещена и укреплена откровением Божиим.

Те, кто первыми проповедовали общине христианскую Весть, стали и ее первыми руководителями (Евр 13:7). И, хотя этих первых лидеров к моменту написания письма уже нет с общиной, община продолжает руководствоваться их напутствиями: «Поэтому мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть» (Евр 2:1).

Евр 2:1-4 — первый в серии пассажей, обращенных к адресатам в свете их нынешней ситуации (см. Евр 3:7-13, 5:11-6:12, 10:19-39, 12:14-29). Эти пассажи разрывают собою ткань проповеди: отличительная их черта — сурово-предупредительный и настоятельно-увещательный характер. Они представляют собой окна, через которые мы можем заглянуть в обстоятельства составления и социальный контекст Евр. Так, из увещания в Евр 2:1-4 мы видим, что читатели письма начали терять интерес к основе христианского учения — «вознерадели о спасении», что стало угрозой стабильности и целостности общины. Цель автора — заставить их осознать важность этого вероучительного положения и укрепить свою верность Завету.

Через все письмо красной нитью проходит пастырское беспокойство автора о том, что община может отпасть от веры, — беспокойство, распространяющееся и на отдельных лиц (Евр 3:12, 13; 4:1, 11; 6:11; 12:15). Скорее всего, члены общины различались по зрелости, душевному устройству и духовному опыту (ср. Евр 12:13, 15); увещание «наставляйте друг друга каждый день» (Евр 3:13), возможно, предполагает использование для взаимной поддержки обычного повседневного общения членов одной семьи.

Отрывок Евр 5:11-6:12 проливает на обстоятельства создания текста новый свет. Евр 5:11 повествует о впадении общины в некую духовную летаргию («вы сделали неспособны слушать»), и это становится поводом для разговора о необходимости прислушиваться к голосу Бога (ср. Евр 2:1, 3:7-8, 15; 4:1-2, 7). Это духовное равнодушие и безразличие необходимо преодолеть,

пока оно не лишило верующих способности верить, надеяться и повиноваться Богу.

Замечание Евр 5:12: «Для вас нужно молоко, а не твердая пища», по-видимому, иронично. Хотя комментаторы часто понимают его как серьезную оценку духовного состояния читателей, такое толкование трудно совместить с решимостью автора разговаривать с ними как со зрелыми верующими (Евр 6:1, 3). Более вероятно, что здесь автор использует иронию, стремясь напомнить читателям об их зрелости и, следовательно, о наложенном на них религиозном, этическом и социальном долге.

В Евр 5:13 община описывается как «несведущая в слове правды». Значение этого выражения раскрывает Поликарп, используя то же самое словосочетание в своем *Послании к Филиппийцам* (9:1), где оно, как и в Послании к Евреям, связано с призывом к терпению. Для Поликарпа «слово правды» означает, что христиане должны быть готовы заплатить за свою веру самой суровой ценой, вплоть до мученичества. Использование этого же выражения в Евр 5:13 заставляет предположить, что кризис веры у общины был вызван угрозой возобновления страданий, возможно, даже мученичества. В Евр 10: 32-34 автор вспоминает их бывшее мужество и непоколебимую верность Христу и друг другу под грузом публичного поругания и заклинает так же вести себя и в будущих скорбях. Но воспоминание о прошлых страданиях могло стать причиной как отхода от общины некоторых ее членов (Евр 10:25), так и общего стремления избегать контактов с внешними (Евр 5:12).

Предположение об угрозе новых преследований подтверждается и перечнем мучеников в Евр 11:35-38, увенчанных упоминанием самого Иисуса, претерпевшего распятие, невзирая на позор и муки крестной смерти (Евр 12:2-3; 13:12). Агонистическая (т.е. конфликтно-ориентированная) лексика используется намеренно (Евр 12:4), чтобы подготовить читателей к риску, связанному с открытым исповеданием Иисуса (Евр 13: 12-13).

2.3. Местоположение общины-адресата. Исследователи письма локализовали общину в самых различных регионах, от Иерусалима на востоке до Испании на западе. Однако существуют веские аргументы в пользу расположения ее в Риме или его окрестностях. Единственная новозаветная параллель к «приветствуют вас италийские» (Евр 13:24) находится в Деян. 18:2. Там выражение «италийские» используется по отношению к Акиле и Прискилле, находящимся на тот момент в Коринфе и изгнанным из Италии, точнее, из Рима по приказу Клавдия (см. далее, 3.3.). Таким образом, Евр 13:24 наиболее естественно читается как приветствие от италийских христиан, временно находящихся на чужбине, переданное через автора письма землякам, оставшимся в Италии или в Риме.

Это мнение подтверждают и другие свидетельства: указания на щедрость читателей (Евр 6:10-11, 10:33-34), хорошо согласующиеся с известной нам чертой римских христиан (см. Игн. Ант. *Рим*, приветствие, Евсевий

ЦИ 4.23.10) Страдания, претерпленные адресатами письма вскоре после прихода к вере (Евр 10:32-34), — это, возможно, гонения при императоре Клавдии около 49 года (Деян 18:2; Светоний *Клавдий* 25.4); использование для обозначения лидеров общины термина *hegoumenoi* (Евр 13:7, 17, 24) мы находим в раннехристианских документах, связанных с Римом (напр., *1 Клим* 21.6, *Пастырь Ерма* Видения 2.2.6, 3.9.7); а первое из известных нам свидетельств о Послании к Евреям приписывает его Клименту Римскому, в письме которого прослеживаются не только параллели, но, местами, и буквальные заимствования из Евр (*1 Клим* 36.1-6).

Эта реконструкция не может быть обоснована абсолютно, хотя и обладает конкретностью, которой недостает другим гипотезам, и поддается экзегетической проверке. Кроме того, приняв ее, мы можем заполнить лакуны в картине теми сведениями, которые имеются у нас о еврейских общинах и древнейших домашних церквях в Риме. Едва ли возможно сомневаться, что римское христианство было по своему происхождению еврейским. Даже Амвросиастр, поздний (IV в.) комментатор Павлова Послания к Римлянам, отмечает, что римские язычники пришли к вере благодаря благовестию обращенных иудеев, составлявших древнейшие римские христианские общины (*Толкование на Послание к Римлянам*, пролог, 2). К тому времени, когда Павел писал свое Послание к Римлянам, количество христиан из язычников в Риме было уже достаточно велико, и лидерство в общинах постепенно переходило к ним. В Рим 16:3-5 Павел подтверждает существование в Риме нескольких домашних церквей (см. Рим 16:3-5, 10, 11, 14, 15).

Археологические исследования открыли для нас остатки многоквартирных домов (*insulae*) высотой в несколько этажей, относящихся ко II-III вв. н.э. Нижние этажи домов, по всей видимости, были заняты лавками, в верхних проживали состоятельные семьи. Возможно, именно в таком доме, служившем одновременно жильем, «офисом» и рабочим местом, жили Акила и Прискилла. По приветствиям Павла в Рим 16:3-15 мы можем представить себе множество относительно мелких домашних общин, довольно слабо связанных друг с другом. Свидетельства показывают, что даже в начале II в. христиане в Риме еще не имели ни общей организации, ни единого епископа. Игнатий настаивает на важности должности епископа в шести или семи посланиях, однако молчит об этом в своем Послании к Римлянам (Игн. Ант. *Рим* 110) — возможно, именно потому, что централизованной организации с епископом во главе в Римской церкви не было. Вскоре после этого автор *Ерм.*, говоря о Риме, упоминает лишь «старейшин, председательствующих в церкви» (Видения 2.4.3.; 3.9.7).

Обрисованная нами картина позволяет понять, почему Римскую церковь могли смущать проблемы отсутствия единства, разброда и стремления к независимости. В Послании к Евреям мы встречаем свидетельства о напряженных отношениях между лидерами и их предполагаемой паствой (Евр 13:17-18) и заботу

пастыря о примирении этих двух групп (Евр 13:24). Члены домашней церкви не должны видеть в себе автономное объединение или изолироваться от других домашних групп: в качестве ответной меры автор просит их передать его приветствия «всем святым» в городе (Евр 13:24).

3. Обстоятельства и время написания

3.1. Обстоятельства написания. Восстанавливая обстоятельства написания Евр, мы вынуждены опираться исключительно на текст самого документа. Какие именно отношения связывают автора с читателями? Ответ неясен, хотя в Евр 13:17-19 автор идентифицирует себя с «наставниками» общины. Он указывает на свою пастырскую ответственность, называет свое письмо «словом увещания» (Евр 13:22). Его желание «быть скорее возвращенным к вам» (Евр 13:9) указывает на личное знакомство и личную связь с общиной. Его проповедь (Евр 1:1-13:21), как и личные замечания (Евр 13:22-25) являются для него некоей заменой личного общения, которое он надеется скоро возобновить (Евр 13:19, 23).

Мы уже отмечали, что письмо обращено к общине, находящейся в кризисе. Число ее членов уменьшилось (Евр 10:25), а те, что остались, ослабли в вере и готовы отречься. Прежний их взгляд на себя как на членов новозаветного народа Божия подорван; согласно заключению автора, они перестали прислушиваться к голосу Божию (Евр 2:1, 3, 3:7-4:14, 5:11, 12:25). Прежнее их мужество перед лицом публичных поношений, угрозы лишения свободы и потери имущества (Евр 10:32-34) уступило место робости (Евр 5:11, 6:12, 12:12-13) и усталости от постоянной конфронтации с враждебным к христианству внешним миром (Евр 12:3-4).

Автора тревожит влечение общины к традициям, несоответствующим слову Божию, проповеданному их прежними наставниками (Евр 13:7-9). Возможно, это связано с напряжением между общиной и ее нынешними наставниками (Евр 13:1, 17-18); этим же можно объяснить нынешнюю изоляцию общины, ее отстраненность от жизни других домашних церквей (Евр 13:24). То и другое открывает общину для развращающего влияния ее внешнего социополитического и религиозного окружения.

Возможно, Евр есть смысл рассматривать как отражение проблем, типичных для второго христианского поколения. Можно предположить, что корни проблемы коренились в непадении Второго Пришествия (Евр 10:25, 35-39), социальной изоляции и угрозе преследований (Евр 12:4, 13:13-14), а также в общем истощении энтузиазма и «размывании» веры (Евр 3:14, 10:35). Тревожный симптом — упадок надежды (Евр 3:6, 6:11, 18:20; 10:23-25, 11:1). Автор чувствует, что его читателям угрожает отступничество, которое он трактует как отступление от Бога живого (Евр 3:12) и поругание Иисуса Христа (Евр 6:4-6, 10:26-31). Разорвав священный Завет между Богом и его народом, отступники будут исключены из новозаветной общины. Небрежение о своем

спасении может заставить слабейших членов общины отвергнуть благодать Божию и лишиться участия в Новом Завете (Евр 3:12-13, 4:1, 11, 6:4-8, 11, 10:26-31, 12:15-17, 25-29). Тревога за их судьбу определяет собой настоятельный тон письма и используемые в нем педагогические стратегии.

3.2. Дата создания: общие предположения. Ставя вопрос о дате создания Евр, мы прежде всего должны учесть, что автор и его читатели пришли к вере благодаря проповеди тех, кто слышал самого Иисуса (Евр 2:3-4) и, следовательно, были наставниками общины в период ее образования (Евр 13:7). Далее, мы узнаем, что нынешние члены общины уже довольно долго являются верующими (Евр 5:12). Если предположить, что от начала христианского движения прошло уже три-четыре десятилетия, то наиболее ранняя дата, к которой мы можем отнести письмо, — около 60 г. н.э.

В поисках «верхней границы» нам следует обратить внимание на использование Евр в Первом Послании Климента Римского (см. *1 Клим* 17.1 — ср. Евр 11:37; *1 Клим* 36.2-6 — буквальное заимствование из Евр 1:3-5, 7; *1 Клим* 36.3 — цитата из Пс 104:4 [103 LXX] в варианте Евр 1:7 [взятый из LXX]). Однако как внутренние текстуальные, так и внешние свидетельства заставляют относить *1 Клим* в промежуток между 80 и 140 гг. н.э. Таким образом, использование Евр у Климента не дает точной даты, позднее которой оно не могло быть создано.

Некоторые ученые называют в качестве верхнего предела 70 год — год разрушения Титом Иерусалимского храма. Это умозаключение основано на упоминаниях автором культовых обрядов в настоящем времени (см. Евр 7:27-28, 8:3-5, 9:7-8, 25, 10:1-3, 8, 13:10-11) и на предположении, что эти обряды совершались только в Иерусалиме. Однако автор не проявляет никакого интереса ни к Иерусалимскому храму, ни собственно к храмовому богослужению. Так, в Евр 9:1-10 его внимание сосредоточено не на Храме, а на скинии. Святилище интересует автора как символ Ветхого Завета в сравнении с Новым и в противоположность ему; и таким символом Завета, заключенного на Синае, для него становится скиния, а не Храм (см. Евр 8:5). Использование настоящего времени, как кажется, указывает не на продолжающиеся в Иерусалимском храме священные обряды, а на некую вневременность священнодействий. (Такое «вневременное» настоящее время при описании Храма и жертвоприношений после разрушения Храма мы встречаем, например, у Иосифа Флавия (*Древн.* 4.8.17-23, §§224-57; также *1 Клим* 41.2; *Варн.* 7-8; *Диогн.* 3). Таким образом, для датировки Евр оно ничего не дает.

3.3. Эдикт Клавдия. Наиболее ясное указание на некое специфическое событие, происшедшее в недавнем прошлом читателей, мы находим в Евр 10:32-34. Описание страданий общины вполне соответствует тому, что известно нам о проблемах христиан из евреев, изгнанных из Рима указом императора Клавдия в 49 г. н.э. Среди изгнанных были лидеры иудеохристиан Акила и Прискилла, в 49 или 50 году при-

бывшие в Коринф, поскольку «Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима» (Деян 18:2). Этот эдикт об изгнании известен также по Светонию, который в своей *Жизни двенадцати цезарей* (ок. 120 г.) замечает о мерах, предпринятых Клавдием против некоторых этнических диаспор в Риме: «*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantes Roma expulit*» (Светоний *Клавдий* 25.4). Эту фразу можно перевести двояко: «Он изгнал из Рима евреев, постоянно подстрекаемых Хрестом» или «Поскольку евреи были постоянно подстрекаемы Хрестом, Клавдий изгнал их из Рима». Непонятно, изгнал ли Клавдий только виновных в беспорядках или же всю еврейскую общину. Очевидно, первый перевод предпочтительнее, поскольку еврейская община в Риме была разделена на множество окружных синагог. По всей вероятности, указ был направлен против членов одной или нескольких синагог — они должны были покинуть город и не возвращаться, пока не предоставят гарантии своего дальнейшего спокойствия.

Хрест («хороший», «полезный») — имя, обычное для римских рабов, однако у евреев оно неизвестно. Ссылка на «Хреста» часто рассматривается как свидетельство о присутствии в римской еврейской общине христиан. Смешение *Chrestus* (Мессии) с *Christos* легко объяснить, поскольку античным авторам вообще была несвойственна забота о точной фонетической передаче иноязычных имен и названий. Итак, у нас есть все основания полагать, что причиной смуты стали евреи-христиане, проповедовавшие распятого Иисуса как Мессию. Легко представить, что эта проповедь вызвала среди евреев ожесточенные споры, быстро привлечшие к себе недоброжелательное внимание имперских властей. Клавдий издал эдикт об изгнании непосредственных виновников смуты — т.е. евреев-христиан, которых молва связала с именем *Chrestus*. Оскорбления, публичный позор и потеря имущества были в то время обычными следствиями изгнания. Таким образом, если наше толкование верно, некоторые из адресатов письма были христианами из евреев, изгнанными из Рима вместе с Акилой и Прискиллой.

Точная дата эдикта Клавдия неизвестна, но наиболее часто называется 49 год н.э. В период 47-52 гг. Клавдий вел кампанию по укреплению исконно римских религиозных традиций и предотвращению распространения иноземных культов. Независимое подтверждение этой даты предоставляет надпись Галлиона в Дельфах, позволяющая определить, когда Павел пришел в Коринф и познакомился там с Акилой и Прискиллой, переселившимися в Коринф из Рима «недавно» (Деян 18:1-2). Поэтому мы заключаем, что события, упоминаемые в Евр 10:32-34, относятся к 49 году.

Само Послание, очевидно, написано позже, когда разразился новый кризис, угрожающий благосостоянию членов домашней церкви. Страх смерти (Евр 2:15), потеря мужества (Евр 12:3) и указание на то, что дело *пока еще* не дошло до кровопролития (Евр 12:4, ср. Евр 11:35-12:3), заставляют предположить, что на этот раз опасность более серьезна. Возможно, речь

идет о преследовании и казнях христиан при Нероне после страшного пожара 64 года (Тацит *Анналы* 15.42-44). В этих преследованиях христиане теряли уже не имущество, а жизнь. По-видимому, письмо обращено к членам домашней церкви, еще не испытавшей на себе Нероновых гонений — или, что менее вероятно, к христианам из евреев, вернувшимся в Рим после этих ужасных событий. Это предположение относит письмо к промежутку между 64 г. (пожар в Риме) и июнем 68 г. (самоубийство Нерона). Такие внутренние черты текста, как ожидание второго пришествия (Евр 12:25, 36-39) или указание на освобождение из темницы Тимофея (Евр 13:23), подтверждают такую относительно раннюю датировку.

4. Целостность

В том, что Евр 1-12 являются целостным текстом, сомневаются очень немногие, хотя относительно аутентичности Евр 13 возникают некоторые вопросы. Тому есть несколько причин: начало главы не имеет четкой связи с предыдущим текстом, тема и тон в ней резко изменяются; автор как будто не стремится связать эту главу с предыдущими увещаниями (Евр 12:14-29); форма главы — ряд простых этических наставлений, характерных для посланий Павла или Петра (ср. 1 Фес 5:12-22, Рим 12:9-21, 13:8-10, 1 Пет 3:8-12), не имеет параллелей в Евр 1-12; резко выделяется она и своим содержанием.

Тем не менее Евр 13 демонстрирует тот же словарь и те же значимые концепты (встроенные в текст отсылки к Пятикнижию и Псалтыри), что и Евр 1-12, что подкрепляет сильный аргумент в пользу ее аутентичности.

На тождественность автора Евр 13 с автором Евр 1-12 указывают многие характерные для него литературные приемы: использование хиастических структур (Евр 13:2, 4, 10, 14, 10-16), паронимазия или игра слов (Евр 13:2, 18, 20, 22); необычный порядок слов, призванный привлечь внимание читателей (Евр 13:8, 11, 20); стилистическое изящество (Евр 13:17), ритмизованность прозы (Евр 13:3), ассонансы (Евр 13:4, 5, 9, 13, 14, 16), аллитерация (Евр 13:5, 19), подчеркивание мысли синтаксическими средствами (Евр 13:3, 4, 5, 9, 11, 15, 18, 20), а также использование классических идиом (Евр 13:2, 5, 15, 17).

Далее, Евр 13 не только написана тем же автором, что и Евр 1-12, но и развивает ту же тему. Смысл ее едва ли можно рассматривать в отрыве от основных тем и проблем Евр 1-12. Связь Евр 13:21 с предшествующим разделом (Евр 12:14-29) устанавливается через Евр 12:28, где автор призывает общину «служить благоугодно Богу». Эта концепция богослужения включает в себя различные аспекты, и Евр 13:1-21 является не чем иным, как применением идеи «благоудного богослужения» к различным сторонам повседневной жизни.

5. Жанр

Поскольку канонически Евр помещается среди новозаветных посланий, его жанр принято определять как «письмо». Такое понимание прослеживается от начала III в. н.э.: уже в папирусе Честер-Битти (P^m) документ

помещен между Посланием к Римлянам и Первым Посланием к Коринфянам и имеет надписание «К Евреям» (ср. унциальные рукописи В, А, С, Н, I, K, P, где он стоит между Посланием к Фессалоникийцам и Первым Посланием к Тимофею).

Однако Евр не отвечает каноническим формам античного письма. Мы не находим в нем ни общепринятого надписания, ни других характеристических черт, свойственных посланиям той эпохи. Автор не призывает на читателей мир и благодать, не благословляет их и не благодарит. А начало письма — пространная риторическая сентенция о трансцендентном достоинстве Сына Божия, через которого Бог явил миру Свое последнее слово (Евр 1:1-4) — характерно, скорее, для риторических жанров, в которых оратор стремится сразу овладеть вниманием аудитории. Евр начинается, как проповедь.

5.1. Форма проповеди. Автор сам подтверждает это предположение, называя свое произведение «словом увещания» (Евр 13:22) — идиоматическое обозначение проповеди в эллино-иудейских и раннехристианских кругах, где проповедь следовала за публичным чтением Писания (ср. Деян 13:15 и Деян 13:16-41). Итак, Евр можно классифицировать как паренетическую [увещательную] проповедь, лежащую в русле эллино-иудейской синагогальной традиции. Можно сказать, что перед нами — древнейшая из сохранившихся христианских проповедей. Как и другие паренетические проповеди той эпохи, она состоит из ободрений, призывов и строгих предупреждений и сочетается с религиозным содержанием элементы античной светской риторики.

5.2. Определение жанра. Недавние исследования реконструировали обычную форму эллино-иудейской и раннехристианской устной проповеди. Синагогальная проповедь-увещание, или «слово увещания», образец которой мы находим в Деян 13:16-41, делится на три части: *exempla* — примеры и свидетельства (авторитетные библейские цитаты, примеры из прошлого и настоящего, развернутая экспозиция, призванная подтвердить последующие выводы); вывод из предшествующих примеров, указывающий на их связь с аудиторией; финальное увещание. Таким трехчастным строением характеризуются как многие раннехристианские писания (Евр, *Первое Послание Климента*, другие речи в Деяниях Апостолов; 1 Кор 10:1-14, 2 Кор 6:14 — 7:1; Первое и Второе Послания Петра, Послания Игнатия, Варн.), так и многие эллино-иудейские сочинения того же периода.

Эта устная форма достаточно гибка и может воплощаться в самых разных вариантах. Она может представлять собой единичный период, как в Деян 13:16-41, или повторяться циклически (см. Евр 1:5-4:16; 8:1-12:28; 1 Клим 4.1-13; 37.2-40.1; Игн. Ант. *Еф* 3.1-4:2; 5.1-36; 7.2-10.1). В Евр этот прием предстает в особой, измененной и усложненной форме.

Изучение Евр в свете норм греко-римской риторики, отраженных в учебниках Аристотеля, Цицерона и Квинтилиана, помогает нам понять приемы, используемые автором для убеждения читателей (см. Аристотель

Риторика 1.2.1355В). В этом послании мы встречаемся с утонченной и глубоко разработанной формой доказательств своей мысли. В разнообразных периодах, в которых дополняющие друг друга идеи чередуются с многочисленными аргументами, автор воплощает метод, в учебниках риторики именуемый «распространением» или «усовершенствованием» мысли.

Даже огромная паренетическая вставка в Евр 5:1–10:18, где автор прерывает увещание ради пространной экспозиции, находит себе риторическое объяснение. Автор стремится не столько убедить читателей в чем-то новом для них, сколько укрепить и усилить их прежние убеждения: вот почему ему необходимо яркими красками изобразить потрясающую картину жертвоприношения Иисуса за грехи многих.

Классическая трехчастная структура служит организующим началом в важнейших разделах письма (Евр 3:1–4:16; 8:1–10:18; 12:1–13). Пассаж начинается с формального введения (ср. Евр 3:1–6; 8:1–6; 12:1–3); затем следует цитата из Писания (ср. Евр 3:7–11; 8:7–13; 12:4–6), экспозиция или развитие темы (ср. Евр 3:12–4:13; Евр 9:1–10:18; Евр 12:7–11) и ее применение к настоящему (ср. Евр 4:14–16; 10:19–21; 12:12–13). Следы этого образца мы находим и в других частях письма (ср. Евр 7:1–28). Этот жанр «слова увещания» (Евр 13:22; Деян 13:15) или «параклезы» (т.е. «убеждения») возник в эллинистической синагоге, где служил актуализации традиционного Писания для еврейской общины, находящейся в нетрадиционном окружении. Автор Евр перенимает эту форму, чтобы подкрепить убеждения и ценности группы христиан, страдающих от изоляции и отчужденности от окружающего мира.

5.3. Дискурс проповеди. Автор письма умело придает своему труду черты устной проповеди, производимой непосредственно перед слушателями. Вплоть до постскриптума (Евр 13:22–25) он старательно избегает всяких упоминаний о чтении или письме, подчеркивающих его географическую удаленность от аудитории. Вместо этого он делает акцент на произнесении и слушании и прямо идентифицирует себя с аудиторией, создавая этим эффект присутствия (Евр 2:5; 5:11; 6:9; 8:1; 9:5; 11:32).

Будучи талантливым проповедником, автор умело пользуется аллитерацией, риторическими императивами, эвфонией, необычным словоупотреблением и другими литературными приемами, особенно эффективными в ораторском искусстве. Чередование экспозиций и увещаний также характерно для устной речи. Применение этих приемов вполне оправдано, поскольку письмо зачитывалось перед аудиторией вслух.

Однако исследователям не следует забывать о различии между устной проповедью и письменным трудом. Динамические взаимоотношения между автором и аудиторией в том и другом случае различаются. В Евр 13:22 автор открыто заявляет, что его «слово увещания» — в первую очередь и по сути, письменное произведение. Как таковое, оно доступно изучению современного исследователя, в глазах которого оно живет собственной жизнью, независимой от читателей, для которых оно

было написано. Однако ясно, что это не входило в измерения автора. Очевидно также, что автор предпочел бы обращаться к своим читателям непосредственно и устно (Евр 13:19, 23). Устная речь, обеспечивающая непосредственный контакт оратора со слушателями, в его глазах сильнее письменной, и он сожалеет о том, что географическое расстояние и неотложность дела вынуждают его изложить свою проповедь в письменной форме.

5.4. Риторический анализ. Голос автора в Послании к Евреям — это голос оратора. Подобно оратору, он использует определенные вербальные «ключи», указывающие слушателям водоразделы между частями своей речи. Впрочем, эти «ключи» необходимы и для читателей, поскольку в античных текстах не существовало внетекстуальных способов деления на части или главы. Поэтому текст должен был быть жестко организован с помощью литературных приемов — таких, как повторение, анафора, *inclusion*, *responsio*, параллелизм, ключевые слова и т.п. Особое внимание на эти приемы должен был обращать тот, кто читал текст вслух, — только следуя этим неявным указаниям автора, он мог верным образом донести до слушателей этот текст, созданный, в сущности, не для чтения, а для восприятия на слух.

Весьма соблазнительно видеть в Послании к Евреям «увещание», речь, призванную подвигнуть слушателей к желательным действиям или отвести от действий нежелательных (см. Квинтилиан *Наставления оратора* 3.8.6). Мы находим в нем и риторический *premium* (пролог; Евр 1:1–4), и *narration* (необходимую предварительную информацию; Евр 1:5–2:18), и *propositio* (основной тезис, утверждение, которое автор стремится доказать; Евр 2:17–18), затем — *argumentatio* с *probatio* и *refutatio* (аргументацию с обоснованиями и опровержениями противного; Евр 3:1–12:29), *peroratio* (заключение; Евр 13:1–21) и *postscriptum* (постскриптум; Евр 13:22–25): казалось бы, все это ясно указывает, что перед нами — жанр «увещания» или убеждения.

Однако сложно отнести Евр к какому-то специфическому типу античной риторики. Риторика «увещания» убеждает слушателей сделать наиболее благоразумный выбор или отказаться от неблагоприятных действий. Этот тип риторики согласуется с серьезным пастырско-педагогическим характером большей части послания. Однако существует и другой жанр — энциклитическая риторика, задача которой — не убедить слушателей в необходимости принять какое-то *новое* решение, а закрепить уже принятые ими взгляды и убеждения. Ее тон более суров и наставителен, поскольку здесь речь идет о верности уже принятому решению: несомненно, это определение более подходит к Посланию к Евреям, особенно к тем его эпизодам, где автор убеждает аудиторию не оставлять надежды на Бога, обещающего верным Своим неизменную верность (ср. Евр 3:6, 14; 10:23, 35–39; 11:11).

Ни один из исследователей пока что не предложил структурного анализа проповеди, позволяющего четко отнести ее к тому или иному типу риторических произведений, известных нам по греко-римским руко-

водствам. Очевидно, Евр представляет собой своего рода риторический гибрид. Отдельные риторические приемы в нем традиционны и легко опознаваемы, однако структура в целом хуже поддается определению. Автор письма (как и Павел или Филон) не чувствует себя связанным риторическими канонами; он свободно адаптирует правила жанра к своим целям.

5.5. Дискурсивный анализ. Будучи письменным произведением, Евр подлежит дискурсивному или текстуально-лингвистическому анализу. Дискурсивный анализ как методика библиистики пока недостаточно разработана. Этот анализ рассматривает внутритекстовые семантические связи и взаимоотношения текстуальных единиц: основная его задача — вычленение абзацев как «строительных блоков» текста. Дискурсивный анализ основан на предположении, что ключ к пониманию текста в его целостности следует искать не в мелких семантических единицах (таких, как слова, фразы или предложения), а в абзацах. Именно абзацы, по мнению создателей этого метода, выполняют разнообразные семантические функции, организующие развитие текста.

В основе дискурсивного анализа лежит предположение, что письменный текст является, по сути, размышлением автора над определенной темой. Эта тема выражается лингвистическими средствами (лексическими, грамматическими, стилистическими), придающими структуру и значение абзацам текста. Чтобы понять, каким именно образом автор развивает свою тему, мы должны проанализировать лексический, синтаксический и риторический уровни текста. Дискурсивный анализ выявляет маркировку параграфов и подчиненных дискурсов (т.е. отдельных единиц текста, имеющих начало и конец) в процессе развития основного дискурса.

Дискурсивный анализ Евр показывает структуру, которую можно в общих чертах описать следующим образом:

- Введение в тему (Евр 1:1-4)
- Дискурс 1 (Евр 1:5-4:13)
- Дискурс 2 (Евр 4:14-10:18)
- Кульминация (дискурс 3, Евр 10:19-13:19)
- Заключение (Евр 13:20-21)
- Финал (Евр 13:22-25)

Согласно этому анализу, мы находим в послании три подчиненных дискурса, следующие друг за другом и обрамленные введением и заключением. Формальное окончание проповеди семантически не связано с тематическим развитием текста (Lane, LXXX-LXXXIV, Vanhoey).

Необходимо подчеркнуть, что дискурсивный анализ представляет собой чисто лингвистический подход, принимающий во внимание такие факторы, как литературные приемы, жанровые маркировки, семантическую связь между отдельными разделами текста, функциональную роль подразделов и развитие темы. Он не рассматривает социальные и исторические факторы, способные повлиять на структуру текста. Однако дискурсивный анализ внес большой вклад в изучение

Евр, продемонстрировав способы, с помощью которых автор связывает текст воедино.

6. Композиционные приемы

Литературная структура Евр сложна и трудноопределима. Само количество и разнообразие мнений на эту тему ясно свидетельствует о сложности и искусности построения текста. Однако сам поиск структуры вполне законен: предположение о том, что текст письма организован определенным образом с помощью определенных вербальных «ключей», не только разумно, но и подтверждается на практике (Lane, LXXX-XCVIII).

Стремясь разграничить друг от друга разделы текста, автор письма использует разнообразные литературные приемы. Основные вербальные «ключи», используемые в Послании к Евреям, можно охарактеризовать следующим образом:

1) Объявление о предмете рассуждения. Автор заранее сообщает читателям, о чем сейчас пойдет речь. Например, в Евр 2:17 Иисус определяется как «милостивый и верный первосвященник перед Богом». Далее это определение развивается в обратном порядке: в Евр 3:1-5:10 автор описывает Иисуса сначала как «верного» (Евр 3:1-4:13), затем как «милостивого» (Евр 4:14-5:10).

2) Переходные «ключевые» слова. Ключевые слова — прием, разработанный в античной риторике с целью создания связи между двумя разделами текста. Ключевое слово, прозвучавшее в конце предыдущего раздела, повторяется в начале последующего, формально обозначая переход от одного раздела к другому (напр., слово «ангелы» в Евр 1:4/5 соединяет разделы Евр 1:1-4 и Евр 1:5-14).

3) Смена жанра. На протяжении письма экспозиции неоднократно чередуются с увещаниями.

4) Характерная лексика. Концентрация определенных терминов в том или ином разделе текста зачастую служит структурным целям. Так, например, термин «ангелы» в Евр 1:5-2:16 встречается одиннадцать раз, а вне этого раздела — всего дважды. Такая густота словоупотребления служит укреплению внутренних связей раздела.

5) *Inclusio*. Этот термин используется для обозначения «ключевых» слов или выражений, открывающих и закрывающих раздел текста. Так, например, слова «смотреть» («видеть») и «неверный» в Евр 13:12 и 13:19 маркируют этот отрывок текста как законченный раздел, являющийся комментарием на библейскую цитату Евр 3:7-11.

7. Цель и план

Цель и план Евр тесно связаны с литературной структурой произведения. Ключом к пониманию целей автора является чередование экспозиционных и паренетических разделов проповеди. Каким образом отвечают его цели эти экспозиции и увещания? Каково отношение между тезисом и его развитием, соотношение индикатива и императива в этой работе?

У нас есть серьезные причины полагать, что паренезис в Послании к Евреям занимает по сравнению с содержанием экспозиций главенствующее положение. Аргументация служит увещанию. Евр можно опреде-

лить как педагогически-ориентированную проповедь, цель которой — побудить слушателей к определенным действиям. Сам автор характеризует свою работу как паренезис или *paraclesis* (Евр 13:22, «слово увещания» — *paraklēsis*), утверждая, таким образом, что перед нами — страстный личный призыв. Библейские и богословские рассуждения автора служат его пастырским целям. Композиция письма призвана поддержать, поощрить и побудить читателей держаться своей христианской веры и отвратить их от образа действий, представляющегося автору гибельным. Автор призывает свою аудиторию к терпению и послушанию и стремится подготовить ее к грядущим испытаниям.

Основной функцией экспозиции является развитие темы. Основная функция увещания — побудить общину к определенным действиям. В увещании автор ставит под вопрос позицию и состояние читателей, в рамках концепции послушания и непослушания. Экспозиция наставляет, объясняя, как и почему послушание получает достойную награду. Экспозиция в послании становится основой увещания и, в конечном итоге, служит его задачам. Нарративные разделы в тексте не существуют сами по себе, но обеспечивают основу императивных эпизодов. В то же время увещания черпают свою убеждающую силу в развитии темы, предоставляемом нарративными разделами. Так, например, увещание в Евр 2:1-4 подкреплено демонстрацией высшего достоинства Сына Божия в Евр 1:5-14.

Как мы уже показали, цель Евр — подкрепить, поощрить и убедить членов домашней церкви мужественно ожидать возобновления гонений, помня о силах и дарах, которые подает верным Бог. План проповеди вполне отвечает этой цели. В самом начале письма мы встречаем положение об откровении Бога в Его Сыне, изложенное сильным и красочным языком (Евр 1:14). Своим трансцендентным достоинством Сын превосходит и ангелов (Евр 1:5-14), и Моисея (Евр 3:1-6). Из этого автор делает для своих читателей вывод об опасности пренебречь Доброй вестью (Евр 2:1-4) и о пагубности неверия (Евр 3:7-4:13). О первосвященнической миссии Иисуса говорится в Евр 2:17-3:1 и Евр 4:14-5:10, а также, более развернуто, в Евр 7:1-10:18. Перед нами разворачиваются три противопоставления, призванные дать представление о высшем достоинстве Иисуса как первосвященника: временное, эфемерное священство Аарона превосходит вечным служением «по чину Мелхиседека» (Евр 5:1-10, 7:1-28); священнослужение в скинии Ветхого Завета превзойдено священнослужением Иисуса в небесном святилище Нового Завета (Евр 8:1-9:28); недостаточности подзаконных жертвоприношений противопоставлена абсолютная действительность и окончательность жертвоприношения Иисуса (Евр 10:1-18).

Развитие темы первосвященничества и жертвоприношения Иисуса необходимо для паранетических предупреждений об опасности незрелости и отступничества, избежать которую можно лишь верой, терпением и надеждой (Евр 5:11-6:20; 10:19-39). Автор призывает читателей терпеть и жить согласно с эсхатологической

верой, проливающей свет на будущее (Евр 11:1-12:3). Перед ними проходят герои и героини прошлого, чья вера засвидетельствована Богом (Евр 11:1-40). Впечатает их высший пример веры и верности — Иисус (Евр 12:1-3). В пастырской и богословской кульминации проповеди (Евр 12:14-29) автор предупреждает паству о гибельности отвержения благодатного слова Божия. И в заключение (Евр 13:1-25) он призывает читателей к богоугодному и благочестивому образу жизни.

При анализе Евр необходимо обращать внимание на эти узловые моменты текста. В своем анализе (табл. 2) мы постарались показать чередование иллюстраций и паренезиса и подчеркнуть первичность паренезиса, выделив курсивом пять пассажей, предупреждающих об опасностях, которым подвергается община (Евр 2:1-4; 3:7-19; 5:11-6:12; 10: 19-39; 12:14-29). Эпизоды, перечисленные в левой колонке, показывают организацию текста вокруг этих ключевых пассажей.

8. Структурообразующая функция ветхозаветных текстов

Буквально каждая глава Евр отмечена открытой или скрытой цитатой ВЗ. Из того, как автор использует Писание, видно, что он глубоко убежден: существует преемственность между словами и делами Бога в Ветхом Завете и в Новом Завете, и это предельно важно для Израиля и Церкви. Для понимания Евр требуется хорошее владение ВЗ, ибо его автор предполагает в своих слушателях глубокое знание библейских текстов.

Внимание автора письма сосредоточено на последовательности ветхозаветных тем и фигур, призванных показать одновременно непрерывность и прерывность между периодом, предшествовавшим пришествию Христа, и временем исполнения Завета во Христе. По ходу развития темы в послании цитируется множество ветхозаветных отрывков. Их использование риторически организует и структурирует текст послания.

Автор организует свой текст в виде шести толкований на Писание, каждое из которых обрамлено увещаниями. В каждом случае он вводит ключевой библейский текст, проясняет его эсхатологическое значение и выводит из него нравственное значение для общины. Эту риторическую стратегию мы можем проследить на протяжении почти всего текста, от Евр 2:5 до Евр 13:19. Основной тезис автора — необходимость твердой и неуклонной веры в свете того факта, что первосвященническое служение Христа обеспечивает верующим обещанные «будущие блага» (Евр 9:11). В связи с этим нетрудно понять структурную организацию текста. Очевидно, что паранетические пассажи в нем группируются вокруг шести структурно организованных текстов ветхозаветных цитат (см. табл. 1).

Этот анализ ясно показывает связь увещаний в Евр 10:19-13:19 с предыдущими разделами текста. В них используется тот же риторический инструментарий, и движение проповеди приходит к своему паранетическому завершению.

Таблица 1. Шесть ветхозаветных текстов в Послании к Евреям

Раздел	Текст ВЗ	Место	Парепеза
Введение: 1:1-2:4	Катена		2:1-4
Первый пункт: 2:5-18	«Славой и честью увенчал Его»: Пс 8	2:6-8	
Второй пункт: 3:1-4:13	Израиль в пустыне: Пс 95	3:7-11	3:1-2, 12-14; 4:1, 11
Третий пункт: 4:14-7:28	«Ты священник вовек»: Пс 110	5:6	4:14-16; 5:11-6:12
Четвертый пункт: 8:1-10:31	«Новый Завет»: Иер 31	8:8-12	10:19-29
Пятый пункт: 10:32-12:2	«Верую»: Авв 2	10:37-38	10:32-36; 12:1-2
Шестой пункт: 12:3-13:19	«Не ослабеть душами вашими»: Притч 3	12:5-6	12:3-29; 13:1-19
Заключение 13:20-21			

Наши представления о развитии темы в тексте, о форме определенных сегментов текста и о переходах между этими сегментами во многом зависят от понимания структурообразующей функции ветхозаветных текстов.

Способ использования ветхозаветных текстов в Послании к Евреям показывает, что автор остается в мейнстриме иудаизма и раннего иудеохристианства. Своеобразие его интерпретации Писания обусловлено христианскими представлениями о взаимосвязи истории, эсхатологии и откровения. Однако принципы, которыми он руководствуется при подходе к ВЗ, и форма изложения, несомненно, заимствованы из практики синагогальных проповедей. Разумно предположить, что форма его проповеди представляла собой нечто хорошо знакомое и для его читателей (см. табл. 2).

Послание к Евреям напоминает о том, что ВЗ по-прежнему свидетельствует о спасительных словах и делах Божьих. Христиане должны оценивать это свидетельство в свете решения Бога дать людям новое откровение через Сына (Евр 1:1-2). Мы почитаем ВЗ не за его прошлую значимость, а за то, что он дает нам в настоящем. Для автора Евр Писание во всей его целостности остается откровением нерушимого замысла Божия об искуплении человечества.

9. Каноническое признание

В древней Церкви, как на Востоке, так и на Западе, Евр пользовалось авторитетом с древнейших времен. Однако его довольно долго не желали признавать одним из мерил церковной веры и делания. Первое свидетельство о влиянии письма на жизнь римской христианской общины мы находим в 1 Клим. Как мы уже отмечали, 1 Клим выказывает обстоятельное знание Евр. Судя по тому, как 1 Клим обращается с Евр, он признавал его авторитет. (1 Клим 9:3-4 [ср. Евр 11:5-7]; 12:1-3 [ср. Евр 11:31]; 17:1 [ср. Евр 11:37]; 19:2 [ср. Евр 12:1]; 21:9 [ср. Евр 4:12]; 27:2 [ср. Евр 6:18]; 36:1-6 [ср. Евр 1:3-13; 2:17-18; 4:15-16]; 43:1 [ср. Евр 3:2-5]).

Пастырь Ерма, апокалиптическое сочинение христианского пророка, написанное в Риме между 120 и 140 гг., также демонстрирует знакомство автора с Посланием к Евреям. *Пастырь Ерма* отражает вопросы, возникавшие в Римской церкви относительно покаяния и возможности «второго» покаяния. В период, предшествующий созданию этого сочинения, автор Евр был единственным, кто твердо заявлял об эсхатологической единственности покаяния (в крещении) и прощения. Поскольку Послание имело хождение в римской христианской общине, можно предположить, что его автор был учителем автора *Пастыря Ерма*, и из него последний как раз и почерпнул учение о единственности покаяния. Своё учение о втором покаянии автор рассматриваемого текста развивает, формально признавая авторитет Евр, но на деле резко ему противореча (*Пастырь Ерма* Видения 2.2.4-5). (Можно указать и на другие пассажи *Пастыря Ерма*, показывающие знакомство с Посланием к Евреям: Видения 2.2.7 [ср. Евр 11:33]; Видения 2.3.2 [ср. Евр 3:13]; Видения 3.7.2 [ср. Евр 3:13]; Видения 4.2.4; Подобия 9.13.7 [ср. Евр 11:33]; Подобия 9.22 [ср. Евр 10:19-20]).

Иустин Мученик, очевидно, знаком с Посланием к Евреям (Иуст. 1 Ап 12.9 [ср. Евр 3:1]; Он же Диал. 13.1 [ср. Евр 9:13-14]; 19:3 [ср. Евр 11:5]; 19.4 [ср. Евр 5:6; 6:20; 7:1-2]; 46.3; 56.1 [ср. Евр 3:5]; 67.9 [ср. Евр 12:21]; 96.1 [ср. Евр 7:17, 24]; 113.5 [ср. Евр 5:6, 10]; 121.2 [ср. Евр 4:12-13]). Также было оно известно и Иринею (Евсевий ЦИ 5.26.3), Гаю Римскому (ок. 200, Евсевий ЦИ 6.20.2) и Ипполиту (*Refutatio omnium haeresium* / Опровержение всех ересей) 6.30.9; характерно, что никто из них не считал его автором апостола Павла.

Отсутствие Евр в каноне Маркиона (Тертуллиан *Adversus Marcionem* 5) вполне объясняется его отношением к Ветхому Завету и вообще еврейскому образу мышления. Канон Муратори, датируемый последней четвертью II столетия и содержащий список документов, пользовавшихся авторитетом в Римской церкви, о Послании к Евреям не упоминает. В III и первой половине IV в. на Западе Евр цитируется лишь изредка.

Некоторые церковные лидеры Запады подвергали авторитет Евр сомнению — главным образом из-за проблемы с его авторством. К концу II — началу III столетия письмо было окончательно исключено из списка творений апостола Павла. Для Западной церкви голос автора письма умолк. Даже в IV в., когда его

Таблица 2. Анализ Евр: первичность паренеза

	<i>Иллюстрация</i>	<i>Паренеза</i>
1:1-2:18	I. Откровение Бога через Сына	
1:1-4	A. Бог являет Свое последнее Слово через Сына	
1:5-14	B. Трансцендентное достоинство Сына	
2:1-4		C. <i>Первое предупреждение:</i> гибель тех, кто не слушает Слова, принесенного Сыном
2:5-9	D. Унижение и слава Сына	
2:10-18	E. Общность Сына с человечеством	
3:1-5:10	II. Первосвященническое достоинство Сына	
3:1-6		A. Иисус был верен Богу, помазанному Его
3:7-19		B. <i>Второе предупреждение:</i> гибель тех, кто отказывается верить слову Бога
4:1-14		C. Призыв войти в покой Божий, в празднование субботы народа Божьего
4:15-5:10	D. Первосвященник достоин нашей веры, поскольку Он — страдавший за нас Сын Божий	
5:11-10:39	III. Первосвященническое служение сына	
5:11-6:12		A. <i>Третье предупреждение:</i> гибель духовно незрелых
6:13-20	B. Основа для веры и твердости	
7:1-10	C. Мелхиседек, царь и священник	
7:11-28	D. Иисус, Священник «по чину Мелхиседекову»	
8:1-13	E. Святилище и Завет	
9:1-10	F. Необходимость Нового Завета	
9:11-28	G. Очищение кровью Христовой	
10:1-18	H. Жертвоприношение Иисуса за грехи всех, его личный и неповторимый характер	
10:19-39		I. <i>Четвертое предупреждение:</i> гибель тех, кто неверен Христу
11:1-12:13	IV. Верность Богу проявляется через терпение и веру	
11:1-40	A. Победы веры и терпения:	
11:1-7	1. В допотопную эпоху	
11:8-22	2. В эпоху патриархов	
11:23-31	3. В эпоху Моисея	
11:32-40	4. В последующее время	
12:1-13		B. Необходимость терпения
12:14-13:25	V. Жизнь христиан во враждебном окружении	
12:14-29		A. <i>Последнее предупреждение:</i> гибель отвергающих благодать Божью
13:1-25		B. Необходимость достойного служения Богу в общине

авторитет был формально признан, а текст включен в канон Священного Писания, свидетельств о каком-либо его влиянии на жизнь, мышление и богослужение Западной церкви у нас почти нет.

На Востоке ранние александрийские отцы и Восточная церковь в целом, по-видимому, признавали авторитет Евр и считали его автором ап. Павла. Возможно, именно на Востоке впервые появилось название «К Евреям». Это письмо известно Паптену (около 180 г.) и Клименту Александрийскому (около 200 г.) (Евсевий *ЦИ* 6.14.1-4). Паптен, Климент Александрийский и Ориген (Евсевий *ЦИ* 6.14.1-4; 6.25.11-14) признают включение Евр в собрание Павловых посланий и чувствуют необходимость как-то обосновать это решение. Аргументы, выдвигаемые Климентом и Оригеном в защиту авторства Павла, свидетельствуют о признании и уважении, которым пользовалось письмо на Востоке в конце II века.

Позднее, в IV в., под влиянием западных отцов, проживших на Востоке, между Востоком и Западом было решено считать Евр принадлежащим ап. Павлу (см. Иларий из Пуатье *De Trinitate* 4.11). Иероним знал о различных мнениях касательно Евр. Сам он, хотя и цитировал письмо с осторожностью, не подвергал сомнению его авторитет и его место в новозаветном каноне (Иероним *De viris illustribus* 5; *Epistolae* 58.8; 129.3). Августин признает его авторитет и называет Евр в числе посланий ап. Павла (Августин *Doctrina Christiana* 2.8; *De Civitate Dei* 16.22).

10. Заключительные замечания

Авторитет этого текста, очевидно, в конечном счете определила его «действенность» (т.е. способность влиять на читателей и изменять их к лучшему). Евр сохранился и вошло в канон, потому что духовные руководители Церкви использовали его — и достигали положительных результатов. Церковь стремилась к действию, к благочестию, к живой вере и духовной полезности: Евр как нельзя лучше отвечало этим задачам.

Авторитет, который получило это послание в древнехристианский период, ясно показывает, что перед нами — не просто письмо встревоженного пастыря к своей пастве, актуальное лишь для конкретных людей и конкретных обстоятельств. Скорее, эти конкретные обстоятельства стали для автора лишь поводом к написанию глубокого и смелого богословского труда. Более того, Евр стала ответом на откровение. Слово Божье, обращенное к Церкви, встречается в нем с жестокими реалиями жизни христиан, окруженных нехристианским миром. В новозаветном каноне Евр — свидетельство эсхатологического характера искусовых деяний Божьих во Иисусе Христе и необходимости для нас хранить Ему непоколебимую верность.

Канонический статус письма отражает и подтверждает его нормативность. Этот текст стал универсальным, зажил собственной жизнью, начал применяться к самым различным ситуациям, порой весьма отличным от первоначальной. Авторитет Евр в качестве правила веры был признан, когда община верующих начала ис-

пользовать этот текст как руководство, ведущее общину к святости, «без которой никто не увидит Владыки» (Евр 12:14).

Со временем Евр получило репутацию «жесткого» и далекого от мира, в котором мы живем. В самом деле, это послание являет собой призыв к полной определенности и ничем не замутненной верности Богу. Но эти «жесткие» требования являются в нем ответами на трудные вопросы, которые ставит перед нами жизнь. Его изображение Бога — живого Бога, творящего мир, говорящего с людьми, заключающего с ними заветы, Бога любящего и верного — призвано вдохнуть новую жизнь в христиан, утомленных и измученных постоянными тревогами, вызванными враждебным окружением. Это послание обращено к христианам, изнемогающим под бременем скорбей, растерянным и готовым отступить перед лицом опасности. Одним словом, это послание — именно то, в чем так нуждается сегодня Церковь.

См. также Богослужение; Иудеохристианство; Завет, Новый Завет; Риторика; Смерть Христа; Христология; Церковь.

Библиография. *Комментарии:* H. W. Attridge, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1989); S. Bénétreau, *L'épître aux Hébreux* (2 vols.; CEB 10; Vaux-sur-Seine: ÉDIFAC, 1989, 1990); H. Braun, *An die Hebräer* (HNT; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984); F. E. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (rev. ed.; NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); G. W. Buchanan, *To the Hebrews* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1972); P. Ellingworth, *Commentary on Hebrews: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1993); H. Feld, *Der Hebräerbrief* (BF; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985); E. Grässer, *An die Hebräer* (2 vols.; EKK; Zürich: Benzinger, 1990, 1993); D. A. Hagner, *Hebrews* (NIBC; Peabody, MA: Hendrickson, 1990); H. Hegermann, *Der Brief an die Hebräer* (THKNT; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988); P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); S. J. Kistemaker, *Exposition of the Epistle to the Hebrews* (NTCom; Grand Rapids: Baker, 1984); W. L. Lane, *Hebrews* (2 vols.; WBC; Dallas: Word, 1991); O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (MeyerK; 13th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975); J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1924); V. C. Pfitzner, *Hebrews* (ANTC; Nashville: Abingdon, 1997); E. Rignebach, *Der Brief an die Hebräer* (Wuppertal: Brockhaus, 1987); C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux: Traduction, notes critique, commentaire* (SB; Paris: Gabalda, 1977); A. Sirobel, *Der Brief an die Hebräer* (NTD; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975); H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (MeyerK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991). *Исследования:* K. Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbrief im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTAbh 29; Münster: Aschendorff, 1996); A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews: The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives* (St. Meinrad, IN: Grail, 1960); M. R. D'Angelo, *Moses in the*

Letter to the Hebrews (SBLDS 42; Missoula, MT: Scholars Press, 1979); D. A. DeSilva, *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBLDS 152; Atlanta: Scholars Press, 1995); J. Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews* (SNTSMS 75; Cambridge: Cambridge University Press, 1992); L. Dussaut, *Synapse structurelle de l'Épître aux Hébreux: Approche d'analyse structurelle* (Paris: Desclée, 1981); F. V. Filson, «Yesterday»: A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13 (SBT 2/4; London: SCM, 1967); E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburg: Elwert, 1965); idem, «Der Hebräerbrief 1938-1963», *TRu* 30 (1964) 138-236; G. H. Guthrie, *The Structure of Hebrews: A Text Linguistic Analysis* (NovTSup 73; Leiden: E. J. Brill, 1994); D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18; Nashville: Abingdon, 1973); G. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation* (SNTSMS 36; Cambridge: Cambridge University Press, 1979); L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought* (SNTSMS 65; Cambridge: Cambridge University Press, 1990); M. E. Isaacs, *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 73; Sheffield: JSOT, 1992); E. Käsemann, *The Wandering People of God* (Minneapolis: Augsburg, 1984); W. L. Lane, «Hebrews as Pastoral Response» in *The Newell Lectures* (Anderson, IN: Warner, 1996) 3:91-201; S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSup 44; Sheffield: JSOT, 1990); D. F. Leschert, *Hermeneutical Foundations of Hebrews: A Study in the Validity of the Epistle's Interpretation of Some Core Citations from the Psalms* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1994); B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1991); W. R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (WMANT 53; Neukirchen/Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981); J. C. McCullough, «Hebrews in Recent Scholarship», *IBS* 16 (1994) 66-86, 108-20; G. Mora, *La Carta a los Hebreos como Escrito Pastoral* (Barcelona: Herder, 1974); L. L. Neeley, «A Discourse Analysis of Hebrews», *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics* 3.4 (1987) 1-146; D. G. Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the «Epistle to the Hebrews»* (SNTSMS 47; Cambridge: Cambridge University Press, 1982); D. J. Pursiful, *The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1993); M. Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefes: Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser* (WUNT 14; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987); J. M. Scholer, *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 49; Sheffield: JSOT, 1991); J. Swetnam, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (AnBib 94; Rome: Biblical Institute Press, 1981); K. J. Thomas, «The Old Testament Citations in Hebrews», *NTS* 11 (1964-65) 303-25; J. W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews* (CBQMS 13; Washington, D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 1981); H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie* (FRLANT 47; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955); A. Trotter, *Interpreting the Book of Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1997); W. G.

Uebelacker, *Der Hebräerbrief als Appel: Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum* (Hebr 1-2 und 13:22-25) (CBNTS 21; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1989); A. Vanhoye, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews* (Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1989); idem, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (StudNeot 1; 2d ed.; Paris and Bruges: Desclée de Brouwer, 1976); R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (ALGHJ 4; Leiden: E. J. Brill, 1970); H. Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redeaktion im Hebräerbrief* (BBB 47; Cologne and Bonn: Hanstein, 1977).

W. L. Lane

ЕФЕСЯНАМ, ПОСЛАНИЕ К

Среди писем, приписываемых апостолу Павлу, Еф является уникальным. Торжественный богослужебный язык этого сочинения, богословские глубина и универсальность, а также множество практических наставлений привели к тому, что многие христиане, включая Жапа Кальвина, сделали его своей любимой новозаветной книгой. Письмо сосредоточено на вопросе о природе Церкви и на живой связи пренесенного Христа с Церковью, что делает письмо текстом, важным и в теоретическом и в практическом плане для Церкви сегодняшней.

1. Стиль и композиция.
2. Авторство.
3. Взаимосвязь с Посланием к Колоссянам.
4. Послание к Ефессянам в контексте истории религий.
5. Адресат.
6. Обстоятельства и цель написания.
7. Основные темы письма.

1. Стиль и композиция

Автор использовал при составлении этого письма возвышенный стиль, что показывает его серьезное и почтительное отношение к обсуждаемой в тексте теме. Он, несомненно, во многом придерживается верований ранней Церкви, что проявляется в применении традиционных средств: гимнов, вероучительных формул, литургического материала, кодексов домашней этики, регулирующих жизнь общины. Однако автор не просто довольствуется тем, что вновь подтверждает тот факт, что Церковь уже исповедует; он — самобытный мыслитель, способствующий углублению у читателя представления о Христе, Церкви и эсхатологии.

Первая часть Еф известна своей возвышенной и вдохновенной манерой выражения. Здесь автор пользуется языком богослужения, молитвы и славословия. Послание начинается с изящно составленного благословения (*berakah*), восхваляющего Бога за то, что он избрал и искупил свой народ (Еф 1:3-14). Этот раздел состоит из одного предложения и изобилует при-

частиями, предложными фразами и относительными придаточными предложениями; как своего рода рефрен повторяется здесь фраза «для похвалы славы Своей». Обладая по-настоящему поэтической формой, текст полон синонимов, призванных сосредоточить внимание на основных концептах раздела — на премудрости, могуществе и воле Бога. Эти поэтические особенности дают некоторым ученым основание считать данный раздел раннехристианским гимном (см. Lincoln, 10-19). Однако большинство ученых склоняются к тому, чтобы рассматривать его как авторскую, «составленную по случаю композицию, хвалебный пассаж, организованный в форме художественно-ритмичной прозы» (Schlier, цит. по: Schnackenburg, 46). Стиль — характерно иудейский и имеет много общего с гимнами Рукописей Мертвого моря. Переход от множественного числа первого лица («мы») ко множественному числу второго лица («вы») в Еф 1:13 вызывает среди интерпретаторов много споров по поводу преднамеренного противопоставления христиан из евреев («мы») и христиан из язычников («вы») (напр., Martin, Bruce, Robinson, Bart). Поскольку обсуждение взаимоотношений между евреями и язычниками не выявляется в качестве главной темы вплоть до Еф 2:11, то было бы правильнее рассматривать «мы» как относящееся ко всем верующим, а «вы» — конкретно к читателям (напр., Schnackenburg, Lincoln).

Послание содержит также две молитвы (Еф 1:15-23; 3:14-21). Первая молитва состоит из вступительного благодарения, молитвенного ходатайства и отступления, восхваляющего всемогущество Бога, воскресившего Иисуса из мертвых. Поэтический язык, используемый в этом восхвалении Божьей силы, проявляющейся в воскресении (Еф 1:20-23), дает некоторым интерпретаторам основание считать его процитированным гимном, но он, скорее, отражает поэтический стиль автора, возможно, находящийся под влиянием более ранних вероучительных формулировок (Lincoln, Schnackenburg). Вторая молитва начинается в Еф 3:1, но прерывается отступлением, касающимся апостольской миссии Павла к язычникам (Еф 3:2-13), — тема чрезвычайно важная для читателей, по-преимуществу вышедших из язычников. Молитва состоит из одного длинного предложения, но сосредоточена вокруг двух прошений, сведенных затем в одно краткое. Молитва повторяет и развивает некоторые из тем первой молитвы (например, тем о всемогуществе Бога, о Духе). Страстный язык молитвы прямо переходит в славословие (Еф 3:20-21), восхваляющее Бога за Его всемогущество, которое определяет жизнь верующих в Него.

Первая часть письма далека от сдержанного стиля богословского трактата. Она пронизана чувствами хвалы и преклонения перед всемогущим Богом, который любит свои создания и отзывается на их молибы. Автор пишет, переполненный чувствами, и ждет адекватной реакции от своих читателей, что могли бы выразиться в восхвалении, поклонении и молитве, прежде всего, в рамках богослужения общины.

Наиболее вероятное цитирование раннехристианского гимна содержится в Еф 5:14, куда оно вводится

посредством специальной формулировки, обычно не используемой при цитировании фрагментов ВЗ (*dio legei*; Еф 4:8, где посредством ее вводится цитата из ВЗ). Как считает большинство ученых, изначально этот гимн был составлен и исполнялся во время крещения (напр., Lincoln, Martin), но такая точка зрения носит несколько умозрительный характер. Еще один возможный фрагмент из гимна появляется в Еф 2:14-18, хотя такое отождествление оспаривает П. Штульмахер, считающий его христианским переложением Ис 57:19. Формальные характеристики отрывка — необычные для остального текста Еф слова, использование причастий, предельная сосредоточенность на христологии, соответствие характерных особенностей, стиль «мы», прерывающий стиль «вы» привели большинство ученых к заключению, что это действительно гимн (Lincoln, Martin, Bart). Таким образом, оказывается, что увещивание автора «назидать самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными» (Еф 5:19) имеет образцом для подражания факт использования им самим в письме материала из гимна. В начале своего обращения к общине во второй части письма автор частично основывает свои призывы на верованиях ранней Церкви: «есть одно тело и один Дух...один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех» (Еф 4:4-6). Очевидно, он хочет напомнить этим верующим об их общей вере, служащей печальной ступенью в деле укрепления единства между церквями.

При составлении письма автор также пользуется литературной формой, которую ученые обычно идентифицируют как домашний кодекс поведения членов общины (Еф 5:21-6:9). Такая форма служила автору средством для наставлений относительно взаимоотношений в общине: мужа и жены, родителей и детей, господ и рабов. Этот отрывок, а также Кол 3:18-4:1, по-видимому, представляют собой первые адаптации этой формы из эллинистического иудаизма для регламентации взаимоотношений в христианской общине. Здесь использование этой формы существенно отличается от того, как она была применена в Письме к Колоссянам, особенно в пространным описании взаимоотношений между мужем и женой, смоделированных по образцу взаимоотношений Христа и Церкви.

Хотя в Еф немного цитат из ВЗ (есть только четыре явных циты), налицо множество аллюзий, что видно из зависимости автора от фразеологии, терминологии и концепций ВЗ. В одной цитате из ВЗ (Еф 4:8) автор использует Пс 67:19 в качестве вступления к обсуждению того, как воскресший Христос распределяет в Церкви различные служения и дары. По-видимому, способ цитирования в Еф соответствует раввинской традиции, сохраненной в более позднем арамейском переводе, согласно с пониманием которой победоносный царь, скорее, «наделяет» людей дарами, нежели «принимает» их (так в LXX и MT; см. Bruce, 340-43). Это также указывает на знание автором раввинских методов экзегезы, поскольку далее (Еф 4:9-10) он объясняет значение текста посредством применения методики *midrash peshet*. Раздел духовного наставления в Еф

5:15-18 выявляет зависимость автора от ветхозаветной традиции премудрости. Обращение к таким образам и понятиям, как Храм, искушение, Божье избрание, надежда, милосердие, обещание, мудрость. Отец, сыновья человеческие, плем спасения и многие другие, указывает на то, как глубоко автор погружен в ВЗ и как язык ВЗ повлиял на его собственное сочинение.

Применение риторической критики в отношении документов НЗ все еще находится в стадии становления, поэтому еще так мало было написано о Еф с этой точки зрения. Заслуживающим внимания начинанием можно назвать комментарий к Еф А. Т. Линкольна, в котором делаются попытки понять риторическую цель идей и рассуждений письма. Он приходит к выводу, что автор сочетает эпидейктический и совещательный риторические жанры (Lincoln, xli-xlii).

При всем разнообразии литературных форм, традиций и источников Еф далеко от бытового стиля обыкновенного письма времен античности (см. Письмо, Формы писем). Тогда как лучше всего охарактеризовать Еф? Правильно было бы назвать его письмом?

Э. Кеземан (RGG) характеризует его как «богословский трактат», просто облеченный в форму письма. Г. Шлиер называет его «речью мудрости», сосредоточенной на роли Христа как персонифицированной премудрости (Schlier, 21; см. также Bruce, 246, который, однако, видит в нем также и письмо). Дж. Гнилка (Gnilka, 33) квалифицирует его как «богослужебную проповедь», облеченную в форму письма. Позднее Линкольн аналогично характеризует его как «письменный эквивалент наставления или проповеди» (Lincoln, xxxix). Тем не менее он считает его письмом, адаптированной Павловой формой письма.

Поскольку Еф сохраняет многие традиции Павловой оформления писем, то, возможно, было бы самым правильным охарактеризовать его как письмо. Язык, литературные и риторические формы и традиции, применяемые в письме, позволяют нам проникнуть в самую суть забот и стремлений автора, обращающегося к читателям. Точный характер содержания и построения необходимо объяснить окружением и задачами автора, а также его хорошим пониманием нужд читателей.

2. Авторство

Мнения ученых относительно авторства Еф разделились, причем большинство ученых сегодня, по-видимому, склоняются к тому, чтобы признать неаутентичность письма. Такая ситуация несколько обескураживает, поскольку немало ученых оценивают Еф как «венец» богословия апостола Павла (например, Dodd, Robinson). Напротив, У. Г. Кюммель смог заявить: «Богословие Еф делает стремление отстоять авторство Павла для этого письма абсолютно безнадежным» (Kümmel, 360).

Авторство апостола Павла в отношении Еф не оспаривалось вплоть до конца XVIII в. и начала XIX в. Однако открытое отрицание его подлинности Ф. Х. Бауром и его последователями оказало крупнейшее

влияние на последующее развитие подходов и оценок ученых. До этого времени Еф всеми без исключения считалось написанным апостолом Павлом. Уже у Игнатия (начало II в.) письмо упоминается как вышедшее из-под пера апостола.

До самого недавнего времени британские и американские евангелические исследователи единодушно отстаивали авторство Павла. Теперь же некоторые из них убеждены, что характерные особенности письма несовместимы с тезисом об авторстве Павла. Линкольн, например, высказывает такое суждение: «Напротив, все указывает на довольно позднего последователя Павла, который использует Послание к Колоссянам как основу для собственной новой интерпретации наставлений апостола» (Lincoln, lxvii). Аналогично Р. П. Мартин утверждает, что автором был какой-то известный ученик и собеседник Павла, который опубликовал это письмо от имени апостола либо во время его последнего заключения, либо (что более вероятно) после его смерти. (Martin, 4). В одной из более ранних своих работ Мартин высказывал предположение, что этим человеком мог быть Лука. Аргументы против авторства Павла были усилены по трем пунктам.

2.1. Язык и стиль. Количество слов в Послании к Ефессянам, которые не встречаются в других Павловых письмах, сравнительно немного. Этот факт говорит в пользу авторства Павла. Критика основывается больше на наблюдении, состоящем в том, что многие из этих уникальных терминов встречаются у апостольских отцов (в русскоязычной традиции — мужей апостольских. — *Прим. пер.*), что обнаруживает в письме дух постапостольской эпохи. Однако, поскольку большинство ученых признают, что отцы ранней Церкви, такие, например, как Климент, знали о Еф и пользовались им, то необходимо более серьезно рассмотреть возможность влияния лексики Еф на этих авторов.

Стиль письма, проявляющийся в Еф, — это огромный камень преткновения в вопросе о подлинности. Его часто характеризуют, как плеонастический, т.е. проявляющийся в многократном использовании предложных фраз, обилии причастий, большом количестве относительных придаточных предложений, последовательностей из нескольких слов и фраз, стоящих в родительном падеже и развернутых предложений. Р. Шнакенбург говорит, что «у Павла едва ли есть что-либо похожее» (Schnackenburg, 26). Однако часто замечают, что этот неповторимый стиль преобладает в первой части письма. Именно здесь автор намеренно пользуется возвышенным стилем благословения, хвалы, молитвы и доксологии. Очевидно, что он также обильно применяет традиционный материал. Эта часть письма не состоит из простого прозаического изложения, аргументации или наставлений, что обычно характеризует Павловы послания. Тем не менее такие отрывки, как Рим 8:38-39 и 11:33-36, показывают, что Павел мог писать возвышенным стилем, аналогичным тому, который мы встречаем в кумранских гимнах. Не следует недооценивать находчивости Павла в самовыражении.

2.2. Богословие. Многие ученые утверждают, что между Еф и восемью признанными за аутентичные письмами существуют значительные богословские расхождения. Споры обычно концентрируются на космическом измерении христологии, осуществленной эсхатологии и явно более разработанной, по сравнению с несомненными Павловыми письмами экклезиологии письма. Ученые, отрицающие авторство Павла, утверждают, что это не просто признак развития богословского сознания самого Павла, а полностью изменившееся мировоззрение, выявляющее позднюю стадию богословских размышлений (см. Schnackenburg, 26-28; Lincoln, lxii-lxv).

Нет сомнений касательно развития в Еф космического аспекта христологии и усиления упора на осуществленную эсхатологию. Но этот акцент мог быть подсказан побуждением автора укрепить и ободрить читателей в их борьбе с начальствами и властями (Arnold, 124-29, 145-58, 171). Доктрина письма по двум этим темам не означает разрыв с учением апостола, а является логическим продолжением его размышлений. Линкольн сделал многое, чтобы доказать, что Еф не свободно от футуристической эсхатологии, на что время от времени указывалось ранее и другими исследователями (см. Lincoln, lxxxix-xc).

Считается, что многие аспекты экклезиологии диссонируют с учением Павла и отражают более поздние представления: применение слова «церковь» (*ekklesia*) не к местной общине, восприятие Христа в качестве «головы» Церкви, упоминание об апостолах и проповедниках как о «святых» и как об основе Церкви и т.п. Многие интерпретаторы полагают, что автор письма ретроспективно оценивает самые первые годы становления Церкви, подчеркивая роль Павла как гаранта апостольской традиции и основываясь на его эсхатологических воззрениях (см. Schnackenburg, 28).

Однако каждой из этих особенностей можно дать вполне убедительное объяснение, основываясь на жизненных обстоятельствах самого апостола. (1) Если письмо распространялось среди сообщества общин (что вполне вероятно), то для автора было бы вполне естественно использовать слово «церковь» в более широком смысле. (2) Христос как «голова» церкви — это явное развитие более раннего использования Павлом метафоры тела Христова, и нет ничего невозможного в том, что мысль Павла развивалась именно в этом направлении. Нужды колосской церкви с самого начала побуждали к такому развитию, и Павел мог позднее размышлять над этим, стремясь принести пользу читателям из Ефеса. (3) Описание апостолов и проповедников как «святых» (*hagios*, Еф 3:5) необязательно указывает на время, когда им стали воздавать чрезвычайное почитание. «Святые» (*hagioi*) — это слово, которым апостол Павел обычно называл верующих. Оно использовалось для обозначения кого-то или чего-то, отделенного для религиозных целей и посвященного Богу (см. Abbott, 82). (4) Несмотря на то, что апостолы и проповедники заложили основание Церкви, свидетелями о жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа, они не представ-

ляются уже ушедшими из жизни. Воскресший Христос продолжает действовать через них в Церкви (Еф 4:11-12). Они являются основоположниками и лидерами в динамично развивающемся церковном сообществе.

В целом, следует уделить больше внимания вопросу выявления реальной исторической ситуации, характерной для времени написания письма в Малой Азии начала 60-х годов, прежде чем делать более смелые допущения, касающиеся различных сторон жизни к концу I в., якобы отраженных в тексте. Кроме того, вовсе небезосновательно предположить, что Павел мог сам развить свои собственные идеи при определенных жизненных обстоятельствах, а ситуация, в которой жили его читатели могла побудить его к этому. Недавно Д. А. Карсон, Д. Му и Л. Моррис отметили: «Что для одного — невозможно, для другого — совершенно естественно. Особенно это относится к могучему и находчивому уму апостола Павла» (Carson, Moo and Morris, 307).

2.3. Использование Послания к Колоссянам в ранней Церкви. Ученые, занимающие противоположные позиции по отношению к этому вопросу, сходятся во мнении касательно сходства лексики, фразеологии и образов Еф и Послания к Колоссянам. В настоящее время многие исследователи утверждают, что между двумя этими письмами существует формальная взаимосвязь, выраженная в одностороннем литературном заимствовании. Однозначный характер заимствования и предполагаемые изменения в мышлении автора Послания к Колоссянам рассматриваются некоторыми учеными как несомненное указание на то, что авторство не связано с именем апостола Павла. Более подробно характер этой взаимосвязи будет рассмотрен ниже.

Поскольку каждому из этих возражений, касающихся подлинности Еф, можно дать обоснованное объяснение, весы склоняются в пользу того, что письмо действительно представляет собой то, на что претендует в заглавии, а именно — письмом апостола Павла; это становится более убедительным, когда учитываются два других фактора.

2.3.1. Традиция. В. Г. Кюммель отмечает, вынужденно признавая, что «Еф чрезвычайно широко засвидетельствовано в ранней Церкви» (Kümmel, 357). Очевидно, оно использовалось как письмо апостола Павла многими апостольскими отцами, включая Климента Римского, Игнатия, Ерма и Поликарпа. Оно приводится как Павлово письмо в древнейших канонах, а именно — в Каноне Маркиона (140 г.) и Каноне Муратори (180 г.). Многие писатели-гностики цитируют его как собственные слова апостола Павла. Еще одно доказательство, которое до сих пор не приводилось в дебатах, это то, что Еф цитируется как принадлежащее перу апостола Павла в некоторых документах Наг-Хаммади (в трактатах, которые были написаны не позднее II в.). Например, Еф 6:12 цитируется в трактате *Ипостась архангелов* как высказывание «великого апостола» (2.86.20-25). Тот же стих цитируется в *Экзегезе души* (2.6.131) как слова, относящиеся к Павлу.

2.3.2. Автобиографическая информация. Помимо содержания в письме обращения, которое провозглашает

Павла автором письма (Еф 1:1), Еф включает значительный объем данных, представленных читателям от лица апостола. Наиболее значительным является размышление о его разумении тайны (Еф 3:2-6) и о характере его апостольских обязанностей (Еф 3:7-13). Слова, приводимые от первого лица, распространяются также и на молитвы, например: «...я, Павел, узник Иисуса Христа, [молюсь] за вас язычников» (Еф 3:1, см. также Еф 1:16; 3:14), и на его призыв к общине («...я, узник в Иосуде» [Еф 4:1]). Павел также особенно просит, чтобы читатели молились за него (Еф 6:19-20) и заканчивает письмо замечаниями о роли Тихика, где обращается к пастве с помощью выражений, которые местами дословно совпадают с текстом Послания к Колоссянам (Еф 6:21-22).

Те, кто выступают в защиту псевдонимности Еф, по-разному толкуют автобиографический материал. Д. Г. Мид утверждает, что псевдонимия в литературе свойственна не только ранним христианам, а представляла собой широко распространенное явление в античности. Он заявляет, что автор Еф, искренний последователь Павла, составил его от имени апостола, пытаясь сберечь наследие Павла в церквях Малой Азии после кончины великого апостола. По мнению Мида, выступая от имени Павла, автор смог «актуализировать в тот момент апостольскую доктрину и предание о жизни апостола» (Meade, 139-61). Псевдонимия, утверждает он, — это «главным образом средство апелляции к авторитетной традиции, а не указание на происхождение текста» (161). Линкольн разделяет тезис Мида и делает попытку экзегетически обосновать его. Согласно ему, «вместо того, чтобы просто сказать, что он следует традициям Павла, он (автор Послания к Ефессянам) делает его в более личной, непосредственной и действенной манере, беря на себя роль Павла, вызывающего к церквям» (Lincoln, lxxvii).

Этот тезис чрезмерно подчеркивает различия между авторитетной традицией и литературными источниками, не подтверждая такое гипотетическое положение дел убедительными доводами. Подход Мида был также подвергнут критике за представление слишком поверхностной и однородной картины древнееврейской литературы, что размывает различия литературных жанров, свойственных разным документам. Однако в отношении Еф этот тезис нелегко поддержать на примере, в частности, такого отрывка, как Еф 6:19-20, где Павел просит читателей молиться о даровании ему мужества проповедовать Благою весть, находясь в заточении. Было бы недостаточным сказать, что автор просит у читателей молитв за успех распространения плодов апостольской миссии и проповеди, олицетворяемых образом Павла. Автобиографические данные гораздо более естественно объясняются предположением о подлинности Еф.

3. Взаимосвязь с Посланием к Колоссянам

Большинство ученых, считающих, что Еф — это псевдоэпиграф, стараются обосновать его сильную зависимость от Послания к Колоссянам, как главного литературного

источника (напр., Линкольн, Шнакенбург, Миттон и др.). Некоторые заявляют, что эта зависимость основывается на том, что автор цитирует Послание к Колоссянам по памяти (см. Schnackenburg, 32), другие же утверждают, что автор, должно быть, обладал копией Послания к Колоссянам, которую он отредактировал сообразно собственным интересам (Lincoln, lv; Milton, 230).

Наиболее убедительной точкой соприкосновения представляется похвала Тихику (Кол 4:7-8; Еф 6:21-22), где налицо дословное совпадение последовательности из двенадцати девяти слов (хотя в Еф пропущено *kai sundoulos*). Кроме этого, есть еще только три отрывка, где точно совпадают семь слов, и два отрывка, где отмечается совпадение пяти слов. Это кажется весьма слабым доказательством постулата о литературной зависимости. Особенно странным кажется то, что самый длинный пассаж, воспроизведенный в Еф, взят не из богословской аргументации или увещания Послания к Колоссянам, а из отрывка, где говорится об отправлении Тихика. Странность становится еще более очевидной, если допустить, что автор воспроизводил текст Послания к Колоссянам по памяти.

Сторонники теории о литературной зависимости также основываются на факте схожести общей структуры и последовательности писем с большим количеством одинакового тематического материала (напр., Lincoln xvii) и на явной зависимости Еф от определенных ключевых терминов и концепций, приводимых в Послании к Колоссянам. При этом утверждается, что тем не менее автор Еф преследовал особые интересы, не подчиняя себя полностью литературному материалу; он переделал первоисточник, придав ему измененный вид для приведения его в соответствие со своими богословскими задачами.

Одним из примеров такой переработки является отступление в Еф 3:1-13, где дается подробная интерпретация смысла апостольства Павла, что, как утверждают, вызвано зависимостью от Кол 1:23-29. Отрывок из Еф следует тем же многим темам, что и текст Послания к Колоссянам, и использует аналогичные термины и выражения. Из этого Линкольн делает вывод о том, что этот отрывок «происходит из характерной авторской переработки текста Послания к Колоссянам» (Lincoln, 170). В ответ на это нужно сказать, что вывод о литературной зависимости вовсе не подтверждается этим отрывком, хотя эта гипотеза и не лишена оснований. Если автор пользовался Посланием к Колоссянам в качестве источника, то вызывает удивление тот факт, что в своем труде он не воспроизвел большего количества материала; он проделал работу, гораздо превышающую труд редактора, полностью изменив материал и творчески усовершенствовав его. Гораздо более вероятно, что этот отрывок говорит о том же авторе, который дал более свежее изложение той же темы (с другими акцентами) спустя непродолжительный период времени и для другой аудитории.

Однако многие ученые полагают, что богословские трактовки Послания к Колоссянам противоречат постулатам Еф. Таким образом, некоторые утверждают,

что даже если допустить подлинность Послания к Колоссянам (что также вызывает споры), то весьма сомнительно, что Павел мог написать Еф. Этот вывод основывается на том, что автор иначе интерпретирует некоторые богословские положения в Послании к Колоссянам. Например, в Кол 1:27 и 2:2 слово «тайна», по-видимому, означает Христа, тогда как в Еф это понятие прилагается к событию объединения язычников и иудеев в теле Христа (Еф 3:6). Но тут напрашивается вопрос: действительно ли это противоречие, или же это случай смещения акцента при использовании термина, выражающего многогранную концепцию.

В монографии, посвященной концепции понимания апостолом Павлом слова «тайна», М. Бокмюэл заявляет, что такое использование этого термина отражает подчеркивание в том или ином месте одного из аспектов более всеобъемлющего применения слова «тайна». Иными словами, это, скорее, признак, указывающий на тесную связь между текстами и смену акцентов, нежели свидетельство мировоззренческого разрыва и совершенно иной богословской трактовки (Bockmuehl, 202; Caragounis, 143: «здесь нет речи о разных *mysteria*, а есть лишь более узкие или более широкие аспекты одной и той же *mysterion* ~ *mysterion* Бога во Христе»). Касаясь взаимосвязи этих двух посланий в целом, Ф. Ф. Брус отмечает, что переключение внимания от Христа (Кол) к Церкви (Еф) может в достаточной степени объяснить нюансы терминов, общих для двух этих посланий (Bruce, 231).

Кроме того, остается много дискуссионных вопросов, касающихся предположения о литературной зависимости. (1) Важное исследование, проведенное в 1872 г. Х. Ю. Хольцманом, подтолкнуло к выводу о том, что наличие некоторых совпадений указывает, скорее, на зависимость Кол от Еф. Другие ученые, особенно Миттон, а теперь еще и Линкольн, утверждают, что все совпадения указывают на одностороннюю зависимость Еф от Кол. А. ван Рун, однако, вновь подверг сомнению эту гипотезу. Сравнивая два письма, он не обнаруживает никаких признаков литературного первенства какого-либо отрывка из того или иного письма, но находит доказательства первенства Еф (van Roon, 426). Несмотря на то, что предположение ван Руна о наличии третьего документа, от которого зависят оба этих письма, является весьма спорным, он показывает, как трудно доказать какую-либо литературную зависимость на основе имеющихся данных. (2) Если автор Еф использовал Кол в качестве литературного источника, то нелегко объяснить, почему он пренебрег гимном и упустил возможность воспользоваться полемикой, направленной в Послании к Колоссянам против «еретиков». (3) Эта теория дает не слишком высокую оценку способности и интеллектуальной динамичности Павла как писателя и богослова. Необоснованно считать, что Павел, обращаясь к разным читателям и при разных обстоятельствах, не мог пользоваться иными способами выражения своих мыслей, развивал и видоизменял их. Очевидно, что в начале необходимо доказать, что Павел не обладал столь выдающимися способностями.

Традиционная точка зрения, недавно получившая поддержку Карсона, Му и Морриса, по-видимому все еще обладает самыми вескими доказательствами: «Многим кажется, что самое лучшее объяснение заключается в том, что один и тот же человек написал Кол, а немного позже — Еф, причем идеи, выраженные им незадолго до этого, в новом письме получили переосмысление и более общее применение» (Carson, Moo and Morris, 308). Однако точный характер взаимосвязи между Еф и Посланием Колоссянам все еще неясен и нуждается в тщательном исследовании с литературной, лингвистической и богословской точек зрения.

4. Послание к Ефессянам в контексте истории религий

В середине XIX столетия Ф. Х. Баур утверждал, что Еф, из-за его зависимости от гностического мышления, должно быть отнесено ко II веку. С тех пор теория о гностическом влиянии на Еф нашла широкую поддержку таких авторов, как Р. Бультман, Г. Шлиер и Э. Кеземан. Они находят, что влияние гностицизма обнаруживается в использовании такой терминологии и концепций, как речевые образы головы-тела, понятие «тайна», *plērōma* («полнота»), *aiōn* («век»), *archōn* («правитель»), схемы осуществленного спасения и так называемой пространственной эсхатологии. Более консервативно настроенные ученые говорят, что гностицизм оказал влияние, скорее, на читателей письма, нежели на автора.

В последние годы отмечается заметное отхождение от предположений школы истории религий о дохристианском гностическом мифе о спасителе как при исследовании НЗ в целом, так и Еф в частности. В свете новых данных об истоках гностицизма, было бы правильным прийти к заключению, что предположение о существовании сравнительно связанной гностической системы, способной оказать влияние либо на автора Еф, либо на общины, которым адресовано это письмо, имеет под собой очень слабое основание (Arnold, 12). В настоящее время ученые пользуются такими выражениями, как «протогностицизм» и «первоначальный гностицизм» для описания явлений, имевших место в I веке.

Наиболее эффективный подход состоит в изучении местных религиозных традиций, известных своей распространенностью и влиянием во время написания письма. На западе Малой Азии к таким традициям можно отнести магию, анатолийские религии (такие, как культ Артемиды и Кибелы), астрологию и астральную религию, а также самые различные местные культы (см. Arnold, 5-40; см. Религия греко-римская). Глубокое осмысление этих традиций дает твердую основу для понимания читателей и оценки того, как апостол Павел мог контекстуализировать свои богословские представления, чтобы учесть их потребности.

5. Адресат

В 1855 г. К. Л. Элликот писал: «То, что письмо адресовано христианам значительного города Ефеса, едва ли можно подвергнуть серьезному сомнению (Ellicott, 1).

Сегодня большинство ученых разделяют совершенно противоположную точку зрения.

Традиционно считается, что письмо адресовано верующим Ефеса, поскольку этот город упоминается в надписании письма — «К Ефесянам» и в приветствии «к святым, находящимся в Ефесе» (Еф 1:1). Однако слова «в Ефесе» отсутствуют в некоторых рукописях, считающихся, как правило, самыми достоверными, а именно: в Синайском (к) и Ватиканском (В), а также в папирусе II века P¹⁶, опубликованных после того, как Эллиот написал свои комментарии. Подлинность слов «в Ефесе» подвергается еще большему сомнению вследствие безличного тона письма и общего характера его содержания. Еф не похоже на письмо, написанное специально для одной общины, которую Павел имел возможность хорошо узнать за период своего трехлетнего пастырства в Ефесе. Поэтому большинство истолкователей рассматривают Еф как своего рода окружное письмо.

Было сделано немало попыток объяснить смысл Еф 1:1, не обращаясь к географическому положению. Некоторые ученые берут в качестве оригинала текст рукописей к и В и переводят его: «святым и верным во Христе Иисусе» (напр., Schnackenburg, 41). Но это приводит нас к очень неудобному причастному обороту (*tois ousin*), после которого в других письмах Павла всегда идет название места, где находятся адресаты (см. Рим 1:7; 1 Кор 1:2; 2 Кор 1:1; Флп 1:1; Кол 1:2).

Другие говорят о некоей форме гипотетического изменения текста. Например, Э. Бест предполагает, что в оригинале мог быть такой текст: *tois hagiois kai pistois en Christō Iēsou* («святым и верным во Христе Иисусе»). Он утверждает, что адрес, приведенный на внешней стороне папирусного свитка, первоначально гласил «святым», а позднее был изменен на «святым, находящимся в Ефесе» (*tois ousin en Ephesō*). По мнению Беста, это произошло в то время, когда составлялся первый сборник посланий апостола Павла (конец I века), причем люди, занимавшиеся этим сбором, заметили, что это письмо не согласуется с остальными, поскольку в нем не указан географический адресат. Затем эта фраза была перенесена в текст письма (Best, 3251). Выступая против этой точки зрения, можно заявить, что маловероятно, чтобы такое могло произойти в течение указанного времени так, что не осталось никакого следа в сохранившихся рукописях.

По-видимому, есть некоторый намек на место назначения в обращении Еф 1:1. Причастие *ousin* подразумевает последующее указание места. Брюс старался доказать, что в оригинале не было слов «в Ефесе», а письмо имеет вид циркуляра, наводя на мысль, что после слова *ousin* было оставлено место, чтобы Тихик мог вписать туда соответствующее географическое название для каждого из мест, куда он доставлял копию письма (Bruce, 240; см. также Martin, 3-5). Брюс допускает, что такая практика едва ли имела место в I веке, но тем не менее продолжает считать этот аргумент наиболее убедительным. С этой точки зрения, представляется проблематичным, что Ефес сохранился в качестве

единственного географического наименования, если письмо было, возможно, написано и для многих других городов, расположенных вдоль западного побережья Малой Азии (хотя Тертуллиан говорит, что, по мнению Маркиона, письмо было адресовано в Лаодикию — вероятно, предположение Маркиона основывалась на Кол 4:16).

Ван Рун, а вслед за ним и Линкольн предполагают, что первоначально было два адресата письма: Иераполь и Лаодикия. Эти авторы заявляют, что такая точка зрения обладает тем преимуществом, что объясняет трудное слово *kai* (обычно переводимое как «также»), что соединяет слова «святым» и «верным» (van Roon, 80-85; Lincoln, 3-4). Но, помимо того, что в тексте отсутствуют данные, подтверждающие гипотезу о двух этих городах, эта точка зрения не в состоянии объяснить, почему переписчик, старательно отшлифовывая стиль сочинения, оставил в нем слово *kai* (Best, 3250).

Если мы допускаем надежность рукописей P¹⁶, к и В для такого варианта интерпретации, то остаемся без сколько-нибудь удовлетворительной реконструкции оригинального текста Еф 1:1. Есть одна точка зрения, которая могла бы наилучшим образом согласоваться с данными этих рукописей и подтвердить правильность хорошо проверенной альтернативной традиции, состоящей в том, что в оригинальном тексте были слова «в Ефесе». Эта точка зрения находит все большее число сторонников.

Последняя версия подкрепляется следующими аргументами. (1) Рукописи все еще представляют собой сильный довод в пользу такого вывода. За этим стоят вся западная и византийская рукописная традиция, а также веские доказательства из Александрии, начиная, прежде всего, с Александрийского кодекса. (2) Ефесская адресация письма единодушно поддерживалась ранней Церковью (см. Ellicott, 1) и является единственным известным вариантом текста из всех, сохранившихся до наших дней. (3) Существует разумное объяснение того, почему были опущены слова «в Ефесе». В древности церкви, расположенные в разных местах, возможно, в Египте, универсализировали адрес, указанный в надписании, опустив последний в копиях, что могло делаться в катехизических или литургических целях (Gnilka, 7). Содержание Еф, так же как и Рим, особенно подходило для широкого круга читателей. По той же причине в адресации Послания к Римлянам в нескольких местах опущены слова «в Риме» (Рим 1:7). Касаясь этого вопроса, Б. Мецгер замечает, что эти слова были устранены «умышленно, чтобы показать, что письмо предназначено для общего, а не местного применения» (Metzger, *Textual Commentary*, 505). (4) Когда Павел в Еф 1:15 говорит о том, что он «слышал» об их вере и любви, это необязательно означает, что он не знал их. Эти слова можно с такой же легкостью отнести к тому, что они достигли еще больших успехов в вере примерно за пять лет его отсутствия. Возможно, что апостол имеет в виду появление большого числа новообращенных, которые присоединились к церкви за время

его отсутствия. (5) Нельзя слишком акцентировать внимание на том факте, что Павел не сопровождает свои слова приветствиями, поскольку он не посылал пространных приветствий и другим церквям, которые хорошо знал (см. 1 и 2 Кор, Гал и Флм).

Было ли, таким образом, письмо адресовано исключительно одной церкви в Ефесе? Хотя многие интерпретаторы допускают, что в то время, когда было написано письмо, в Ефесе существовала одна большая церковь, гораздо более вероятно, что там было множество домашних церквей, разбросанных по всему городу, а возможно, и в пригородах и соседних населенных пунктах (напр., Метрополис, Хипайна, Диаширон, Нейкайя). Многие из этих церквей могли появиться после того, как Павел покинул Ефес. Нельзя забывать о том, что в I веке население Ефеса составляло не менее четверти миллиона человек. Кроме того, Павел мог предвидеть и даже поощрять чтение письма более широким кругом церквей на всем западном побережье Малой Азии (напр., Пергам, Лаодикия, Колоссы и Иераполь).

Возможно, что письмо было циркулярным письмом в том смысле, что оно предназначалось главным образом для хождения среди домашних церквей Эфеса, окрестностей, а может быть, и дальше вдоль западного побережья Малой Азии (напр., по долине реки Ликуса).

6. Обстоятельства и цель написания

Из всех Павловых писем Еф является наименее ситуативным. Это не означает, что письмо не обращено к реальным нуждам и проблемам, с которыми сталкивались его первые читатели; просто Еф не вызывает того ощущения безотлагательности и ответной реакции на кризис, которые свойственны другим письмам апостола. Как следствие, было высказано множество предположений касательно того, почему было написано это письмо.

Конечно же, ответ на этот вопрос сильно зависит от того, какова точка зрения на подлинность этого письма. Среди тех, кто отрицает авторство Павла, есть несколько человек, которые считают этот документ не письмом, а чем-то вроде богословского трактата, мудро го наставления или богослужебной проповеди, как уже отмечалось выше. Н. А. Дал заостряет свое внимание на теме крещения. Он полагает, что написанное под псевдонимом письмо было адресовано некоторым недавно основанным церквям, дабы напомнить молодым христианам из язычников о смысле их веры и крещения и убедить их жить достойно своему призванию (Dahl, 38). Мартин характеризует Еф как «возвышенную поэму в прозе на тему присутствия Христа в Церкви» (Martin, 5-6). Он поясняет, что документ был написан в ответ на нужды читательской аудитории, состоящей преимущественно из язычников, чтобы убедить их отнестись с вниманием и почтением к иудейскому происхождению их веры и таким же образом — к своим собратьям христианам из евреев. Он также критикует какое-то «прогностическое» учение, которое привело читателей к распущенному образу жизни и к увлечению астрологическими предсказаниями.

Однако Шнакенбург характеризует Еф как полноценное письмо. Точнее, он представляет его как «содержащее богословскую аргументацию пастырское» письмо, написанное под псевдонимом нескольким церквям в Малой Азии около 90 г. н.э. и преследующее две практические цели: внутреннее единство между общинами и необходимость придерживаться христианского образа жизни в языческом окружении (Schnackenburg, 22-35). Линкольн делает ударение на том, что письмо отражает период после кончины апостола Павла (Lincoln, lxxxv-lxxxvii). Он ссылается с Мидом в том, что многие из проблем, обнаруживаемые в Еф, происходят из ослабления авторитета Павла как объединяющего начала. Он видит, как читатели теряют чувство сплоченности и общинного самосознания после того, как завершилась деятельность великого апостола по координации жизни основанных им церквей.

Двигаясь в совершенно противоположном направлении, Э. Дж. Гудспид, поддержанный позднее Дж. Ноксом и Миттоном, утверждает, что Еф было обычным письмом, написанным в конце I века в качестве вступления к сборнику посланий апостола Павла. Миттон считает, что Еф не могло должным образом служить «вступлением» к письмам, а было использовано как средство для преодоления исторического зазора между личными отношениями общины и Павла и собранным восходящим авторитетным корпусом его писем для того, чтобы представить в полном объеме эти письма Павла новому поколению (Milton, 29). Он полагает, что автор был хорошо осведомлен о среде, окружающей читателей, и поэтому писал об имеющейся гностической угрозе и об опасности для них, как бывших язычников, отречения от иудейского наследия в их вере (Milton, 30-31).

Среди тех, кто отстаивает авторство Павла, также существует множество разнообразных мнений. Элликот говорит, что появление письма не было вызвано какими-то особыми обстоятельствами и что оно было написано, чтобы изложить для верующих Ефеса вопросы происхождения и развития церкви. Он утверждает, что Павел придал письму общий характер, поскольку предназначал его для хождения среди церквей, сгруппированных вокруг Ефеса или зависящих от него (Ellisott, xv-xvi). Г. А. У. Мейер характеризует письмо просто как письменное наставление Павла, обращенное преимущественно к языческой церкви в Ефесе, дабы усилить их осознание величия события искупления и вдохновить их на достойный образ жизни и стойкость в вере. Он также полагает, что, когда Павел писал свое письмо, он учитывал опасность усиливающегося гностицизма (Meuser, 307-308).

Дж. А. Робинсон считает, что Павел, пользуясь преимуществами мирной жизни (под домашним арестом в Риме, но обладая временем для размышлений), дает точное описание самой сути своего богословия — «доктрины единства человечества во Христе и Божьего промысла для мира через Церковь» (Robinson, 10-11). Робинсон полагает, что письмо было написано для широкого распространения. Сначала оно должно было быть отправлено в Ефес, а затем во многие дру-

гие церкви Малой Азии. Ф. Ф. Скотт называет письмо «личным размышлением», но составленным как письмо, адресованное церкви в Лаодикии. Несмотря на доброжелательный тон, письмо обращено к проблеме разобщенности в церкви христиан из язычников и евреев и разъединяющего воздействия одного из множества видов зарождающегося еретического движения (Scott, 123-124). Ересь также провоцировала моральный упадок и распущенность.

Позднее М. Барт предположил, что Еф было написано Павлом для ефесских христиан, но только языческого происхождения — «для людей, которых он не знал лично, и которые были обращены в веру и креплены после его окончательного отъезда из этого города» (Barth, 1.3-4). Брюс считал его циркулярным письмом (признавая лауну в Еф 1:1), написанным в виде размышления над божественной «мудростью, открытой тайной» (см. также Schlier, 21-22). Этим письмом Павел также призывает христиан из язычников ценить высоту своего призвания (Bruce, 245-46).

Среди всех приведенных точек зрения выступает несколько моментов, касающихся общности: верующие из язычников сильны в своих убеждениях; в письме, адресованном им, не затрагиваются никакие крайне спорные моменты; письмо дает точное представление о проповеди Павлом Благой вести; читатели довольно сильно нуждаются в наставлениях, касающихся единства и христианского образа жизни.

Основываясь на предложенном выше обсуждении и выводах, существовавшую в то время обстановку и цель письма можно охарактеризовать следующим образом: за период времени, прошедший со времени пастырства апостола Павла в Ефесе, к церквям в этой области присоединилось много христиан из язычников. Эти новые верующие не были лично знакомы с Павлом, но глубоко почитали его как великого апостола. Будучи обращенными в христианство, они оставались пребывать в эллинистической религиозной среде, где процветали мистериальные религии, магия, астрология; эти люди нуждались в точном обосновании содержания Вести Павла, исходящем от самого апостола. Немалая проблема заключалась и в их страхе перед злыми духами и космическими силами, особенно в вопросе об отношении Христа к этим силам. Из-за их языческого прошлого они также нуждались в помощи и наставлениях, касающихся образа жизни в соответствии с верой во Христа, а именно — жизни без пьянства, разврата, воровства и лжи. Несмотря на то, что в церквях этого региона было много христиан из евреев и людей, ранее бывших «богобоязненными», приток новых верующих из язычников привел к довольно ощутимой напряженности. Отсутствие у новообращенных должного почитания иудаистского наследия создало серьезные проблемы в церкви, касающиеся отношений между христианами из евреев и язычников.

Таким образом, Еф — это аутентичный документ, не направленный на разрешение конкретных доктринальных проблем, а призванный по-пастырски рассмотреть ряд нужд, которые имелись у читателей. Оно было

предназначено апостолом Павлом церквям в Ефесе, но касалось также и более широкой читательской аудитории, которую составляли другие церкви этого региона.

Традиционно считалось, что это письмо было написано во время первого римского заточения апостола Павла (см. также работы Робинсона, Барта, Брюса и др.), однако существуют веские доводы в пользу того, что оно писалось во время его предшествующего заключения в Кесарии (Meyer). Менее вероятно, что оно было написано в период возможного заключения в Ефесе. Наиболее вероятная дата написания — 60-62 гг.

7. Основные темы Послания

Основные темы, освещаемые в Еф, могут быть представлены следующим образом (разбираются не в порядке их значимости).

7.1. Величие Бога. Письмо начинается с восклицания, в котором прославляется Бог. Он восхваляется как Отец Господа нашего Иисуса Христа и возвеличивается за все, что он сделал для своего народа посредством Христа (Еф 1:3). Также подчеркивается значимость события избрания своего народа, чтобы дать ему спасение и прощение грехов. При всем богатстве используемой Павлом терминологии, он указывает на то, что Бог претворяет в жизнь свой великий замысел — свою «волю» на всем протяжении истории человечества. Самое большое благоговение вызывает необыкновенная любовь Бога к людям, определяющая его действия (Еф 1:4; 2:4). Он, кроме того, своей силой, которой воскресил Иисуса из мертвых, посылает утешение верующим в Него и Его воскресшего Сына (Еф 1:19-20).

7.2. Первоизнесенный Христос. Часто говорят, что Еф представляет собой образец «космической христологии». Подобный взгляд является результатом того, что Павел делает акцент на возвышении Христа над всеми его врагами, особенно над начальствами и властями (Еф 1:21-22), и на роли Христа в устроении полноты времен (Еф 1:10). Однако в письме говорится и о страданиях Христа; искупление произошло через его кровь (Еф 1:7), а примирение — посредством креста (Еф 2:16). Это письмо основывается на предшествующих раздумьях Павла о связи Христа с Церковью, где он называется «головой» тела Его (Еф 1:23; 4:15-16), а также женихом, влекущим свою невесту и пекущимся о ней (Еф 5:29).

7.3. Спасение в его реализованном аспекте. Часто в Еф выделяют «осуществленную» эсхатологию. Хотя присутствует элемент и будущей эсхатологии (см. Еф 1:10, 14; 4:30; 5:6, 27), особенное ударение делается на спасении в настоящем. Это ясно выражено в Еф 2:5-8 посредством использования перфектного причастия от глагола *sōzō* с его значением, относящимся к настоящему положению дел: «вы были спасены и теперь являетесь спасенными». Та же мысль подчеркивается посредством заявления о том, что верующие воскрешены и прославлены со Христом (Еф 2:6). Это представляет собой явное развитие идей апостола Павла, уже выраженных им в Рим 6:1-13 (ср. Кол 3:1).

Хотя в Еф отсутствует терминология оправдания, возможно, по причине отсутствия разногласий с иудействующими на этот счет (см. Противники [Павел]), здесь однозначно выражена Павлова идея веры, необходимой для спасения, независимой от дел (Еф 2:8-9). Подчеркивается примирение через посредство Христа (Еф 2:16), из чего делается вывод о том, что теперь верующие имеют доступ к Богу, Отцу нашему (Еф 2:18; 3:12).

7.4. Положение верующих. Используя выражение «во Христе», которое 34 раза встречается в Еф, Павел описывает единство верующих с их воскресшим и прославленным Владыкой. Сложные слова с приставкой *syn* (греч. — «с, вместе») также помогают выразить эту идею, особенно в Еф 2:5: «и нас оживотворил со Христом, и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе». Как людям, объединенным посредством Христа и во Христе, дается искупление, прощение грехов, возможность пребывать на небесах, доступ к Отцу, познание истины и дар Святого Духа (Еф 1:13-14). Им дано новое существование, созданное Богом и проявляющееся в праведности (Еф 4:24).

7.5. Единство христиан из евреев и из язычников. Одной из главных мыслей письма является то, что Христос привел к примирению иудеев и язычников в одном теле посредством креста (Еф 2:16; 3:6). Он упразднил все преграды, разделяющие обе группы и удерживавшие их в состоянии вражды (Еф 2:12-18). Сейчас главное — это единство тела Христова, Церкви, состоящей из евреев и язычников, имеющих одинаковый доступ к Богу Отцу.

7.6. Борьба с властями. Верующие в молодых христианских общинах в Ефесе и вокруг него были окружены культурой, где процветали магические практики. Эти обряды усилились после возвращения культа Артемиды. Артемиде поклонялись как богине пренеподисей, обладающей космическим всемогуществом; на ее культовой статусе было шесть магических *Ephesia Grammata* («Ефесские слова») — одна из самых популярных магических формул, применявшаяся в рамках культа Артемиды, датированная IV-V вв. до н.э. — Прим. ред.). Жители этого региона испытывали ужас перед враждебными духами. С помощью магических обрядов и культовых ритуалов люди искали утешения и освобождения от навязчивого трепета господства темных сил. Однако когда люди становились христианами, этот страх не исчезал мгновенно. Выражая свою искреннюю пастырскую озабоченность, Павел коснулся и их страхов. В Еф сильнее, чем в других письмах Павла, подчеркивается враждебная роль начал и властей, направленная против Церкви (см. Arnold, 167-168).

В противоположность враждебной силе сверхъестественной власти духов, апостол Павел подчеркивает превосходство силы Божьей и верховенство Христа (Еф 1:19-23; 4:8-10). Он показывает верующим, что они обладают доступом к этой силе благодаря единству со Христом, что дает им возможность противостоять злым нападкам враждебных сил (Еф 6:10-20). Он считает всех этих духов совокупностью зла, направляемой существом, которое он называет «дьяволом».

7.7. Этические обязанности верующих. Последняя часть письма насыщена особыми этическими наставлениями для верующих. Павел хочет, чтобы они освободились от порочной жизни, которая была характерна для их дохристианского состояния, и старались приобрести добродетели Христовы. Он убеждает их воздерживаться от лжи, воровства, половой распущенности, неспристойных разговоров, чрезмерного гнева, злобы, скупости и многих других пороков. Он дает им наставления, при помощи которых они могли бы строить правильные отношения в христианской общине.

Он утверждает, что изменение поведения не только возможно; это часть их призвания и промысла Бога для них (Еф 1:4; 2:10; 4:1). Они имеют доступ к силе Божьей, которая дает им возможность противостоять искушению (Еф 6:10-18). Они наделены такой силой воскресшим Христом, который дал Церкви одаренных людей, находящихся под его водительством и наставлением (Еф 4:11-16). Наконец — перед ним пример Христа, показавшего образец жертвенной любви и служения (Еф 5:2).

7.8. Апостол язычников. В пространном отступлении апостол говорит о своей апостольской миссии (Еф 3:1-13). Он подчеркивает, что ему дана благодать проповедовать милость Бога (Его спасительную благодать) язычникам (Еф 3:2, 7,8). Бог открыл Павлу, как и всем апостолам, бывший ранее тайным замысел о распространении своей милости на язычников через Иисуса Мессию. На основе этого Павел заявляет о проникновении в суть «тайны» спасительного замысла Бога посредством Христа. Он не хочет, чтобы его читатели были удручены его недавним заточением или считали это заточение следствием какого-то преступления; он желает, чтобы они знали, что причина — в его служении Христу и пастырской деятельности по отношению к ним, язычникам (Деян 21:17-36; Рим 15:14-32).

7.9. Церковь. Еф характеризуется очень сильной эклезиологической направленностью. В этом письме учение Павла осмысливает факт существования множества церквей как единого целого (см. Церковь). Действительно, термин *ekklesia* никогда не употребляется по отношению к одной конкретной общине, но используется в универсальном смысле (Еф 1:22; 3:10, 21; 5:23-25, 27, 29, 32). Отчасти это может быть обусловлено тем фактом, что письмо было адресовано нескольким церквям (если оно было циркулярным письмом), но гораздо более вероятно, что Павел размышляет о Церкви как о глобальном явлении, едином вселенском организме.

Некоторые интерпретаторы утверждают, что эклезиология Еф отражает раннюю кафоличность (напр., Käsemann, 1971), но это, по-видимому, не совсем адекватно отражает доктрину письма. Церковь все еще рассматривается как организм (в частности, применение образов голова/тело и наличие учения о Святом Духе), а не как институциональное образование. Нет ни внутрицерковной организации, ни института духовенства, дабы быть посредниками при обращении к Богу (см. Bruce, 238-39). В пастырскую деятельность

повлечены все члены каждой отдельной церковной общины (Еф 4:12,16).

В этом письме Павел сравнивает Церковь со зданием, называя ее «жилищем Божиим» (Еф 2:19-22), растущим телом, которое скрепляется головой, осуществляющей водительство и спасение (Еф 1:23; 4:16; 5:23); Павел сравнивает ее с женой в ее отношении к любящему и заботящемуся о ней мужу (Еф 5:25-32). Каждый из этих образов отображает как повторение, так и развитие учения апостола Павла о Церкви.

См. также Богослужение; Христология; Церковь.

Библиография. *Комментарии:* Т. К. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1897); M. Barth, *Ephesians* (AB 34; 2 vols.; New York: Doubleday, 1974); E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Ephesians* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, in preparation); F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984); G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison* (NCIB; Oxford: University Press, 1976); H. Conzelmann, «Der Brief an die Epheser», in *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thimssalonicher und, Philemon*, ed. J. Becker et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 86-124; C. H. Dodd, «Ephesians», *The Abingdon Bible Commentary*, ed. F. C. Eiselen et al. (New York: Abingdon, 1928) 1224-25; C. J. Ellicott, *A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians* (2d ed.; London: Parker & Son, 1859); J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (HTKNT X/2; Freiburg: Herder, 1971); H. W. Hoehner, *Ephesians* (Grand Rapids: Baker, in preparation); A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990); A. Lindemann, *Der Epheserbrief* (Zürich: Theologischer Verlag, 1985); R. P. Martin, *Ephesians, Colossians, and Philemon* (IntC; Louisville: John Knox, 1992); H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Hand-Book to the Epistle to the Ephesians* (4th ed.; New York: Funk & Wagnalls, 1884); C. I. Mitton, *Ephesians* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1973); C. Newman, *Ephesians* (NAC; Nashville: Broadman, in preparation); P. Pokorný, *Der Epheserbrief und die Gnosis* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965);

J. A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (2d ed.; London: Macmillan, 1907); H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf: Patmos, 1957); R. Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991); E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (MNTC; London: Hodder & Stoughton, 1930); *Исследования:* C. E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic* (SNTSMS 63; Cambridge: University Press, 1989); F. C. Baur, *Paulus der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart: Becker & Müller, 1845); E. Best, «Recipients and Title of the Letter to the Ephesians: Why and When the Designation 'Ephesians'?» *ANRW* 11.25.4 (1987) 3247-79; M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (WUNT 2/36; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990); R. Bullmann, *Theology of the New Testament* (2 vols.; New York: Scribners, 1951, 1955) 2.151-53; C. C. Caragounis, *The Ephesian Mystery* (CB 8; Lund: Gleerup, 1977); D. A. Carson, D. Moo & L. Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); N. A. Dahl, «Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians», *HTR* 79 (1986) 31-39; E. J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians* (Chicago: University of Chicago, 1933); H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses* (Leipzig: Engelmann, 1872); E. Käsemann, «Epheserbrief», *RGG* 2.517-20; idem, «The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ», in *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971) 102-21; J. Knox, *Philemon Among the Letters of Paul* (Nashville: Abingdon, 1959); W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (rev. ed.; Nashville: Abingdon, 1975); D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon* (WUNT 39; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); H. Merkel, «Der Epheserbrief in der neueren exegetischen Diskussion», *ANRW* 11.25.4 (1987) 3156-3246; C. I. Mitton, *The Epistle to the Ephesians* (Oxford: Clarendon, 1951); E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund: Gleerup, 1946, repr. 1964); A. Van Roon, *The Authenticity of Ephesians* (NovTSup 39; Leiden: E. J. Brill, 1974); P. Stuhlmacher, «'He is our Peace' (Eph. 2:14). On the Exegesis and Significance of Ephesians 2:14-18», in *Reconciliation, Law, Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1986) 182-200.

C. E. Arnold

Ж

ЖЕНЩИНЫ

ПАВЕЛ

Ни один другой новозаветный автор не критиковался так часто за его предположительно негативное представление о женщинах, как апостол Павел. Несмотря на то, что высказывание Павла «нет мужчины и женщины; ибо все вы — одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28) часто преподносится как революционное, он, напротив, рассматривается как порождение своей культуры в тех текстах, которые на первый взгляд приписывают женщинам или ставят их в подчиненное положение. Действительно ли Павел просто отражает точку зрения своей культурной среды на женщин или существенно с нею расходится (в позитивном или негативном смысле), можно определить, только внимательно проанализировав некоторые из наиболее спорных пассажей Павла на фоне культуры той эпохи.

1. Павел и роли мужчин и женщин в целом.
2. Павел и женские покрывала на голову.
3. Павел и подчинение жен мужьям.
4. Павел и служение женщин.

1. Павел и роли мужчин и женщин в целом

Тексты Павла являлись частными письмами, т.е. они были вызваны к жизни конкретными обстоятельствами и, следовательно, являлись ответами на конкретные ситуации. Ранние послания Павла (главным образом те, которые бесспорно принадлежат ему) нечасто обращаются к темам женщин, мужчин или брака, однако этот вопрос периодически возникает, в особенности в 1 Кор 7. Здесь Павел обращается к тем христианам, которые, подобно некоторым другим группам в их культурной среде, отдавали предпочтение безбрачию. Подобная точка зрения, однако, имела следствием определенные сложности, одна из которых состояла в том, что некоторые из высказывавшихся в пользу celibата уже состояли в браке, и их стремление сохранять целомудрие в рамках брака порождало опасность сексуальных искушений для их супругов и, возможно, для них самих (1 Кор 7:2, 5; ср. 1 Кор 7:9). Вероятно, в 1 Кор 7:1 Павел цитирует взгляды самих коринфян, однако в 1 Кор 7:2-5 он выбирает выражения, считаясь

с чувствами обоих полов и обращаясь в равной мере к мужчинам и женщинам. Еврейские брачные контракты оговаривали обязанности, возлагаемые на мужей и жен, однако Павел сосредотачивается на одной из них, имеющей непосредственное отношение к теме, а именно — сексуальному общению между супругами. Что особенно важно, последнее он рассматривает не просто как долг мужа, как в некоторых еврейских текстах, но как взаимный долг (1 Кор 7:3-4). Тем не менее как еврейские брачные контракты, так и Павел проявляют повышенное внимание к чувствам жены в данном вопросе, в противоположность греческой культуре, ставившей во главу угла сексуальное удовлетворение мужчины (Keener, 1991, 67-82).

Еще одно возможное осложнение состояло в том, что некоторые христиане теперь хотели развестись — либо потому, что чувствовали себя неудовлетворенными сексуально, либо, что более вероятно, с тем, чтобы вести целомудренный образ жизни (или, подобно некоторым философам-киникам, жизнь, свободную от обязанностей, налагаемых браком, но не исключавшую сексуальные отношения; ср. 1 Кор 6:12-20). Павел в ответ цитирует высказывание Иисуса о недопустимости развода (1 Кор 7:10-11; ср. Мк 10:11-12). Ссылаясь на запрет Иисусом развода, Павел, однако, вносит в него некоторые коррективы, ни в коем случае не считая при этом, что оспаривает авторитет Иисуса: считалось общепризнанным, что общие принципы в ряде случаев нуждались в уточнениях (в особенности, если учесть, что чисто еврейский стиль поучений Иисуса часто включал в себя гиперболу, т.е. риторическое преувеличение; см. Keener, 1991, 13-28). Правда, что верующему не позволено инициировать расторжение его или ее брака; но если он или она оказались вовлеченными в подобную ситуацию против воли (примеры, приведенные Павлом, охватывают случаи, когда один из супругов оставляет другого или разводится с ним по своему единоличному решению, что допускалось римскими законами), то такие верующие «не связаны» (1 Кор 7:15), поскольку нет никакой гарантии перемены решения неверующего супруга или супруги (1 Кор 7:16).

Слова Павла «не связаны» отражают дословно язык еврейских разводных писем, подразумевая, что развод имеет законную силу и обе стороны «свободны» всту-

пить в новый брак (см. Keener, 1991, 50-66). Видеть в этих словах апостола что-либо еще, кроме признания права на повторный брак, означало бы игнорировать восприятие выражения «не связаны» еврейскими читателями I века н. э. (не говоря уже о синонимичном выражении в 1 Кор 7:27, 39). В течение всей первоначальной дискуссии о разводе Павел стремится поддерживать баланс между полами, обращаясь к обеим сторонам и рассматривая мужа и жену как равных в смысле духовной ответственности и свободы.

После того, как Павел обращается к своим читателям с увещанием, что им лучше оставаться в своем нынешнем состоянии (т.е., он лично предпочитает оставаться безбрачным), и в еще более сильных выражениях советует избегать развода (ср. 1 Кор 7:17-24), он поясняет, что девственницам, возможно, лучше оставаться незамужними (1 Кор 7:25-38), хотя и признает, что безбрачие подходит не всем (1 Кор 7:36; ср. 1 Кор 7:9). В этой связи он снова затрагивает коротко вопрос развода. Подобного рода отклонения от основной темы встречались в античной литературе достаточно часто, и поток мысли Павла в его непосредственном контексте не оставляет сомнений в том, что 1 Кор 7:27-28 имеет отношение к разводу: «Связан ли ты с женой, не ищи расторжения; свободен ли ты от жены (то же самое греческое слово, что и в предыдущей фразе) — не ищи жены. Но если и женишься, не согрешишь; и если выйдет замуж дева, не согрепит» (1 Кор 7:27-29). В данном отрывке выражения Павла имеют более узкую направленность, однако он, бесспорно, имеет в виду оба пола: в 1 Кор 7:32-34 он в равной мере ценит духовную преданность мужчин и женщин.

1 Кор 7:36-38 может иметь отношение к нашей дискуссии, если здесь имеются в виду браки, устроенные родителями (что вероятнее всего), однако по вопросу, идет ли здесь речь об отце или женихе девушки, мнения исследователей разделились почти поровну. Если верно первое предположение, то Павел просто обращается к отцу в той культурной ситуации, которая являлась тогда преобладающей: родители устраивали браки детей, обычно при участии последних. Если верно второе предположение, то мы не имеем более ранних культурных параллелей к описанной здесь ситуации. В любом случае Павел, однако, советует проявлять внимание к чувствам девушки (1 Кор 7:36).

Теперь мы должны обратиться к более частным вопросам — головным покрывалам и отношений власти/подчинения в семье и церкви — вопросам, которые являются наиболее дискуссионными в спорах о роли женщин у Павла.

2. Павел и женские головные покрывала

Некоторые комментаторы подвергли сомнению авторство Павла почти во всех спорных отрывках из его посланий, касающихся женщин; однако текстуальное основание для таких сомнений в случае с 1 Кор 11:2-6 настолько ничтожно, что лишь немногие ученые их разделяют; большинство авторов озабочены куда более сложной задачей — понять смысл самого текста. Здесь

явно подразумевается обычай женщин покрывать голову, по крайней мере, во время религиозных церемоний; чаще всего для этой цели использовалась шаль, прикрывавшая только волосы, но в некоторых местах были в употреблении и вуали, закрывавшие лицо. Эти головные покрывала, однако, использовались в таком большом количестве разнообразных контекстов, что возникает вопрос, какой из них имел в виду Павел. Так, например, люди покрывали головы в знак траура или стыда, но так как эта практика имела место и среди мужчин, и среди женщин, маловероятно, что Павел ссылаясь именно на нее.

Греческие женщины традиционно вели замкнутую жизнь, ограниченную в значительной степени стенами дома, и нет достаточных свидетельств частого ношения ими головных покрывал, во всяком случае, среди женщин из состоятельных семей. К востоку от Греции, однако, этот обычай преобладал, в том числе в Палестине и южной части римской провинции Азия (например, в Тарсе; см. Mac-Mullen); более того, в противоположность грекам, в Риме как женщины, так и мужчины во время религиозных обрядов покрывали головы. Коринфская церковь, расположенная поблизости от крупного порта и зародившаяся в местной синагоге (Деян 18: 4; 7-8), по всей вероятности, включала в себя много иммигрантов из Азии, для которых головные покрывала являлись важной частью повседневной практики. Свидетельства из Египта указывают на то, что многие еврейские женщины за пределами Палестины покрывали головы, даже если во всех прочих отношениях они были эллинизированы (Филон *Иосиф и Асенефа*). Вместе с тем тут, по-видимому, было затронуто нечто большее, чем простое несходство культурных символов: головное покрывало являлось элементом культуры, однако оно также воплощало определенные ценности, более глубокие по содержанию, чем сам символ.

В античном мире Средиземноморья волосы женщины считались главным предметом вождения со стороны мужчин (Апулей *Метаморфозы* 2.8-9; *Сиффрей* Числ 11.2,3); таким образом, общество, где головные покрывала были в употреблении, рассматривало замужних женщин, выходящих на люди без покрытой головы, как неверных своим мужьям, т.е. пытающихся привлечь внимание другого мужчины (см. *М. Кетувот* 7:6; девственницы и проститутки, напротив, не должны были покрывать голову, поскольку они, как предполагалось, стремились привлечь внимание мужчин). Таким образом, женщины, покрывавшие головы, могли рассматривать женщин, не делающих этого, как угрозу для себя; последние же, без сомнения, считали обычай покрывать голову посягательством на их свободу и полагали, что то, как они причесывают волосы, является исключительно их личным делом. Что еще более важно, среди тех, кто не покрывал голову, по-видимому, преобладали образованные и культурные женщины из высших слоев, чьи частные дома давали пристанище большинству домашних церквей. Статуи свидетельствуют о том, что состоятельные женщины, как правило, не покрывали головы и носили модные прически,

которые женщинам из более бедных слоев могли показаться источником соблазна. Учитывая классовый конфликт в коринфской церкви, очевидный из ряда других пассажей в Первом Послании к Коринфянам (напр., 1 Кор 11:21-22; см. Theissen), этот вопрос легко мог превратиться в главный предмет разногласий (см. Keener, 1992, 22-31; ср. Thompson).

Как Деяния Апостолов, так и послания Павла представляют его как искусного полемиста, хорошо знакомого с логикой своей культуры и античной риторикой. В античной риторике аргументы в пользу того или иного мнения не обязательно должны были отражать действительные мотивы, по которым человек придерживался данного мнения. Павел мог рекомендовать ношение головных покрывал исключительно в интересах единства церкви, однако подбирал при этом такие аргументы, которые его читателям казались наиболее убедительными. Он предлагает четыре главных довода в пользу своей позиции: семейные ценности, порядок творения, пример из природы и правила приличия, продиктованные обычаями.

Во-первых, Павел выставляет в качестве довода семейные ценности, а также каламбур (в древности игра слов была обычным делом как в еврейской, так и в греческой аргументации): муж — глава жены, поэтому, если она бесчестит свою голову, открывая ее в тех культурах, где это считалось постыдным, она тем самым бесчестит своего мужа (1 Кор 11:2-6). Проводя аналогию между непокрытой и обритой головой (этот риторический прием называется *reductio ad absurdum* (сведение к нелепости (лат.). — Прим. ред.); Павел как бы говорит: «Если вы не хотите покрывать голову, почему бы вам не идти в этом вопросе до конца?», Павел еще более усиливает чувство стыда: когда волосы женщины были коротко острижены или обриты, это считалось большим бесчестьем и символизировало утрату ею своей женственности.

Несмотря на то, что Павел строит свою аргументацию на игре слов, современные интерпретаторы часто хватались за единственное слово «глава» (греч. *kephalē*) и спорили о том, что именно имел в виду Павел, называя мужа «главой» жены. Некоторые исследователи высказывали предположение, что этот термин означает «господин» или «хозяин»; еврейское слово, означающее «голова» (*rōš*), действительно в некоторых случаях может переводиться подобным образом, как и слово *kephalē* в Септуагинте (Grudem; Fitzmyer). Другие ученые оспаривают их выводы, указывая на то, что переводчики обычно избегали передавать еврейское слово *rōš* греческим *kephalē*, поскольку это слово в греческом обычно не значит «господин» или «хозяин». Эти последние ученые предпочитают значение «источник», которое слово *kephalē* действительно имеет в ряде текстов (см. Mickelsen, 97-117; Scroggs, 284). Те же, кто предпочитает значение «господин», возражают на это, что в Септуагинте *kephalē* означает «источник» еще реже, чем «господин». Обе группы ученых, без сомнения, правы в своих утверждениях, однако они могут ошибаться

в том, что они оспаривают; указанный термин действительно иногда означает «источник», а иногда «господин», по крайней мере, в так называемом «еврейском диалекте греческого», находившемся под сильным влиянием стиля Септуагинты.

Вопрос заключается в том, какой смысл следует приписать этому термину в 1 Кор 11:3. Учитывая аллюзию на происхождение Евы от Адама в 1 Кор 11:8, весьма вероятно, что Павел говорит здесь о мужчине (Адаме) как об «источнике» женщины, точно так же, как Христос, сотворивший Адама, сам, в свою очередь, произошел от Отца (в таком случае 1 Кор 11:3 представляет собой хронологическую последовательность; см. Bilezikian, 138). В Еф 5:23, напротив, жена должна подчиняться мужу как своему «главе», т.е. тому, кто наделен властью над нею; хотя от мужа в то же время ожидается, что он будет определять свое главенство в смысле жертвенного служения жене. Даже пятая глава Письма к Ефессянам, однако, не дает нам транскультурную точку зрения на проблему; упоминание о власти мужа в этом пассаже определяет статус женщин в обществе, где они находились в подчинении у своих мужей, и видоизменяет его в более прогрессивном направлении (см. раздел 3, ниже).

Во-вторых, Павел исходит из порядка творения (1 Кор 11:7-12); по сути, он говорит: «Адам был создан раньше Евы и, следовательно, женщины должны покрывать головы». Этот аргумент едва ли покажется убедительным с точки зрения современного мышления, однако, по-видимому, он превосходно действовал в случае с коринфянами. Хотя Павел знал из Быт 1:26-27, что и мужчины, и женщины вместе представляют образ Божий (ср. Рим 8:29; 2 Кор 3:18), он указывает на то, что женщина, взятая от мужчины, также отражает славу мужчины (1 Кор 11:7), и, следовательно, может отвлекать мужчин от служения; возможно, речь идет о страхе перед типичным для той культуры вождением у мужчин. Но, едва выставив в качестве довода порядок творения, Павел тут же сводит его значение практически на нет; верно, что женщина происходит от мужчины, но так же верно и то, что мужчина рождается от женщины; оба они зависимы друг от друга в Господе (1 Кор 11:11-12). Хотя довод о происхождении женщины от мужчины нужен Павлу лишь для того, чтобы поддержать его точку зрения, он вносит в него уточнение, чтобы никто не стал вкладывать в его слова больше смысла, чем предполагалось им самим; Павел использует его как аргумент *ad hoc* (для данного случая (лат.). — Прим. ред.) в пользу ношения покрывал, а не всего остального, что можно из него вывести.

Павел завершает свой второй довод аллюзией настолько краткой, что она породила огромное множество интерпретаций: «Поэтому жена должна иметь над головой (не «на» голове, как во многих переводах; см. Hooker) знак власти ради ангелов» (1 Кор 11:10). Эти ангелы могут быть: (1) падшими ангелами, как в традиционной еврейской интерпретации Быт 6:2 (см. также 2 Петр 2:4; Иуд 6; возможно, 1 Петр 3:19-

22), хотя Павел предположительно остановился бы подробнее на этих ангелах здесь и в других своих посланиях, если бы считал их непосредственной угрозой; (2) ангелами, присутствующими при богослужении, как это явствует из текстов Кумрана, которые могут быть задеты подобным нарушением приличий, означавшим в той культурной среде неуважение к чести семьи; и, наконец, (3) ангелами, которые правили народами, но которых христианам предстоит в свое время судить; в этом случае Павел призывает женщин осуществлять власть над своими головами, но использовать ее с сознанием ответственности (ср. 1 Кор 6:3). В любом случае греческая конструкция указывает на то, что Павел признает власть женщины над собственной головой; он убеждает покрывать ее ради приличия, однако этим и ограничивается.

В-третьих, Павел приводит довод из природы, то есть естественного порядка вещей (1 Кор 11:13-15). Стоики обычно выводили свои аргументы из природы, а вскоре их примеру стали следовать и другие авторы. Павел, по-видимому, исходит здесь из современного ему греко-римского обычая (другие народы в эпоху Павла, а также греки в более ранние исторические периоды носили длинные волосы), хотя слово «природа» обычно означает нечто большее; или же он просто хочет сказать, что волосы у женщин от природы длиннее, чем у мужчин.

И, наконец, Павел прибегает к классическому приему ранней иудейской и греко-римской риторики: «[Если же кто думает спорить,] то мы такого обычая не имеем» (1 Кор 11:16). Одна группа античных философов, а именно скептики, просто допускали аргументы, основанные на обычаях; другие мыслители принимали их в качестве дополнительных. Таким образом, представив доводы, имеющие отношение ко всем его читателям (находившимся под влиянием иудейской, стоической и, возможно, отчасти скептической мысли), Павел в завершение приводит аргумент, связанный с действительной целью его послания: избежать раздоров (дальнейшие сведения по данному разделу см. Keener, 1992, 31-47).

Отсюда становятся ясными несколько моментов. Прежде всего, Павел затрагивает вопросы, по которым в его общине существовали разногласия, в том числе гендерные проблемы, связанные с культурной средой. Он также подчеркивает важность христианской семьи и церковного единства. Далее, отстаивая скромность в одежде ради поддержания единства церкви, он стремится убедить тех женщин, которые будут слушать чтение его послания в церкви, принять его доводы во внимание; однако он не подвергает вместе с тем сомнению их право одеваться так, как они хотят (1 Кор 11:10), что очень далеко от куда более сильных аргументов в других местах его послания (1 Кор 4:18-5:5; 11:29-34). Однако самым существенным для нашей дискуссии, вероятно, является то, что Павел опускает: нигде в данном тексте он не ставит женщин в подчиненное положение — по сути, он даже не касается этой темы.

3. Павел и подчинение жен мужьям

Подчиненное положение женщин по отношению к их мужьям в доме затрагивается в нескольких пассажах из паулинистических писем (Еф 5:22-33; Кол 3:18; 1 Тим 5:14; Тит 2:4-5), мы рассмотрим детально только самые длинные из этих пассажей, поскольку все четыре возникли в одной той же культурной среде, а два упоминания в Пастырских посланиях могут отражать ту же социальную ситуацию, которая нашла отражение в нашем анализе 1 Тим 2:9-15 ниже. (То, что на наставления Павла оказала влияние именно социальная ситуация, видно из простого сравнения, скажем, 1 Тим 5:14 и Притч 31:10-31.)

3.1. Социальная ситуация. Прежде, чем мы перейдем к рассмотрению смысла слов Павла в Еф 5:22-23, следует отметить, что даже самая жесткая интерпретация этого пассажа представляет апостола не более консервативным, чем его культурное окружение в целом. Несмотря на то, что женщины в тот период сумели несколько продвинуться по социальной лестнице (любой шаг вперед мог показаться прогрессом по сравнению с классическими Афинами!), а в некоторых местах (напр., в городах римской провинции Азия и в Македонии) обладали большими прерогативами, чем в остальной части империи, они нигде не пользовались той свободой, которая признается их неотъемлемым правом сегодня.

Наиболее влиятельные из античных примеров отношения мужчин к женщинам звучат крайне резко для современного слуха; для некоторых из ранних еврейских учителей женщины являлись порочными по самой своей сути (ср. Сир 42:12-14; *m. Abot* 2:7). Иосиф Флавий утверждает, что закон предписывает женщинам подчинение ради их же блага (Иосиф Флавий *Против Апиона* 2.24 §§200-201); Филон сетует на отсутствие здравого смысла у женщин (Филон, *Опп. Prob. Lib.* 117) и превозносит, как исключение, лишь одну из них, императрицу Ливию, за то, что та «умом уподобилась мужчине»! Подобным же образом Плутарх, один из наиболее прогрессивных авторов, писавших на данную тему, предлагает (в позитивном смысле) женам учиться философии у своих мужей, однако основывает это на той негативной предпосылке, что, если предоставить женщинам самим себе, они могут породить только прерассудки и низменные желания (*Наставление супругам* 48, *Моралии* 145DE). Подобное отношение к женщинам, естественно, не могло не повлиять на обращение с ними в античных домах, где власть всегда принадлежала мужчинам. Римский закон возлагал всю полноту власти над женой, детьми и рабами на мужчину — главу семьи, известного как *paterfamilias*. Молчаливая покорность жены рассматривалась как одна из ее главнейших добродетелей в течение всего греко-римского периода (напр., Сир 26:14-16; 30:19; греческие брачные контракты).

Вероятно, из-за широкого распространения, которое получило убийство новорожденных девочек (этот факт остается спорным среди историков), в греческом обществе, по-видимому, ощущался недостаток женщин, и брак мужчин, достигших тридцатилетнего возраста, с

девочками пятнадцати лет и моложе, стал общепринятой практикой. Мужчины до тридцатилетнего возраста обычно уже имели сексуальные контакты с рабынями, проститутками или друг с другом; таким образом, когда мужчины в классических Афинах вступали в брак, то многие из них находили своих жен (едва достигших зрелости) менее развитыми в интеллектуальном отношении, чем проститутки. Хотя ситуация в Римской империи эпохи Павла не выглядела столь плачевной и множество надгробных надписей дают свидетельство искренней любви между мужем и женой, само устройство античного общества не позволяло мужчинам рассматривать своих жен как потенциально равных себе.

По сути, еще со времен Аристотеля среди философов-моралистов вошло в обычай давать советы их читателям — мужчинам, как им лучше управлять своими женами и другими домохозяйками; эти наставления получили известность под названием кодексов домашней этики (или, используя принятый в научной литературе немецкий термин, *Haustafeln*). Аристотель и многие последующие моралисты выделяли три основные категории, находившиеся в подчинении у хозяина дома: женщины, дети и рабы (Аристотель *Политика* 1.2.1, 1253b), хотя он и допускал, что степень их подчинения могла быть различной (так, например, от сыновей по мере их взросления требовалось меньше покорности; см. Аристотель *Политика* 1.5.12, 1260b), однако утверждал, что это подчинение не просто являлось вопросом культуры, но входило в их природу (о женщинах см. Аристотель *Политика* 1.2.12, 1254b). Такого рода моральные темы пришлись по вкусу римлянам, чья культура подчеркивала значение долга и порядка, и которые с подозрением относились к любой потенциальной угрозе общественному порядку (например, к разрушительному в социальном отношении культу Диониса во II веке до н.э.).

В I — начале II века до н.э. многие римляне аристократического происхождения (напр., Петроний, Ювенал) имели основания относиться пренебрежительно к религиозным группам с Востока, в особенности когда такие группы обращали в свою веру римских женщин и таким образом подрывали традиционные римские ценности. В I веке крупные скандалы, связанные с женщинами, введенными в заблуждение римскими иудеями и поклонниками Иисуса, привели к серьезным репрессиям со стороны правительства (Тацит *Анналы* 2.85; Флавий *Иудейские древности* 18.3.4 §§ 64-80). Чтобы доказать, что они вовсе не собирались ниспровергать традиционные римские семейные ценности, находившиеся под подозрением группы часто создавали свои собственные кодексы домашней этики по образцу, предложенному философами-моралистами — указания главе семейства, как ему следует управлять женой, детьми и рабами (Флавий *Против Апиона* 2.25-31, §§ 201-17; более подробный анализ домашних кодексов от Аристотеля до Иосифа Флавия см. Balch).

3.2. Фрагмент Еф 5:22-33. Некоторые ученые высказывали предположение, что изначально Павел (взгляды которого нашли отражение в Рим 16:3-15; Флп 4:2-3)

сохранил дух равенства, присущий учению Иисуса, однако второе и третье поколение его учеников (взгляды которых отражены соответственно в Посланиях к Колоссянам и Ефессянам и в Пастырских посланиях) постепенно принижали роль женщин, чтобы привести ее в соответствие со стандартами своей культуры. Несмотря на то, что такая точка зрения имеет под собой определенные основания, она основывается на двух гипотезах, которые сами по себе нуждаются в доказательстве: во-первых, на том факте, что поздние канонические папулистические письма на самом деле ему не принадлежат, и, во-вторых, на конкретном прочтении этих поздних посланий. Текст Послания к Ефессянам не подтверждает мнение о том, что его автор настроен по отношению к женщинам более шовинистически, чем Павел ранних посланий.

Если исходить из того, что автором Послания к Ефессянам действительно является Павел, то оно было написано узником в Риме, прекрасно осведомленным об отношении римлян к восточным культам, вроде поклонников Иисуса и Диониса, включая сюда и иудейскую религию в ее христианской и нехристианской формах (то, что мы сегодня называем, соответственно, христианством и иудаизмом). Павел также ясно отдавал себе отчет в том, что социальный остракизм, которому часто подвергались евреи и христиане, мог привести к еще худшим последствиям, если исход его собственного процесса создаст негативный прецедент для христиан в других местах (ср. Флп 1:7; письмо, адресованное общине, включавшей в себя несколько римских граждан, к числу которых принадлежал и сам Павел). Как и у представителей всех прочих религиозных групп, находившихся под подозрением у римских властей, у Павла имелась веская стратегическая причина поддерживать традиционные римские семейные ценности.

На первый взгляд может показаться, что Павел делает именно это. Учитывая социальную ситуацию той эпохи, едва ли стоит удивляться тому, что в своем кодексе домашней этики он представляет три уже привычных основных категории: отношения между женами и мужьями, детьми и отцами, а также рабами и их хозяевами. Однако, вопреки нашим ожиданиям, у Павла этот перечень в значительной мере адаптирован. Да, жены, дети и рабы должны «подчиняться», чтобы предупредить обусловленные культурой возражения против проповеди Благой вести (речь идет о повиновении «в страхе Христовом», Еф 5:21: 6:5-8). Однако для Павла истинно христианская этика, совместимая с учением Иисуса и Его идеалом служения, идет гораздо дальше: глава семьи тоже должен подчиняться (то, что Павел требует от *paterfamilias* именно этого, он дает понять многими способами), и разница между его точкой зрения и более распространенным в ту эпоху предписанием, согласно которому вся власть находится у главы семьи, должна была быть античным читателям Павла вполне очевидной.

Во-первых, Павел открывает свою трехчастную структуру весьма необычным образом. Как логическое завершение его увещаний, описывающих жизнь в

Духе (Еф 5:18-21), Павел призывает всех верующих подчиняться друг другу (Еф 5:21). Правда, последующий контекст описывает разные виды подчинения в соответствии с различными социальными ролями, однако сама идея взаимного подчинения не укладывается в привычный смысл слова *подчинение*: иногда главу семьи призывали быть внимательным и чутким к жене, детям и рабам, однако никто и никогда не требовал от него подчиняться им. А то, что Павел распространяет то же требование взаимного подчинения на отношения между рабами и хозяевами, видно из его наставлений в Еф 6:9: предварительно объяснив, как и почему рабы должны подчиняться (Еф 6:5-8), он призывает хозяев поступать с ними «так же» — идея, которая, если настаивать на ее буквальном исполнении, заходит гораздо дальше любого из дошедших до нас произведений античных авторов.

Во-вторых, приведенные в списке обязанности являются взаимными. В то время как большинство кодексов домашней этики просто обращались к мужчине — главе семьи, наставляя его, как ему следует управлять остальными домочадцами, Павел сначала обращается к женам, детям и рабам. Вместо того чтобы давать указания *paterfamilias*, как осуществлять свою власть над женой, детьми и рабами, Павел опускает эти указания полностью и вместо этого призывает его любить свою жену (без сомнения, обычная практика, однако редко предписываемая), а также проявлять терпение в воспитании детей и рассматривать рабов как равных себе перед Богом. Едва ли такой язык можно назвать типичным для тогдашних этических кодексов, несмотря на то, что некоторые философы также призывали проявлять справедливость и умеренность по отношению к низестоящим. Таким образом, жены, дети и рабы могли сами определять границы своего подчинения.

В-третьих, Павел не описывает обязанности, прямо связанные с подчинением. Любой античный читатель, следовательно, мог подвергнуться искушению вложить в слова апостола о подчинении жены мужу весь тот смысл, который эти слова имели в его культуре и который, как мы уже отмечали выше, был связан с гораздо большей степенью подчинения, чем вложил бы в них любой современный христианский интерпретатор. (Подобное прочтение текста потребовало бы от женщин вернуться к тем временам, когда они почти не имели возможности посещать колледжи, не пользовались правом голоса и т.д.) Однако один раз Павел все же очерчивает содержание этого термина, и притом в чрезвычайно важном месте: подводя итог своим наставлениям супружеским парам, он пишет, что жена должна «почитать» (Еф 5:33) своего мужа. Хотя термин, обычно переводимый как «подчиняться», иногда мог использоваться в смягченном значении «почитать», античные кодексы домашней этики обычно требовали от жен гораздо большего, чем простого почтения; точка зрения Павла на подчинение женщин, даже в той социальной ситуации, едва ли могла быть выражена в более мягкой форме.

Наконец, подчинение жены мужу поставлено в прямую параллель с подчинением раба или рабыни хозяину.

В обоих случаях последнему следует подчиняться «как Христу» — который сравнивается с хозяином по отношению к рабу не в меньшей степени, чем с мужем по отношению к жене. Большинство интерпретаторов сегодня признают, что Еф 6:5-9 не имеет отношения к институту рабства как таковому, а просто дает совет рабам с учетом их реального положения в то время. Подобно некоторым стоическим философам, Павел мог рекомендовать рабам получать свободу там, где это было возможно (1 Кор 7:21-22); и, как те редкие мыслители, которые считали рабство противным человеческой природе и, следовательно, злом — за что их сурово укорял Аристотель, Павел явно рассматривал подчинение человека человеку как нечто противоестественное (Еф 6:9). В то время как ВЗ предписывает подчинение детей здоровым в моральном отношении наставлениям родителей (Втор 21:18-21), он нигде прямо не предписывает подчинение женщин или рабов, хотя они периодически появляются в починенных в культурном отношении ролях. Павел в рамках своей культуры призывает женщин и рабов к подчинению в определенном смысле слова, однако это не значит, что он одобряет институты патриархального брака или рабства, являвшиеся неотъемлемой частью власти *paterfamilias* и тех этических кодексов, к которым он здесь обращается.

Тот факт, что наставления Павла женам и рабам обращены к тем из них, кто самой культурой уже был поставлен в неравное положение по отношению к мужчине — главе семьи, отмечался неоднократно (напр., Martin, 206-31; Giles, 43). Возражение, что Павел мог отвергать институт рабства, однако бесспорно поддерживал институт брака (Knight, 21-25), просто ставит на повестку дня реальный вопрос. Павел здесь имеет в виду не институт брака как таковой, но, прежде всего институт патриархального брака, каким он представлен в кодексах домашней этики. В других местах своих посланий Павел призывает верующих в обычных обстоятельствах подчиняться властям (Рим 13:1-7), как, впрочем, и Петр (1 Петр 2:13-17), но из этого не следует, что он считает конкретные структуры власти (напр., монархию) безусловно обязательными для всех культур. Поскольку рекомендации Павла имеют в виду социальные институты в том виде, в котором они существовали в его эпоху, те интерпретаторы Павла, которые не настаивают на возвращении к рабству или монархии, не должны настаивать и на патриархальном браке, ставящем женщину в приниженное положение. По сути, учитывая весьма мягкое по тем временам требование Павла к жене «почитать» мужа (Еф 5:33; см. выше), создается впечатление, что Павел выступает за подчинение женщин в весьма ограниченных пределах, что несколько выбивается из той социальной ситуации, в которой он находился.

4. Павел и служение женщин

4.1. Фрагменты, в которых Павел одобряет служение женщин. Несмотря на то, что некоторые греческие и римские женщины стали философами, высшее образова-

ние в сфере риторики и философии обычно оставалось прерогативой мужчин. В обществе, где большинство людей были функционально неграмотными (в особенности жители сельской местности, составлявшие, по некоторым оценкам, около 90% от населения Римской империи), роль наставников естественно выпадала на долю тех, кто умел хорошо читать и писать. Почти все дошедшие до нас еврейские источники свидетельствуют о том, что эта роль, за редчайшими исключениями, была ограничена мужчинами.

Хотя надписи из древнейших синагог указывают на то, что в некоторых из них женщины играли видную роль (см. Brooten), те же самые надписи подтверждают, что такое положение вещей являлось скорее исключением, нежели правилом. Другие наши источники свидетельствуют, что большинство еврейских мужчин, как, например, Филон, Иосиф Флавий и многие поздние раввины, разделяли широко распространенные в греко-римской среде предрассудки. Флавий (*Иудейские древности* 4.8.15 §219), а также раввины в большинстве случаев считали свидетельство женщин не заслуживающим доверия, и за некоторыми возможными исключениями, как, например, Берурия, жена рабби Меира, и последовательницы Иисуса (Мк 15:40-41; Лк 8:1-3; 10:38-42), женщины, по-видимому, никогда не достигали статуса учителей или даже учениц (см. Swidler). Несмотря на то, что роли женщин в разных областях отличались друг от друга, некоторые пассажи из писем Павла показывают, что он принадлежал к числу наиболее прогрессивных, а не наиболее шовинистически настроенных авторов своей эпохи.

В своем кратком рекомендательном письме, завершающем Послание к Римлянам, Павел рекомендует им ту, кому поручено доставить письмо и чьим объяснениям римляне могут доверять (Рим 16:1-2). Фива — «служительница» в церкви портового пригорода Коринфа, Кенхреи; этот термин также может означать «дьякон», т.е., по-видимому, человек, наделенный в ранней церкви административной ответственностью, однако в письмах Павла он обычно используется по отношению к служителям слова Божьего, таким, как он сам. Он также называет ее «помощницей для многих», термин, обычно применявшийся в древности к патронам, некоторые из которых были женщинами. Как патрон, она могла владеть домом, в котором собиралась церковь, и таким образом занимать в ней почетное положение (см. далее Keener, 1992, 237-40).

В последующих приветствиях Павла (Рим 16:3-16) он перечисляет почти вдвое больше мужчин, чем женщин, однако вдвое чаще указывает на заслуги женщин, чем мужчин — что, возможно, свидетельствует о понимании им того сопротивления, которое женщины встречали при проповеди в некоторых областях. В числе наиболее видных служителей он называет Приску (уменьшительная форма — Прискилла), которую упоминает прежде ее мужа, Акилы, возможно, из-за ее более высокого социального статуса (Рим 16:3-4). Лука также представляет Приску как служительницу, которая наравне с мужем и

вместе с ним наставляла в веру еще одного служителя, Аполлоса (Деян 18:26).

Павел также включает в список двух своих помощников-апостолов (таково наиболее естественное толкование слов «известны между апостолами», поскольку Павел нигде больше не ссылается на одобрение со стороны «апостолов»), Андроника и Юнию. Юния — явно женское имя, однако те авторы, которые склонны сомневаться в том, что Павел мог упомянуть среди апостолов женщину, высказывали предположение, что речь идет об уменьшительной форме от мужского имени Юнианус. Но такая сокращенная форма не встречается ни в одной из дошедших до нас римских надписей и в любом случае является крайне редкой по сравнению с более распространенным женским именем. Данное предположение основывается на предпосылке, что женщина не могла быть апостолом, а никак не на свидетельствах, содержащихся в самом тексте.

В другом своем послании Павел упоминает о служении в Филиппах двух женщин, которые, как и многие его сотрудники-мужчины, участвовали наряду с ним в проповеди Благой вести (Фил 4:2-3). Македония являлась одним из тех регионов, где женщинам отводилась более важная роль в религиозных вопросах (Abrahamsen), и таким образом этим женщинам — коллегам Павла было легче достичь высокого статуса (см. также Деян 16:14-15).

Павел, который считал пророков уступающими по значению только апостолам (1 Кор 12:28), принимает как должное существование женщин-пророчиц, требуя только, чтобы они, как и другие женщины в собрании верующих, покрывали головы (1 Кор 11:5). В этом отношении он следует традициям ВЗ (где женщины, хотя и занимали пророческую должность намного реже мужчин, могли тем не менее добиться видного и влиятельного положения; см., напр., Исх 15:20; Суд 4:4; 4 Цар 22:13-14), а также предполагает и другие составные элементы раннего христианства (Деян 2:17-18; 21:9).

Приведенные выше пассажи сами по себе позволяют отнести Павла к числу наиболее прогрессивных авторов в его культурной среде; однако для того, чтобы определить, насколько прогрессивным он был, необходимо рассмотреть другие пассажи из его писем — пассажи, которые вызывали и вызывают наибольшее количество споров.

4.2. Фрагменты, в которых Павел предположительно ограничивает служение женщин. Хотя указанные пассажи породили бесчисленное множество различных толкований, ни один из них нельзя безоговорочно считать принадлежащим Павлу. Не только авторство Первого Послания к Тимофею, но также и 1 Кор 14:34-35 ставилось под вопрос. На основе текстуальных свидетельств (правда, довольно скудных) некоторые критики отвергали принадлежность последнего пассажа Павлу, полагая, что он был добавлен уже позже неизвестным автором (Fee, 699-705). Такой подход возможен, однако проще объяснить этот пассаж как обычное отклонение в письмах Павла, касающееся определенного аспекта церковной дисциплины и имеющее прямое отношение к коринфской церкви.

Ряд интерпретаторов выдвинули вместо этого гипотезу, что Павел цитирует здесь позицию коринфян (1 Кор 14:34-35), которую он тут же опровергает (1 Кор 14:36). Однако прочтение 1 Кор 14:36 как опровержения 1 Кор 14:34-35 едва ли можно считать естественным. Другие исходили из того, что прихожане в церкви во время служб были разделены по половому признаку, как в синагогах, отчего любое общение между мужчинами и женщинами казалось подрывающим порядок, но эта точка зрения не находит подтверждения в архитектуре синагог того периода, а также частных домов, наподобие тех, в которых собиралась коринфская община. Еще одна группа исследователей высказала предположение, что Павел обращается здесь к тем коринфским женщинам, которые злоупотребляли дарами Духа, или же затрагивает проблему суждения о пророчествах. Несмотря на то, что обе эти точки зрения могут быть выведены из контекста письма, известно, что античные авторы в целом и Павел в частности любили в своих письмах отклоняться от основной темы, и 1 Кор 14:34-35 может просто представлять собой такое отклонение, касающееся конкретного вопроса внутрицерковной дисциплины, отличного от других связанных с ним в данном контексте тем.

Более правдоподобным кажется взгляд, согласно которому Павел ограничивает только один вид речи, непосредственно упомянутый в данном стихе, а именно – вопросы (Giles, 56). В античном мире для слушателей было обычным делом перебивать учителей или наставников вопросами, однако это считалось крайне невежливым, если вопросы отражали невежество относительно обсуждаемой темы (см. Плутарх *Об ученых занятиях*). Поскольку женщины обычно заметно уступали в образовании мужчинам, Павел предлагает два решения проблемы – краткосрочное и долгосрочное. Краткосрочное решение состоит в том, чтобы женщины перестали задавать нарушающие порядок вопросы; долгосрочное – в том, что они *должны* получить образование, обучаясь дома у своих мужей. Большинство мужчин в тот период сомневались в интеллектуальных способностях своих жен, однако Павел находился среди самых прогрессивных античных авторов, писавших на эту тему. Предложенное Павлом долгосрочное решение предполагает способность женщин к обучению и тем самым ставит их наравне с мужчинами (более подробно об этом см. Keener, 1992, 80-85).

Независимо от того, какую реконструкцию принять, отсюда ясно следуют два вывода. Во-первых, Павел однозначно не требует от женщин полного молчания, поскольку ранее в том же письме он исходит из того, что они молятся и пророчествуют публично в присутствии мужчин (1 Кор 11:4-5); таким образом, его требование касается только определенной формы речи. Во-вторых, в данном контексте нет ничего, что подкрепляло бы точку зрения, согласно которой Павел говорит здесь о женщинах, обучающих других библейским истинам. Единственный пассаж во всей Библии, который можно привести как прямой довод в пользу такой точки зрения, находится в 1 Тим 2:11-14.

В 1 Тим 2:8-15 Павел (об авторстве см. Пастырские послания) затрагивает вопрос благопристойного поведения мужчин и женщин во время молитвы. Павел сначала обращается к мужчинам общин Эфеса, которые, по-видимому, оказались вовлеченными в конфликт, недостойный служителей Господа (1 Тим 2:8). Затем, в более продолжительном пассаже, он касается проблем женщин в этих общинах. Как уже отмечалось выше, женщины из низших в экономическом отношении слоев на Востоке часто покрывали головы, однако городские общины верующих в Эфесе должны были включать женщин более высокого социального положения, которые могли подчеркивать свой статус, украшая волосы и укладывая их в сложные прически. Для бедных женщин в этих общинах гардероб богатых женщин олицетворял похвальбу и потенциальный соблазн, и потому Павел выступает против него, используя при этом язык, типичный для моралистов его эпохи (1 Тим 2:9-10; Scholer, 3-6; Keener, 1992, 103-7).

Призывая женщин в собраниях верующих одеваться должным образом, Павел запрещает им «учить, [так чтобы] властвовать [над мужчиной]» (если, как делают многие исследователи, читать слова «учить», *didaskō*, и «властвовать», *authenteō*, вместе, хотя они могут быть также истолкованы как два различных запрета). Точное значение редкого греческого термина, переведенного здесь как «властвовать», стало предметом споров. Одни ученые полагают, что обычно он означает просто «обладать властью», и, таким образом, этот пассаж полностью исключает какое-либо участие женщин в управлении церковью. Другие привели доказательства того, что в тот период данное выражение употреблялось как более сильное и может быть переведено как «захватывать власть»; при таком прочтении Павел просто запрещает женщинам чрезмерное стремление к власти, точно так же, как он запретил бы то же самое мужчинам. Еще одна группа ученых, ссылаясь на иные примеры из семантического ряда данного термина, выступает за перевод «господствовать путем насилия» или «присваивать себе первенство». Поскольку некоторые гностические течения II века рассматривали Еву как ту, от которой произошел мужчина, Первое Послание к Тимофею может являться опровержением гностического мифа (Kroeger and Kroeger приводят доводы в пользу этого мнения, проявляя при этом впечатляющую эрудицию, и даже полагают, что часть данного пассажа цитирует неизвестный гностический источник с целью его опровержения). Такие доводы работают идеально, если Первое Послание к Тимофею написано от имени Павла другим автором в начале II века (как считают большинство исследователей, хотя Крегер не относится к их числу); если же оно написано Павлом или (под диктовку) его секретарем, то этот термин, скорее всего, означает «обладать властью», или (что более вероятно) «захватывать власть».

Социальная ситуация, отраженная в письме, может, однако, представлять собой даже более благоприятную почву для решения вопроса о смысле текста, чем широкие лексические возможности. Павел и его читатели были

осведомлены о той ситуации, которая вызвала к жизни ответ Павла, и, следовательно, последняя является частью его изначального смысла. Ключи в самом тексте указывают на следующие обстоятельства: некие лжеучителя (1 Тим 1:20; 2 Тим 2:17) стали распространять в Эфесской церкви опасную ересь (1 Тим 1:4-7; 6:3-5), часто начиная при этом с женщин, к которым в обычной ситуации им было бы трудно получить доступ из-за большей ограниченности женщин домашней сферой (2 Тим 3:6-7). Поскольку женщины еще не были в достаточной мере наставлены в Писаниях (см. выше), они оказывались наиболее уязвимыми для лжеучителей и представляли собой сеть, при помощи которой последние могли разрушить жизнь тех или иных домашних общин (1 Тим 5:13; ср. 1 Тим 3:11). Учитывая восприятие римским обществом христианства как пагубного культа, лжеучителя, подрывавшие концепцию Павла относительно публичного свидетельства церкви (см. выше по поводу Еф 5-6), не могли получить его одобрения (ср. 1 Тим 3:2, 7, 10; 5:7, 10, 14; 6:1; Тит 1:6; 2:1-5, 8, 10; ср. Padgett, 52; Keener, 1991, 85-87; Verner).

Потому ли, что женщины были несобразованны и потому особенно подвержены ошибкам, или потому, что захват ими власти мог нанести ущерб свидетельству церкви в напряженной социальной обстановке, или (что более вероятно) по обоим этим причинам, конкретная ситуация, с которой имеет дело Павел, вызывает к жизни столь же конкретный ответ. И здесь он снова предлагает два решения — краткосрочное и долгосрочное. Краткосрочное решение: женщины не должны занимать руководящие должности учителей в церкви. Долгосрочное решение: пусть они получают образование. Опять же, Павел подтверждает их способность учиться, выставляя получение ими образования как долгосрочное средство решения текущей проблемы. То, что они должны учиться «в тишине» и «со всякой покорностью», может также отражать их свидетельство в рамках современного им общества (именно эти качества обычно требовались тогда от женщин), но следует отметить, однако, что все новообращенные должны были учиться подобным образом, и, кроме того, эти слова служат характеристикой желательного поведения церкви в целом (1 Тим 2:2). То, что Павел адресует эти предостережения женщинам, а не мужчинам, в такой же мере обусловлено социальной ситуацией, как и его предостережение мужчинам прекратить споры (1 Тим 2:8): едва ли он хочет, чтобы женщины затевали споры, однако обращался лишь к тем, для кого эта проблема была насущной.

Это решение может показаться настолько очевидным, что делает все дальнейшие дебаты излишними, если бы не следующий довод Павла, в котором он как будто выводит свое предостережение женщинам из ролей, отведенных Адаму и Еве (1 Тим 2:13). Здесь следует спросить, приводит ли Павел эти примеры как основу для его точки зрения или просто как аргумент *ad hoc* в ее поддержку. Его довод, основанный на порядке творения, дан здесь (1 Тим 2:13) в форме не более прямой, чем в 1 Кор 11:7-9, где он использовал его, чтобы добиться от женщин ношения головных по-

крывал. Его рассуждения об обманутой Еве являются с еще большей долей вероятности аргументом *ad hoc*. Если он выводит из факта обольщения Евы запрет для всех женщин учить, то тем самым он утверждает, что женщины в целом, подобно Еве, поддаются обману легче, чем мужчины; если же этот обман распространяется не на всех женщин, то же самое относится и к запрету учить. Намного более правдоподобным кажется то, что Павел вместо этого использует Еву, как пример для *всех* людей, подверженных обольщению, а не только женщин (2 Кор 11:3). Наконец, возможно, что 1 Тим 2:15 имеет целью внести уточнение в предшествующие стихи: хотя точное значение слов Павла вызывает немало споров (спасение через рождение ребенка от Марии, возможно, воспринимаемой как новая Ева; через подчинение женщин традиционно отведенным им ролям, таким, как деторождение; или просто то, что женщина благополучно пройдет через роды, бросив тем самым вызов проклятию, наложенному в саду Эдема).

Другие фрагменты в письмах Павла, ясно показывающие, что он одобрял служение женщин в проповеди слова Божьего, свидетельствуют о том, что 1 Тим 2:9-15 (если только, как мы полагаем здесь, это письмо действительно принадлежит Павлу) не может означать запрет на служение женщин в любых ситуациях, но ограничивается ситуаций в Эфесе и, возможно, некоторыми другими общинами верующих, которые в тот период истории церкви претерпевали сходные кризисы. Тексты Павла, касающиеся роли женщин в церкви и дома, наводят на мысль, что Павла следует причислить в этом отношении к наиболее прогрессивным авторам античности.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Активное участие женщин в жизни ранней церкви засвидетельствовано многочисленными данными, как литературными, так и археологическими. Многие из этих женщин остались безымянными: часто они обозначались по роду их служения или по их общественному и семейному статусу. Иногда встречаются намеки на их глубокое вовлечение в управление церковью, которое, однако, не может быть окончательно подтверждено. Тем не менее такая вероятность заслуживает признания и самого тщательного исследования.

1. Женщины как лидеры в Деяниях Апостолов.
2. Служение Павла среди женщин в Деяниях Апостолов.
3. Прискилла: важный прецедент.
4. Женщины в пророческом служении.
5. Женщины в евангельской традиции.
6. Женщины как лидеры домашних церквей.
7. Вдовы и неимущие женщины.
8. Замужние и незамужние женщины.

1. Женщины как лидеры в Деяниях Апостолов

На протяжении всей книги Деяния Апостолов автор последовательно включает в нее наряду с мужчинами и женщин, которые предстают в качестве как верующих (Деян 5:14; 8:12; 17:4, 12), так и объектов преследования (Деян 8:3; 9:2-3; 22:4). Не менее одиннадцати женщин названы поименно, причем шестеро из них имеют прямое отношение к служению Церкви. После вознесения Христа Мария, мать Иисуса, и другие женщины участвуют в решении вопроса о выборе апостола на место Иуды среди Двенадцати (Деян 1:34). Главным требованием к кандидату было, чтобы данный человек следовал за Иисусом с самого начала его служения и был свидетелем его воскресения (Деян 2:21-22). Хотя выбор в конце концов пал не на женщину, из свидетельства Луки очевидно, что по крайней мере некоторые из последовательниц Иисуса отвечали этим требованиям (Лк 8:1-3; 23:49, 55-56; 24:1-10). На другом уровне одна из женщин, а именно Тавифа, особо обозначена как «ученица», поскольку ее широкое в социальном и духовном отношении служение сделало ее незаменимой для зарождающейся церкви, а после ее безвременной кончины она была возвращена общине, которая столь остро нуждалась в ее помощи (Деян 9:36-41).

2. Служение Павла среди женщин в Деяниях Апостолов

Лука в особенности обращает внимание на тот отклик, который вызвала у женщин проповедь апостола Павла. Сразу после прибытия Павла в Антиохию Писидийскую его пригласили в синагогу и попросили прийти снова в ближайшую субботу (Деян 13). Община верующих, состоявшая из евреев, прозелитов и «боящихся Бога», была оскорблена недостойным поведением язычников, явившихся на богослужение в следующую субботу. Привыкшие к упорядоченному богослужению на еврейский манер, они были разгневаны *ochlos* язычников (это греческое слово может означать как собственно толпу, так и непредсказуемые действия, на которые она способна; см. Деян 19:26; 24:12). Женщины знатного происхождения (*euschēmōnai*), принимавшие участие в размеренной жизни синагоги, были в особенности возмущены — вероятно, поведением языческих женщин — и настояли на изгнании Павла из города (Деян 13:50).

Отвращение к возмутительным и непристойным формам религиозного поведения среди нееврейских женщин являлось в ту эпоху обычной темой в литературе и искусстве (напр., Ювенал *Сатиры* 6; Плутарх *О женских добродетелях* 13, *Моралии*; Диодор Сицилийский *Историческая библиотека*, 4.3.2). Пьянство, аморальное и несдержанное поведение, выражавшееся в обнажении, беспорядочных сексуальных связях и ритуальных возгласах, являлись важной составной частью языческих культов. Некоторые из этих элементов хорошо иллюстрируются знаменитой фреской, изображающей посвящение в дионисийские таинства на Вилле Мистерий в Помпеях. В некоторых экзотических религиях региона (см. 1 Кор 12:2) женщины участвовали в растерзании молодых животных и поглощении их мяса в сыром

виде, пока оно было еще теплым. Было чрезвычайно трудно ввести такого рода людей в общину верующих, не задев при этом самым серьезным образом чувств остальных.

По окончании первого миссионерского путешествия Павла он и Варнава отправились в Иерусалим, чтобы решить вопрос о том, каким образом язычники могут быть приняты в общины верующих, состоявшие на тот момент в основном из иудеев и прозелитов. Некоторые практики в итоге были запрещены, в особенности идолопоклонство, блуд и употребление пищи с кровью (Деян 15:20, 29). Вооруженный этими предписаниями, Павел снова побывал в тех церквях, которые он посетил во время своего первого путешествия, чтобы разъяснить решения Иерусалимского собора (Деян 15:36). Как следствие, он стал пользоваться значительным успехом у тех самых женщин благородного происхождения, которые прежде столь яростно выступали против его миссионерских усилий в Антиохии Писидийской. Первыми людьми, встреченными им в Филиппах, были по преимуществу женщины, и Лидия, первая из обращенных им в Европе, стала главной домашней церкви (Деян 16:12-15, 40). Хотя Павел получил видение в образе мужчины из Македонии, призывавшего его отправиться в эту страну, первыми объектами его служения там стали женщины.

Знатные женщины из эллинистической среды с радостью восприняли проповедь Павла в Фессалониках (Деян 17:4) и в Верии, причем в последнем случае реакция женщин отмечена раньше реакции мужчин (Деян 17:12). В Афинах, интеллектуальном центре древнего мира, среди обращенных оказалась и женщина по имени Дамарь. Вероятно, она принадлежала к кругу высокообразованных и культурных куртизанок (*hetairai*) и питала пристрастие к различным философским школам, однако ее присутствие в академическом кругу Ареопага свидетельствует о том, что она обладала достаточным запасом знаний, чтобы следить за аргументами Павла и сделать из них свои собственные выводы (Деян 17:34).

3. Прискилла: важный прецедент

В главе 18 Деяний Апостолов мы впервые встречаемся с Прискиллой, главной помощницей апостола Павла и выдающейся проповедницей. Благой вести по своему собственному праву. Будучи замужем за евреем из Понта в Малой Азии, она, по-видимому, была уроженкой Рима, откуда супружеская чета была изгнана во время преследования при императоре Клавдии. Имя ее мужа, *Акила*, хотя иногда и употреблялось римскими гражданами, чаще давалось рабам, и, возможно, указывает на то, что он был предприимчивым вольноотпущенником. Имя *Прискилла*, напротив, обычно давалось женщинам из патрицианских семей, что может свидетельствовать о нееврейском происхождении и более высоком социальном статусе. Супруги приняли Павла в свой дом, в свое предприятие по производству палаток, а также в христианскую общину и служение. Вероятно, их гостеприимство распространялось также и на Тимофея с Силой (Деян 18:5). Необыкновенная подвижность Прискиллы и Акилы в их миссионерской деятель-

ности, по-видимому, говорит о том, что они владели целой сетью предприятий в Риме (Деян 18:2; Рим 16:3-5), Коринфе (Деян 18:2), Эфесе (Деян 18:18-19) и, возможно, в других городах тоже. Существование в античном мире таких филиалов, отделенных друг от друга большими расстояниями, подтверждается большим числом документов.

В конце первого визита Павла в Коринф Прискилла и Акила сопровождали Павла в его путешествии в Эфес. Здесь имя Прискиллы стоит в тексте перед именем ее мужа (Деян 18:18; см. также Деян 18:26; Рим 16:3; 2 Тим 4:19), что, по-видимому, указывает на то, что ее роль в служении и влияние были более значительными, чем у ее мужа. Уже после отъезда Павла Прискилла и Акила встретили в синагоге Аполлоса, блестящего иудейского мыслителя, чьи сведения о Благой вести, однако, были неполными, несмотря на превосходное знание им еврейских Священных Писаний. И в этом случае имя Прискиллы названо первым в рассказе о том, как супруги «приняли» Аполлоса — вероятно, в свой дом — чтобы дать ему наставления, в которых он нуждался. Термин «еще точнее изложили» (*exethento*) подразумевает тщательное исследование Писания (ср. с использованием того же глагола в Деян 11:4 и Деян 18:23). Несмотря на то, что основные познания Аполлоса были достаточно глубокими, их дополнили сведения, полученные им от высокообразованной Прискиллы и ее мужа.

По-видимому, Прискилла обладала тонким умом и превосходным образованием, чтобы произвести такое сильное впечатление на ученого Аполлоса, что впоследствии он «он с большой силой всенародно опровергал иудеев, доказывая Писаниями, что Иисус есть Христос» (Деян 18:28). По этой причине Иоанн Златоуст называл Прискиллу «учителем учителей», отметив при этом, что она так же трудилась ради Благой вести, как и ее муж (PG 60.281D), и признавал в ней даже большее рвение (PG 62.658A; 51.187).

Когда Аполлос пожелал продолжить свою миссионерскую деятельность в Греции, верующие Эфеса, и в первую очередь Прискилла и Акила, снабдили его в изобилии рекомендательными письмами. Прием, оказанный впоследствии Аполлосу, однозначно свидетельствует о том доверии, которое возлагала христианская община на Прискиллу и Акилу. По всей вероятности, они пользовались широкой известностью и уважением среди всех последователей Павла в качестве его «сотрудников во Христе Иисусе», которые рисковали своей жизнью ради апостола (Рим 16:3-4).

А. фон Гарнак одним из первых высказал предположение, что Прискилла и Акила могут быть авторами Послания к Евреям — гипотеза, которую поддерживают Дж. Х. Моултон, Ф. М. Шилс, А. С. Пик, Дж. Р. Харрис и ряд других исследователей. Гарнак исходил из того, что если Прискилла воспринималась как основной автор письма, то в Церкви могла иметь место тенденция скрыть этот факт. В качестве свидетельства предубеждения против женщин, бытовавшего среди книжников, он цитирует Кодекс Безы, где отсутствует всякое упоминание об обращении Дамари в Деян 17:34.

а фраза: «И многие из них уверовали, и из греческих почетных женщин и из мужчин немало» (Деян 17:12) заменена на: «из греков и почетных (людей), много мужчин и женщин». Кодекс Безы также меняет порядок следования слов в Деян 17:4, упоминая сначала мужчин, и лишь затем женщин. В такой атмосфере упоминание на женщину как на автора письма легко могло исчезнуть из вида.

Несмотря на то, что Послание к Евреям несет на себе безошибочные признаки близкого знакомства с Павлом, оно написано не апостолом и относится к тем документам НЗ, в которых полностью отсутствует упоминание на авторство. Автор письма принадлежал к внутреннему кругу друзей Павла и состоял в братских отношениях с Тимофеем (Евр 13:23). Он (или она) не знал Иисуса лично, но скорее получил наставление от других людей, непосредственно с ним общавшихся (Евр 2:3). Апостольский тон письма говорит об определенной степени авторитета и влияния, которым обладал составитель послания (Евр 13:17-23).

Автор или авторы письма были хорошо осведомлены о преследованиях, которым подвергались верующие в Риме, и, кроме того, находились под заметным влиянием идей Филона Александрийского, иудейского философа, посетившего Рим в 40 г. н.э. Из всего окружения Павла именно Прискилла и Акила имели больше всего возможностей познакомиться с Филоном.

Авторы являлись безусловными лидерами в религиозной общине, к которой обращались в своем послании, и потому знали из первых рук о том, что некоторым ее членам не хватало духовной зрелости (Евр 5:11-12). Проникнутые духом еврейских Священных Писаний, они подробно описывают ритуал, совершавшийся в скинии, однако в послании нет никаких признаков их знакомства с храмовым богослужением. Любопытней, посетивший Иерусалим, почти неизбежно включил бы в свое письмо аллюзии на храмовую практику. Из всего круга знакомых Павла Акила и Прискилла выделяются тем, что, судя по имеющимся сведениям, никогда не совершали паломничества в Иерусалим.

Гарнак отметил то обстоятельство, что автор (или авторы) очень легко переходит от первого лица единственного числа к первому лицу множественного числа, что предполагает скорее совместную работу, чем труд одного человека. Употребление мужского рода единственного числа по отношению к автору в Евр 11:32 выдает мужскую руку, в то время как нескрываемая симпатия к женщинам может указывать на интересы Прискиллы (Евр 11:11, 31, 35). По контрасту с упоминанием в книге Бытие смеха Сары как выражения недоверия в ответ на обетование о рождении у нее сына, несмотря на преклонный возраст (Быт 18:11-15), рассказ в Послании к Евреям подчеркивает ту веру, с которой она встретила испытания, связанные с зачатием, беременностью и родами (Евр 11:11). Повествование в книге Исход описывает усилия, которые предприняла мать Моисея, чтобы скрыть его рождение и спасти его жизнь (Исх 2:2-9), но здесь поступок обоих родителей, как мужа, так и жены, отмечен особо (Евр

11:23). Прискилла могла с большой долей вероятности подчеркнуть веру женщины иеудейского происхождения, Раав, оказавшей гостеприимство посланцам народа Божья (Евр 11:31). Теория Гарнака не может считаться полностью доказанной, однако она заслуживает самого внимательного и уважительного рассмотрения.

4. Женщины в пророческом служении

Женщины в полной мере восприняли дары Святого Духа, излившегося на них в день Пятидесятницы (Деян 2:37-38), как предсказывал пророк Иоиль. Его пророчество о том, что «будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» (Иоил 2:28-32) исполнилось в служении пророчествовавших дочерей евангелиста Филиппа, как то описывает рассказ о визите Павла в их дом (Деян 21:8-9). Более поздняя традиция утверждала, будто Филипп вместе со своими дочерьми совершил путешествие в Иераполь, где проповедовал Евангелие, что, в конечном счете, привело к его мученической кончине. Дочери Филиппа продолжили его дело, причем две из них были похоронены в Иераполе. Согласно Папию, эти женщины собирали различные предания о жизни Христа, и Папий утверждал, что два известных ему рассказа об евангельских событиях имели своим источником именно дочерей Филиппа (Евс. ЦН 3.31,37,39).

Помимо женщин-пророчиц в Коринфе (см. Wige), еще одна такая пророчица была жительницей Фиатир в Малой Азии. Ее учение рассматривается как ложное (Откр 2:14), но, что особенно важно, она осуждается не за ее пол, но за тот вред, который она причинила. Подобно николаитам в Пергаме (Откр 2:14-15) она учила своих последователей есть идоложертвенное мясо и практиковать ритуальный блуд (Откр 2:20). Ее доктрины, рассматриваемые как «глубины сатанинские» (Откр 2:24), являлись, вероятно, одной из ранних форм офитства (одно из направлений гностицизма, центральным моментом которого было поклонение змею, открывшему Адаму и Еве истинное знание о Боге и мире. — Прим. ред.). За нечистоту и введение в заблуждение народа Божья ей угрожает суровое наказание (Откр 2:22-23). Возможно, уже в середине II века н. э. женщины-монтанистки подхватили традицию пророчества. В качестве подтверждения своего права на служение они ссылались на примеры Деворы, Олдамы, Анны, дочерей Филиппа и неизвестной нам пророчицы по имени Аммия.

5. Женщины в благовестнических традициях

Среди внебиблейских традиций, сохранившихся от апостольских времен, немногие подкреплены столь же убедительными свидетельствами, как то доверие, которое оказывал апостол Павел женщинам, принимавшим участие в подобном ему служении. Еще до своего прихода в Антиохийскую церковь он, по-видимому, вел широкую апостольскую проповедь в Малой Азии (Деян 11:25-26; 15:41). В полном соответствии с данной Павлом характеристикой семи женщин как его сотрудниц (Рим 16:3, 6, 12, 15; Фил 4:2-3) находят и более поздние рассказы о женщинах, посвятивших себя

служению. Плиний Младший, писавший из Малой Азии императору Траяну в 112 г. н.э., рассказывает о допросе двух женщин-рабынь, бывших лидерами в местной христианской общине, которых он называет *ministrae* (т.е. «дякониссами» или «служительницами»; Плиний Письма 96-97).

Наибольший интерес, однако, представляет легенда о том, как Павел убедил обращенную им юную Феклу стать апостолом в Селевкии, недалеко от его родного города Тарса. Ее история дошла до нас в *Деяниях Паала и Феклы*, сочинении, которое обычно относят к середине II в. (MacDonald). Однако У. М. Рамсей настаивал на том, что оно «восходит, в конечном счете, к неизвестному документу первого века» (Ramsay, 375-76), хотя и изобилует позднейшими вставками. На его взгляд, по крайней мере, некоторые черты этого произведения подразумевают близкое знакомство автора с обстановкой I века н.э. и «проливают свет на характер народного христианства в Малой Азии того периода» (Ramsay, 403).

Место служения Феклы (*Aya Thekla*), принадлежащее к числу лучше всего засвидетельствованных в античный период (Festugière, 21-22), служило местом постоянного паломничества и было занято монашеской общиной вплоть до турецкого вторжения в XV веке. Часть апсиды храма общины до сих пор возвышается над большим святилищем, построенным над первоначальной пещерой, где она начала свое служение. Небольшая подземная часовня, примыкающая к пещере, хранит следы каменной кладки, датируемой первым веком (Hertzfeld and Euyet). Столь прочное закрепление за одним местом женского имени свидетельствует об участии влиятельного лидера — женщины в христианизации Селевкии.

6. Женщины как лидеры домашних церквей

В библейских текстах среди лидеров домашних церквей мы чаще встречаем имена женщин, чем мужчин, — женщин, оказывавших гостеприимство странствующим миссионерам, а также тем, кто искал место христианского служения и общения. Мать Иоанна Марка, вдова, открыла двери своего дома для молитвенных собраний даже в крайне опасной обстановке Иерусалима, когда со дня на день ожидалась казнь Петра. По-видимому, такие встречи здесь стали регулярными, поскольку именно к ее дому направился Петр после своего чудесного освобождения из тюрьмы (Деян 12:5-17). Привратница, доверенная рабыня по имени Рода, узнала его голос и тут же побежала к остальным, прося разрешения его впустить. Хотя поначалу участники молитвенного собрания сочли эту новость невероятной, Рода, несмотря на их протесты, оставалась непреклонной. По ее настоянию дверь отворили, пустили в дом Петра, и таким образом рабыня была оправдана. Уже одно то, что ей доверили чрезвычайно ответственный пост у ворот во время массовых преследований, говорит о том, как много она значила для христианской общины, и какое доверие на нее возлагали. Именно через эту домашнюю церковь, во главе которой стояли Мария

и Рода, Петр послал известие верующим Иерусалима (Деян 12:17).

Дом Лидии, первой из обращенных в Европе, стал центром зарождающейся христианской общины в Филиппах; именно здесь Павел и Сила отдыхали и переводили дух после своего освобождения из тюрьмы. Б. Уизерингтон отмечает: «В обоих случаях из книги Деяния Апостолов, когда Лука определенно говорит нам о церковных собраниях в доме частного лица, дома эти принадлежат женщинам» (Witherington, 1990, 213). Кроме того, мы читаем о церквях, собиравшихся в домах Хлои, Нимфы, а также Прискиллы и Акилы (Кол 4:15; 1 Кор 1:11; 16:19; Рим 16:3-5). Женщины, имевшие в своих домах достаточно места, выполняли, таким образом, очень важную функцию, оказывая гостеприимство верующим и осуществляя заботу о жизни общины, которая протекала в их домах.

В случае с Лидией ее мастерская так же, как и дом, могла служить целям проповеди Благой вести. Подобно Прискилле, она была связана с текстильной индустрией, торгуя высоко ценившейся пурпурной тканью. Особо отмечается, что все ее домочадцы были крещены (см. Крещение), включая прислугу. Женская мастерская не в меньшей степени, чем дом, предоставляла идеальные возможности для распространения Благой вести в первые века существования Церкви (den Boer).

Послания Иоаннова цикла (см. Иоанна Послания) раскрывают важность гостеприимства, оказываемого влиятельными христианами путешествующим миссионерам и благовестникам, которые могли доставлять письменные и устные сообщения (3 Ин 5-10; см. также Дидaxe 11-12; Рим 12:13; 1 Петр 4:9; Евр 13:2). Лидеры домашней общины в христианской Церкви могли осуществлять контроль над содержанием Благой вести путем отбора эмиссаров, которых они принимали в свои дома (3 Ин 8). Оказать гостеприимство лежачему означало подвергнуть опасности духовную жизнь всей общины верующих (2 Ин 10-11).

Таким образом, домашние общины стали фундаментом для дальнейшего распространения Благой вести в своих общинах, а хозяева этих домов — «сотрудниками» (3 Ин 8). Д. У. Риддл высказал предположение, что эти лидеры не только способствовали распространению Царства, но что их дома служили также местом сбора устных и письменных традиций, которые позже были сохранены в писаниях НЗ. Таким образом, роль женщин-лидеров домашних церквей предстает даже более значительной, чем может показаться на первый взгляд.

Хотя большинство библистов считают, что «избранная госпожа», к которой обращено Второе Послание Иоанна, представляет скорее церковь, чем отдельное лицо, некоторые (А. Т. Робертсон, А. Кларк, А. Пламмер, К. Райри, А. Росс, Д. У. Бурдик) придерживаются мнения, что здесь подразумевается конкретная женщина. Если это так, то она должна была быть лидером домашней церкви где-то в окрестностях

Эфеса, чьим долгом было оберегать своих детей от ереси. Ее титул, *Kyria Eklektē*, обычно переводится как «избранная госпожа», хотя в Малой Азии засвидетельствовано и личное имя Кирия, которое, в сущности, является калькой с арамейского имени Марфа (Harris). Текст Второго Послания Иоанна содержит также приветствие от «сестры твоей избранной» и ее детей (2 Ин 13) — либо от родственной общины верующих, либо от еще одной женщины — лидера домашней церкви. А. Спенсер указывает на то, что обращение ко всей церкви как к «госпоже» и ее детям едва ли возможно (Spencer, 110-11). В Первом и Третьем Посланиях Иоанна «дети» представляют паству, тогда как лидеры церквей названы особо.

7. Вдовы и неимущие женщины

Как в евангелиях, так и в Деяниях Апостолов Лука постоянно проявляет особое внимание к обездоленным женщинам — так, например, Павел исцеляет с риском для собственной безопасности страдавшую умственным расстройством рабыню (Деян 16:16-24). Некоторым рабыням поручались в молодой церкви особенно ответственные посты: Рода была привратницей домашней церкви, а две рабыни из Вифинии — лидерами местной христианской общины, названными «служительницами» или «дьякониссами». Как того требовал римский закон по отношению к рабам, их показания были получены под пыткой и подтвердили безупречный характер христианского вероучения (Плиний Письма 96).

Особая чуткость проявлена в отношении вдов и тех, кто терпел материальную нужду. Сознавая, что вдовы эллинистов получают помощь в меньших размерах, чем те, кто родился и вырос в Палестине, лидеры ранней Церкви основали институт дьяконов, чтобы обеспечить более справедливое распределение пожертвований (Деян 6:1-6; ср. Мк 12:40; Лк 18:25). При этом специально отмечается, что служение Тавифы простиралось на вдов, объединенных в один проникнутый набожностью и взаимной заботой круг (Деян 9:36-41; относительно точки зрения, согласно которой Тавифа была главой ордена вдов, см. Viteau).

Иаков, брат Иисуса, призывает верующих проявлять особую заботу о вдовах (Иак 1:27), тогда как Первое Письмо Тимофею предписывает этим женщинам, потерявшим родных, определенные правила поведения, а также узаконивает их права и наделяет полномочиями для организованного служения, охватывавшего самый широкий круг нуждавшихся в их молитвенной помощи (1 Тим 5:3-16). Игнатий просит Поликарпа обращать внимание на нужды вдов и взять на себя попечение о них (Игн. Ант. Пол 4). Вдовы христиан поддерживались из добровольных даяний членов церкви в обмен на их служение в духовной и общественной сферах. Поликарп признает их присутствие в филиппийской общине (Полик. Фил 6.1) и дает наставления относительно надлежащей одежды и поведения во время исполнения ими своих обязанностей. Они должны были проявлять скромность и сдержанность, избегать праздной болтов-

ни, злоречия, сплетен, алчности и ложных наговоров. Они также должны были посвятить себя постоянной молитве за остальных, поскольку «они — алтарь Божий» (Полик. Флп 4).

Игнатий Антиохийский, очевидно, имеет в виду женщин, образовывавших в церкви отдельную группу, когда пишет о «девственницах, именуемых также вдовами» (Игн. Ант. Смирн 13.1). Уизерингтон предполагает, что слово *вдова* стало условным обозначением для «всех незамужних женщин, посвятивших себя целомудренной жизни и служению Богу, в том числе и тех, которые никогда не были замужем» (Witherington 1988, 201; см. также Stählin, 9:451). Грапта должна была передать вдовам особое наставление относительно вестей Ерма (Ерм Видения 2.8.3), тогда как сам Ерма должен был посвятить себя заботе о вдовах и сиротах (Ерм Заповеди 8.10). Вдовы, особенно на Востоке, позже посвящались в духовный сан и, будучи прикрепленными к местным церквям, отдавали себя молитве и добрым делам.

8. Замужние и незамужние женщины

Семейный статус женщин представлял для раннехристианских писателей значительный интерес. Замужние женщины предстают в Деяниях Апостолов как вполне зрелые личности, которые обязаны отвечать за свои действия. Так, Сапфира разделяет со своим мужем вину за обман, совершенный ими обоими по сговору (Деян 5:1-10). Прискилла имеет равную с мужем долю в руководстве церковью и служении, которое они несут совместно (Деян 5:1-10). Даже царицы из династии Ирода слушают проповедь Павла с интересом (Деян 24:24; 25:13, 23; 26:20). Несмотря на то, что в светских исторических источниках они рассматриваются как наложницы или простые пешки в руках алчных до власти правителей, часто выдаваемые замуж по произволу этих правителей, в Деяниях Апостолов они представлены как сильные, цельные личности, способные принимать собственные решения в моральной и духовной сфере.

Как и предсказывал Иисус (Мф 10:35-36; Лк 14:26), принятие новой веры не всегда способствовало гармоничным семейным отношениям, хотя в некоторых случаях оно и укрепляло узы между родственниками. Домицилла, племянница императора Домициана (правил в 81–96 гг. н. э.) была сослана, а ее мужа — также, по-видимому, христианина — казнили (Светоний Домициан 10.15.17; Дион Кассий История 67.14). Иустин Мученик (Иуст. 2 Ап. 2) рассказывает о женщине, чей распутный муж обвинил ее в том, что она — христианка, и добился наказания ее наставника.

Отдельного рассмотрения заслуживают девственницы, посвятившие себя служению Богу. Четыре пророчествовавшие дочери Филиппа были девственницами, а вдова Анна, которой единственной на земле выпала честь объявить о рождении Мессии, всю свою жизнь, кроме семи лет, прожила в безбрачии. Фекла, последовательница апостола Павла, обращенная им самим,

сделала отказ от брака условием своего апостольского служения. Подобные тенденции являются предвестниками аскетизма, который проник в раннехристианскую Церковь уже позже.

Пастырь Ерма выдает знакомство автора с практикой, известной как *syneisakatism*, т. е. совместная жизнь мужчины с женщиной «как брат, а не как муж» (Ерм Подобия 9.11.3; ср. Видения 1.7.2). Эти женщины (называемые *subintroductae* или *agapetai*), хотя и могли спать на одной постели с мужчиной, предположительно оставались девственницами, посвятившими себя проповеди Благой вести. Апостол Павел, вероятно, имеет в виду подобное соглашение, когда говорит о девственнице, которая свободна служить Христу, вместо того, чтобы угодить мужу, и о мужчине, который «блудет свою деву» (1 Кор 7:34-37). Одно из преимуществ такого «духовного брака» заключалось в том, что он давал одинокой женщине, решившей посвятить себя христианскому служению, материальную обеспеченность, мужскую защиту и свободу от супружеских обязанностей (McNamara).

В соответствии с традицией, известной Клименту Александрийскому, жены первых апостолов сопровождали их в путешествиях, чтобы способствовать более успешному распространению Благой вести (Клим. Алекс. Строматы 3.6; ср. Амбросиастер, PL 17, с. 496). Указание на это совместное служение может быть найдено в заявлении 1 Петр 5:13, «Приветствует вас [церковь], которая в Вавилоне, избранная, как и вы, а также Марк, сын мой».

Хотя многие ученые высказывали предположение, что данная ссылка является персонификацией всей общины, это плохо согласуется с прямым упоминанием о Марке, который находился тогда вместе с Петром в Риме. Именно Марк в евангелии, надписанном его именем, отметил должным образом тот факт, что апостол был женат (Мк 1:29-31). Поскольку имя «Вавилон» служило широко распространенным кодовым обозначением Рима, Дж. А. Бенгель, Э. Т. Майерхоф, К. Р. Яхман, Х. Элфорд, А. Т. Робертсон и другие полагают, что в указанной строчке может содержаться намек на жену Петра, которая, как известно, сопровождала апостола в его миссионерских путешествиях (1 Кор 9:5). Климент Александрийский даже сохранил рассказ о том, как Петр ободрял свою жену, когда ее вели на мученическую смерть (Клим. Алекс. Строматы 7.11.63). К. Бигг заметил, что для женщины, разделявшей служение с мужем, было бы естественно желание послать приветствие от себя тем церквям, где она также проповедовала Благою весть. Он считает включение Петром в свое послание сообщения от жены «благородной и очень характерной чертой, присущей Петру, и... сильным естественным доводом в пользу подлинности этого письма» (Bigg, 77).

Подобно Сапе, оставившей спокойное и размеренное существование ради жизни в странствиях (1 Петр 3:6), супруга Петра оставалась его верной спутницей в поисках новой общины на основании новой и живой

веры. Мужчины и женщины по всей Римской империи стояли перед тем же выбором, когда они принимали в свою жизнь Христа как Спасителя и Господа и становились воистину «детьми Сары».

См. также Брак; Прелюбодеяние.

Библиография. Павел. V. A. Abrahamsen, «The Rock Reliefs and the Cult of Diana at Philippi» (Th.D. diss., Harvard Divinity School, 1986); D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Chico, CA: Scholars, 1981); G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says About a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids: Baker, 1986); B. J. Brootsen, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Chico, CA: Scholars, 1982); G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); J. A. Fitzmyer, «Another Look at KEPHALE in 1 Corinthians 11.3», *NTS* 35 (1989) 503-11; J. Gardner, *Women in Roman Law and Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); K. Giles, *Created Woman: A Fresh Study of the Biblical Teaching* (Canberra: Acorn, 1985); W. A. Grudem, «Does kephale Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples», *TJn.s.* 6 (1985) 38-59; N. A. Hardesty, *Women Called to Witness: Evangelical Feminism in the 19th Century* (Nashville: Abingdon, 1984); M. D. Hooker, «Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor. XI.10», *NTS* 10 (1964) 410-16; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996); P. K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); C. S. Keener, *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); idem, *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992); G. W. Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker, 1977); R. S. Kraemer, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World* (Philadelphia: Fortress, 1988); R. C. Kroeger and C. C. Kroeger, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence* (Grand Rapids: Baker, 1992); M. R. Lefkowitz and M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1982); R. MacMullen, «Women in Public in the Roman Empire», *Historia* 29 (1980) 209-18; C. J. Martin, «The Haustafeln (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: 'Free Slaves' and 'Subordinate Women,' «in *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, ed. C. H. Felder (Minneapolis: Fortress, 1990) 206-31; W. A. Meeks, «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religions* 13 (1974) 165-208; A. Mickelsen, ed., *Women, Authority and the Bible* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986); A. Padgett, «The Pauline Rationale for Submission: Biblical Feminism and the Hina Clauses of Titus 2:1-10», *EvQ* 59 (1987) 39-52; J. Peradotto and J. P. Sullivan, eds., *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (SUNY Series in

Classical Studies; Albany: State University of New York, 1984); S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken, 1975); B. Rawson, «The Roman Family», in *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, ed. B. Rawson (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986) 1-57; S. Safrai, «Home and Family», in *The Jewish People in the First Century*, ed. S. Safrai et al. (CRINT 1.2; Philadelphia: Fortress, 1976) 728-92; D. M. Scholer, «Women's Adornment: Some Historical and Hermeneutical Observations on the New Testament Passages», *Daughters of Sarah* 6 (1980) 3-6; R. Scroggs, «Paul and the Eschatological Woman», *JAAAR* 40 (1972) 283-303; A. B. Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry* (Peabody, MA: Hendrickson, 1989); L. Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1976); G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982); C. L. Thompson, «Hairstyles, Head-Coverings and St. Paul: Portraits from Roman Corinth», *BA* 51 (1988) 101-15; D. C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71, Chico, CA: Scholars, 1983).

Деяния... C. Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1961); W. den Boer, «Gynaecitis, a Center of Christian Propaganda», *VC* 4 (1950) 61-64; A. J. Festugière, *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean [extraits] saint George* (Paris: A. and J. Picard, 1971); R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1976); A. von Harnack, «Probability About the Address and Author of the Epistle to the Hebrews», in *The Bible Status of Woman*, ed. L. A. Starr (New York: Revell, 1926) 394-414; R. Harris, «The Problem of the Address in the Second Epistle of John», *Expositor* (1901) 194-203; E. E. Herzfeld and S. Euyer, *Miriamlik und Korkyos: zwei christliche Ruinenstätten des Ruhen Kilikiens* (MAMA 2; Manchester: Manchester University Press, 1930); D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and in Canon* (Philadelphia: Westminster, 1983); M. L. McKenna, *Women of the Church: Role and Renewal* (New York: P. J. Kennedy and Sons, 1967); J. A. McNamara, *A New Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries* (New York: Harrington Park Press, 1985); W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170* (London: Hodder & Stoughton, 1893); D. W. Riddle, «Early Christian Hospitality: A Factor in the Gospel Transmission», *JBL* 57 (1938) 141-54; A. B. Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry* (Nashville: Thomas Nelson, 1985); G. Stählin, «χηρα», *TDNT* 9:40-65; J. Viteau, «L'institution des diacones et des veuves—Actes 6:1-10, 8:4-40, 21:8», *RHE* 22 (1926) 532-36; A. Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990); B. Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); idem, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59; Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

C. S. Keener, C. C. Kroeger

ЖЕНЩИНЫ В ГРЕКО-РИМСКОМ МИРЕ И ИУДАИЗМЕ

В общем и целом, исторические труды писались мужчинами, для мужчин и о мужчинах. Поэтому исследователи разработали особые стратегии для выявления женской истории. Помимо литературных произведений авторов-мужчин, в расчет принимаются надписи, частные письма, краткие письменные изложения юридических дел, брачные контракты, настенные росписи, рисунки на вазах, скульптуры и т.д. Так перед нами открывается женский мир — сильно отличающийся от мира военного, политического и экономического.

В новозаветную эпоху единообразия общественных норм не существовало, а потому женщины могли иметь самые разные занятия, свободы, статус и профессии. Далее мы рассмотрим домашнюю и социальную жизнь, брак и сексуальность, профессии и досуг, а также религиозность — сначала еврейск, потом эллинистических женщин Восточного Средиземноморья и, наконец, римлянок.

1. Домашняя жизнь.
2. Брак и сексуальность.
3. Профессии и досуг.
4. Религиозность.

1. Домашняя жизнь

1.1. Женщины Палестины и диаспоры. В маленьком палестинском доме жила семья, состоящая из отца, матери, детей, рабов и родственников. Многие виды деятельности осуществлялись на плоской крыше, расположенной над главной комнатой и двумя спальнями. Дома более состоятельных семей имели второй этаж с дополнительной площадью для жилья. За мальчиками и девочками, пока они не вышли из раннего детства, следили женщины (хотя роль отца была более высокой, чем в греческом обществе). Вообще воспитанием сыновей занимались отцы, возможности же девочек получить образование были ограничены. Матери учили дочерей домоводству, соблюдению законов ритуальной чистоты и разного рода женским обязанностям. Дело было нешуточным: закон угрожал грешницам смертью при родах.

Поскольку женщины обычно были ограничены кругом домашних дел, поразительна степень свободы, которую, согласно некоторым евангельским текстам, имели спутницы Иисуса (Лк 8:1-3).

В диаспоре подход был более либеральным. Филон Александрийский, старший современник Иисуса и апостола Павла, считал, что незамужние женщины не должны выходить за пределы женского участка, тогда как женщины замужние могут выходить на улицу и даже, в малолудный час, могут отправиться на молитву в синагогу (будучи доставленными туда на носилках) (см., например, Филон *О частных законах* 3.169-171). Впрочем, судя по всему, во многих местах диаспоры еврейки передвигались относительно свободно.

1.2. Греческие женщины. В греческом обществе женщины занимали наиболее изолированное положение,

хотя женщины низших классов были обязаны покидать дома, чтобы набирать воду и торговать на рынке. Если общественные помещения были просторными и полными света, комнаты для женщин были маленькими, тесными и темными. В Афинах «золотого века» (475-425 гг. до н.э.) считалось, что женщины, принадлежащие к классу граждан, не должны даже показывать свое лицо в окнах и дверях. К I веку н.э. ситуация стала более неоднозначной. Однако некоторые общины и семьи держались старых обычаев. Например, в Тарсе женщины ходили более покрытыми, чем в других местах, хотя за пределами Тарса они считались не менее похотливыми.

Греки обычно полагали, что женщина обладает меньшей добродетелью, чем мужчина, и что ей не хватает морального сознания. Соответственно, поскольку женской нравственности не доверяли, женщин побуждали оставаться в пределах дома. Хотя некоторые философы придерживались гораздо более передовых представлений о женщинах, во многих семьях нормой были именно ограничения. В ряде домов женщины не спали, не ели и даже не разговаривали в присутствии мужчин. Предполагалось, что женская часть дома — рассадник склок и интриг. Судя по литературным источникам, изолированные от внешнего мира гречанки часто бывали удрученными, унылыми и даже озлобленными.

Решение оставить ребенка для воспитания или бросить его принималось не матерью, а отцом. При этом у дочерей были гораздо худшие шансы остаться с родителями, чем у сыновей. Лет в семь сыновей передавали из-под материнской опеки на мужское воспитание. Их могли обучать философии, литературе, науке, политике и спорту. Девочки же так и оставались привязанными к женской половине дома. Впрочем, неравенство начиналось еще раньше: мальчиков намного чаще кормили мясной пищей.

Женщинам из класса граждан запрещалось разговаривать с мужчинами, не принадлежащими к кругу семьи. Было ограничено даже общение между супругами. В этом смысле сам факт беседы между сирийской финикияной и Иисусом (Мк 9:24-28) весьма примечателен.

Одной из немногих отпад в женской жизни было вино, причем, судя по некоторым данным, пить начинали рано утром. Обычай римлян целовать своих родственников в губы вырос из желания удостовериться, что те не напились. Интересно, что в НЗ воздержанность в питье упомянута в качестве одного из основных требований к церковным служительницам (1 Тим 3:11, Тит 2:3).

1.3. Римские женщины. Римлянки пользовались гораздо большей свободой, чем гречанки, и перед ними был открыт больший простор для деятельности. Их глубоко уважали, и они могли занимать в обществе высокое положение. Традиционная римская матрона на семейной ферме — трудолюбива, строга, экономна и целомудренна. Ее собственное поведение, как и поведение тех, на кого она влияла, отличалось верностью, честностью и благородством. Однако военные, экономические и политические факторы гнали многие семьи

с ферм в крупные города. Здесь женщины селились в трехэтажных жилищах, лишённые значительной части прежних дел и обязанностей. Рабы были дешевыми, и на них ложились даже кормление грудью младенцев и воспитание детей. Соответственно, женщинам приходилось искать себе новые занятия и осмыслять жизнь по-новому.

Хотя римлянки могли участвовать во многих сферах общественной жизни, они оставались привязанными к мужчине-протектору, или попечителю. Как правило, эти опекуны менялись: от отца к мужу (после свадьбы), от мужа к сыну или иному попечителю (после смерти мужа). Согласно попечителя требовалось, если женщина хотела купить или продать имущество, составить завещание или договориться о разводе.

Однако высшую власть имел мужчина — *pater familias* («глава фамилии»), которым был отец или дед. Он обладал *patria potestas* («отеческой властью»). Если верить римским подражателям Менандра, то женщины, дети и рабы часто сговаривались между собой с целью перехитрить такого главу, добиваясь своих целей. В свете таких обычаев мы можем лучше понять библейский призыв к единству целей и направленности среди членов семьи.

2. Брак и сексуальность

2.1. Еврейские женщины. Еврейки выходили замуж вскоре после начала менструаций. Родители договаривались о помолвке, затем составлялось соглашение, которое можно было расторгнуть только путем формального развода. Помолвка представляла собой торжественную церемонию с подписанием договора и обменом подарками. Процесс бракосочетания завершался несколькими месяцами спустя, когда жених брал невесту под свой кров. От невесты требовалось продемонстрировать доказательство своей девственности, а впоследствии, уже в качестве жены, она должна была сохранять супружескую верность. Еврейки ставили замужнее состояние гораздо выше незамужней девственности и страстно желали иметь детей. Судя по всему, случаи супружеских измен были редкими. Зато разводы были достаточно распространены, причем даже среди благочестивых иудеев. Раввины спорили о том, что составляет достаточную причину для развода. Здесь мнения разделились. Школа Шаммая утверждала, что разводиться можно лишь в случае супружеской измены. Школа Гиллеля придерживалась иного мнения: для развода может быть множество причин: например, жена разговаривала с посторонним, или плохо приготовила обед, или же муж попросту встретил более симпатичную ему женщину. Попытка вовлечь Иисуса в этот спор привела к неожиданному ответу с его стороны (Мк 10:2-9).

До реформ Юстиниана еврей мог легально иметь одновременно более одной жены. Возможно, именно этот обычай имеется в виду в заповеди 1 Тим 3:12, согласно которой, старейшина должен быть «мужем одной жены». Однако для женщин полиандрия не допускалась, а супружеская измена жены каралась очень строго.

2.2. Греческие женщины. Гречанки часто выходили замуж еще раньше евреек (отчасти из страха лишиться девственности в случае промедления). Судя по надписям на могилах, очень многие женщины умирали при родах именно потому, что были слишком юными. Для женщин, переживших роды, средняя продолжительность жизни составляла приблизительно 37 лет.

Взрослых женщин, принадлежавших к классу граждан, не хватало: виной тому были как смерти при родах, так и распространенный обычай бросать новорожденных девочек. Показательно высказывание Демосфена, классифицирующее гречанок по их сексуальной функции: «Мы держим куртизанок — для удовольствия, наложниц — для повседневной личной заботы о нас, и жеп — чтобы они рожали нам законных детей и были надежными стражами всего, что в доме». Женами пренебрегали как в социальном, так и в сексуальном плане, хотя еще законодатель Солоон постановил, что муж должен посещать ложе жены не реже трех раз в месяц.

Девочки, от которых отказались в младенчестве, часто становились рабынями. Их могли впоследствии использовать как сексуальных партнеров. Их также могли учить пению, танцам и особенно игре на флейте. Женщины с такими способностями были востребованы на пирах, куда законным женам был вход заказан. Если рабыня была умной, мужчины могли вести с ней беседы (в том числе на интеллектуальные темы). Такие куртизанки, называвшиеся «гетерами» (т.е. «спутницами») и славившиеся умом и остроумием, имелись при каждой философской школе.

Особенно славилась куртизанками Коринф. Некоторым из них эта профессия даже принесла богатство. Священные проститутки находились в святилище своей покровительницы богини Афродиты. Менее религиозных представительниц этой профессии можно было встретить на улицах и рынках этого процветающего портового города. Греческие куртизанки пользовались модой в Риме. Многие римские проститутки брали себе греческие имена в подражание своим славным коринфским коллегам.

2.3. Римские женщины. Римлянки выходили замуж приблизительно лет в 14, причем делали это с неохотой: иногда их приходилось буквально отрывать от рук матерей или нянек, чтобы переселить в дом супруга. Накануне римлянка посвящала своих кукол в храме какой-нибудь богини и осуществляла себе дефлорацию с помощью фаллической статуи бога Приапа или Мутуна Титина. Впоследствии этот обычай резко осуждали отцы церкви. Не исключено также, что Павел имел его в виду при написании Рим 1:26. Хотя женщина могла освободиться от контроля опекуна, произведя на свет трех детей, численность семей ограничивалась контрацептивами (особенно был популярен силфий), абортами и отказом от поворожденных младенцев.

Римская проституция часто была очень грязной. Переполненные и зловонные бордели, называвшиеся «лупанариями» («волчьими логовами»), предлагали услуги множества проституток из низших слоев. Старейшие

проститутки попадали в чрезвычайно тяжелые обстоятельства и иногда умирали от голода. Куртизанки из более высоких слоев могли надеяться на лучшую долю, но и их могли бросить на произвол судьбы, когда приходила старость. Будучи еще в цвету, они привлекали к себе внимание политиков, государственных мужей и поэтов. Из стихов, обращенных к дамам полусвета латинскими элегическими поэтами, мы можем парировать картину любви как наваждения, любви как чего-то нездорового, даже безумного.

Однако любовные истории, описанные у поэтов, — это не только проишествия с куртизанками. Многие из них — тайные романы с замужними женщинами, причем частью игры было хитро уйти от бдительного ока ревнивого супруга. В Риме имперской поры супружеская измена и развод представляли собой распространенное явление, очень часто у мужа и жены были даже разные друзья.

3. Профессии и досуг

3.1. Еврейские женщины. В пределах дома типичная еврейская женщина готовила еду, пекла хлеб, чистила и мыла одежду, а также пряла, ткала и шила одежду для семьи. За пределами дома она приносила воду из деревенского колодца, собирала дрова, работала в поле, продавала товар на рынке и гнала животных на пастбище. В общине она могла быть повивальной бабкой, нянькой или обслугой. Важным было также положение платной плакальщицы; особенно на него нанимались старшие по возрасту женщины. Судя по недавно открытым документам времен восстания Бар-Кохбы, пекая Бабита, дважды овдовевшая, сама вела свои дела и управляла своим имуществом. За пределами Палестины еврейки сомнительной правочности могли работать предсказательницами, колдуньями и поставщицами зелий.

3.2. Греческие женщины. О занятиях гречанок у нас гораздо больше сведений. Они были пастушками, бакалейницами, парикмахерами, продавщицами оливкового масла, соли, меда и кунжутных семечек. На женском рынке они продавали одежду, ткани, обувь, парфюмерию и краски. В домах состоятельных людей они работали кормилицами, воспитательницами, няньками и служанками при женщинах. Они могли трудиться и в сфере развлечений: флейтистками, танцовщицами, певицами, акробатками, жонглерами и арфистками. Женщины, располагавшие большим количеством свободного времени, могли выучиться грамоте (иногда одновременно со своими сыновьями). О работах женщин-художниц, поэтесс и философов помнили, на них ссылались. По-видимому, античный роман в ходе своего развития приобрел форму, которая удовлетворяла вкусам образованных женщин, способных читать по-гречески (особенно из Малой Азии).

3.3. Римские женщины. Одним из основных источников дохода для римлянок была текстильная индустрия (в которой были заняты Прискилла и Лидия). Даже у аристократок считалось, что пряха из шерсти — признак добродетели. В целом же римлянкам были присущи

те же занятия, что и гречанкам. Некоторые римлянки были независимыми предпринимательницами. Также они могли быть трактирщицами и официантками. Они проявляли себя и в театре: как актрисы, гимнастки, музыканты и даже гладиаторы. Рабыни исполняли разнообразную работу по дому и часто зарабатывали свою свободу. Вместе с тем кровавые сражения на аренах привлекали женщин любого общественного класса и как зрителей. Женщины из более высоких слоев общества могли заниматься спортом, литературой и наукой, устраивать дома театрализованные представления и игры. В заботе о своей внешности они часто тратили массу времени и денег и не жалели на эти цели труда рабов.

Впоследствии христианство предложило женщинам многообразный духовный, интеллектуальный и эмоциональный выход для их сил и устремлений.

4. Религиозность

4.1. Еврейские обряды. Участие женщин в обрядах иудаизма разрешалось, но не особенно приветствовалось, тогда как мужчины, наоборот, сызмальства наставляли в вере Израилевой и учили соблюдению заповедей. «Миньян» (кворум) для синагогального богослужения составлял 10 человек, но женщины при подсчете не учитывались. Мишнаитский закон запрещал женщинам выносить младенцев из дома в субботний день; если это постановление выполнялось, то оно должно было на практике препятствовать множеству женщин посещать синагогу.

Тем не менее женщина в иудаизме занимала более высокое и достойное положение, чем во многих языческих религиях. Видимо, именно это послужило одной из причин обращения многих язычников в иудаизм. Некоторые исследователи предположили, что женщины отчасти могли привлекать и отсутствие необходимости в обрезании. Однако не будем забывать: на женщин возлагалась обязанность следить за «кошерностью» семейного стола и соблюдать законы ритуальной чистоты — задача нелегкая! Поэтому более вероятна другая причина: многие женщины находили в иудаизме большую стабильность и больший покой, чем те, что предлагали им другие культы, доступные для женщин. Судя по некоторым данным, в Риме и Малой Азии еврейки могли иногда становиться «вождями синагоги» и «матерями синагоги».

4.2. Греческая религия. Традиционная греческая религия часто отрицала за женщинами право участвовать в жертвоприношениях животных, обращаться к оракулам, входить в некоторые храмы, а иногда даже молиться. Женщины часто молились иным, чем мужчины, богам, в иные дни и в иных святилищах. Есть свидетельства, что в Греции и Италии женщины сходились в определенные храмы, обычно принося довольно скромные приношения (хотя надписи сообщают и о строительных проектах, спонсированных богатыми женщинами). В некоторых святилищах археологи обнаружили блоки для веретена, посвященные богиням.

Некоторые культы давали женщинам возможности для лидерства. Служительницами Мойр и Эриний могли быть только женщины. Боги также возведали свою волю через пророчиц-сивилл (хотя простые люди редко спрашивали их совета). К I в. н.э. верховным жрецом Артемиды Эфесской уже была женщина, а не мужчина. Девушки из благородных семей также участвовали в гражданских культах: например, ежегодно ткали новое облачение для священного образа богини Афины, присоединялись к процессиям во славу Артемиды Эфесской и т.д.

У женщин из низших классов и рабынь было меньше возможностей. Мужчины часто насмехались над их религиозностью и иногда налагали ограничения на ее проявления. Некоторые культы стимулировали измененные состояния сознания: через наркотики (например, опий, коноплю, один из видов дикой мяты), вино, экстаз, пост, ритмические движения и ударные инструменты. Для некоторых женщин похороны и религиозные праздники были единственными случаями, когда они могли вырваться из своих домов-тюрем. Дионис (Вакх), бог вина и безумия, считался освободителем женщин «от челнока и ткацкого станка». Раз в два года происходили дионисийские оргии, которые продолжались как минимум до II в. н.э.

О некоторых особенностях этих оргий хорошо известно: например, о танцах на горах в середине зимы, разрывании на части молодых животных (*sparagmos*), поедании сырой и еще теплой плоти (*omphagia*), а также о беременности, которая могла случаться во время этих религиозных празднеств. На них распутничали и разрушали имущество, там было много непристойности. Одним из выходов, которые давали эти угнетенные женщины своему отчаянию, был громкий, дикий вопль, называвшийся *oluligia*. Женщины хорошо осознавали, что в таком празднестве они могут позволить себе агрессию, которая иначе не находила выхода.

4.3. Римская религия. Римские аристократки поддерживали почитание традиционных богов Римской империи. Огромной властью и почетом пользовались девственные весталки — жрицы Весты, богини домашнего очага, также отвечавшей за благосостояние Рима. Одно из основных торжеств в честь Бона Деа (лат. «Доброй Богини»), покровительницы брака и семейной жизни, совершалось в начале декабря в доме консула (претора), но под руководством его жены. Женщины также могли занимать жреческие должности в культе

римских императоров. Некоторые были известны как верховные жрицы Азии. Часто у таких назначений был политический подтекст, а потому соответствующие должности резервировались для женщин из высоко-родных семей.

Простые женщины часто прибегали к заклинаниям и колдовству. Во время пунических войн римлянки искали заступничества у новых божеств. Все больше и больше обращались они к экзотическим восточным культам. В источниках много упоминаний о том, что именно женщины несли в греко-римский мир почитание Диониса, Сабасия, «Великой Матери» Кибелы, Исиды и даже богини плодородия Деметры, но власти налагали ограничения. Такого рода религии делали упор на нуждах конкретных людей и обещали личное спасение, а не просто процветание города и народа.

Новая религия Иисуса Христа прекрасно соответствовала потребностям и духовным устремлениям женщин по всей Римской империи.

См. также Брак.

Библиография. L. J. Archer, *Her Price Is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Greco-Roman Palestine* (Sheffield: Sheffield Academy Press, 1990); J. P. V. D. Baldson, *Roman Women: Their Habits and History* (London: Bodley Head, 1962); B. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (BJS 36; Chico, CA: Scholars Press, 1982); S. Dixon, *The Roman Mother* (Norman: University of Oklahoma Press, 1989); E. Fanham et al., *Women in the Classical World: Image and Text* (Oxford: Oxford University Press, 1994); H. P. Foley, *Reflections of Women in Antiquity* (New York: Gordon & Breach Science Publishers, 1981); S. K. Heyob, *The Cult of Isis Among Women in the Greco-Roman World* (Leiden: E. J. Brill, 1975); T. Han, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996); R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World* (New York: Oxford University Press, 1992); W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968); M. R. Lefkowitz and M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken, 1975); B. Rawson, ed., *The Family in Ancient Rome: New Perspectives* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986); L. Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1976).

C. C. Kroege

ЗАВЕТ, НОВЫЙ ЗАВЕТ В ПОСЛАНИЯХ ПАВЛА, ДЕЯНИЯХ АПОСТОЛОВ И ПОСЛАНИИ К ЕВРЕЯМ

Завет предполагает взаимоотношения, обещание и ожидание. В библейской традиции завет указывает на уникальные взаимоотношения, которые Яхве установил с миром посредством Израиля, Его непреложный и священный залог верности этим особым взаимоотношениям и законное ожидание того, что Его народ будет отвечать Ему соответствующим образом (т.е. жить как народ завета). Таким образом, завет играет центральную, если не главенствующую, роль в понимании своеобразия Израиля, его истории и того места, которое отводится ему в замыслах Бога.

В раннем христианстве взаимоотношения с Богом также понимались с точки зрения завета. Посредством жертвенной смерти Иисуса (см. Смерть Христа) Бог раз и навсегда показал свою верность завету. Ритуальное почитание христианами смерти Иисуса как начала «нового завета» (см. 1 Кор 11:25, Мф 26:28, Мк 14:24, Лк 22:20) поднимает множество вопросов, касающихся богословских взаимоотношений между иудаизмом и христианством.

1. Послания Павла.
2. Деяния Апостолов и Послание к Евреям.

1. Послания Павла

В Посланиях, традиционно приписываемых Павлу, восемь раз встречается слово «завет» (*diathēke*): Рим 9:4; 11:27, 1 Кор 11:25, 2 Кор 3:6, 14, Гал 3:15, 17; 4:24 (см. также Еф 2:12). Особо следует отметить Гал 4:24 (речь идет о двух заветах), 2 Кор 3:6 (единственный раз у Павла встречается словосочетание «новый завет», [*kaīne diathēke*], не считая упоминания о вечере в 1 Кор 11:25) и 2 Кор 3:14, где мы единственный раз находим фразу «ветхий завет» [*palatia diathēke*].

Приведенные ссылки могут указывать на то, что тема завета не была главной в богословии Павла, однако единого мнения по этому вопросу не существует. Можно возразить, что нет нужды явно говорить о том,

что подразумевается. Это справедливо по отношению к богословию завета применительно к Павлу, который был воспитан в фарисейских традициях (см. Евреям, Послание к). Кроме того, у Павла могли быть веские основания не использовать этот термин чаще: возможно, его оппоненты пользовались этим термином и интерпретировали его иначе.

Принимая это во внимание, а также осознавая, как важна в новозаветных исследованиях тема ветхого и нового завета, мы с осторожностью рассмотрим случаи использования термина «завет» в каждом из посланий Павла, позволяя там, где это возможно, толковать тексту самого себя.

1.1. Послание к Галатам. Богословие завета — это, по существу, способ описания взаимоотношений Бога с Его народом. Такие взаимоотношения не могут существовать абстрактно: они существуют лишь в определенное время и в определенном месте. Соответственно, возникает вопрос, касающийся понимания божественного откровения и Его деятельности в истории, и, более конкретно, в истории Израиля. Несмотря на то, что история Авраама занимает ключевое место в Гал, нельзя сказать, что истории Израиля здесь придается больше значения, чем, например, в Рим.

В Гал 3:15-17 Павел на житейском примере оформления завещания стремится доказать главенство и непоколебимость завета Авраама. Как человеческое волеизъявление не может быть дополнено или изменено никем, кроме завещателя, так и завет Бога с Авраамом, в который христиане вошли через Христа как «семя Авраама», не отменяется и не дополняется последующим Синайским заветом, который носит второстепенный характер.

Гал 4:21-31 — это мидраш, в котором Павел, возможно, подхватывает доводы своих оппонентов и их ссылки на Священное Писание. Поэтому в какой-то степени его содержание сложно назвать типично Павловым, что, впрочем, не означает, что он не разделял основ веры иудеохристиан и евреев. Говоря здесь о двух заветах (*dyo diathēke*), Павел спешит пояснить, что прибегает к «иносказанию». Более того, складывается впечатление не о замене одного завета другим, а, скорее, двух параллельных путей заключения завета

применительно к язычникам: путь послушания закону, предлагаемый оппонентами Павла, и противоположный путь — собственная миссия Павла к язычникам. По всей видимости, Павел видит в завете Сары не христианство (в противовес завету Агари, т.е. иудаизму), а, скорее, свободную от закона миссию язычникам. Суть дискуссии сводится к двум процессам становления «детей Божьих». Благодаря миссии Павла галаты приняли Святой Дух через «наставления в вере». Никакая встречная миссия, пропагандирующая язычникам обрезание или подчинение Закону, не может упрочить или улучшить положение тех, кто пребывает во Христе по вере. Они призваны «стоять в свободе» Христа (Гал 5:1). Теперь миссия язычникам, требующая исполнения закона, рассматривается как анахронизм.

Такое понимание данного фрагмента позволяет избежать интерпретации, согласно которой Павел описывает два следующих друг за другом завета — еврейский завет и завет христианский. Проблема понимания этого фрагмента кроется в его мидрашском стиле и использовании Павлом аллегорий. Тем не менее для Павла важно показать, что положение детей определяется происхождением их родителей. Это созвучно главной идее завета, в основе которого непременно лежит некая преемственность, если не родственная, то богословская преемственность тех, кто был порожден Словом Божиим.

1.2. Первое и Второе Послания к Коринфянам. В 1 Кор 11:25 излагаются слова Иисуса на Тайной вечери: «Сия чаша есть новый завет [*kaíne diathēke*] в Моей Крови». Лука так же, как и Павел, включает прилагательное «новый», однако, по мнению большинства ученых, сопоставлять отрывок следует с повествованием Марка как с более древним (см. Jeremias). Для нашего исследования важно понять, вкладывал ли Павел дополнительный смысл при добавлении слова «новый» кроме того, что уже обусловлено смертью Христа (см. Вечеря Господня).

В 2 Кор 3:6 (раздел Послания, породивший множество различных толкований) мы единственный раз встречаем фразу «новый завет», принадлежащую Павлу. В 2 Кор 3:14 Павел тоже единожды говорит о «ветхом завете» (*palaiā diathēke*). То, что Павел в переписке с коринфянами всего один раз использует слова «старый» и «новый» по отношению к завету, возможно, указывает на какой-то типично коринфский фактор, который придавал особое значение этим понятиям. Например, Д. Джорджи считает, что термин «новый завет» ввели оппоненты Павла. В прошлом среди христианских богословов наблюдалась тенденция рассматривать 2 Кор 3 как противопоставление старого завета и нового. Однако если допустить, что такое противопоставление могло иметь место, все же неясно, было ли оно в мыслях Павла, когда он посылал письмо коринфянам. Истолкователи сходятся во мнении, что Павел три раза использовал с большей убедительной силой аргумент *a fortiori* (если «А» истинно, то тем более «В» истинно), чтобы сопоставить славу, сопровождающую два различных служения. Очевидно, что здесь фигурирует

Исх 34. Кроме того, возможно, что за толкованием Павла лежат мидрашические комментарии. Упоминание при этом Моисея привело некоторых истолкователей к выводу о простом и явном противопоставлении старого и нового заветов.

Однако из контекста видно, что Павел огорчен тем, что на коринфяни произвели впечатление одобрительные письма от соперничающих с ним проповедников. Павел не желает хвалить себя, к тому же ему не нужны, как некоторым, подобные одобрительные письма. «Письмо» Павла — это коринфяне, а автор этого письма — Христос; апостольское послание написано Духом Живого Бога, а не чернилами по папирусу (см. Святой Дух).

Павел здесь скорее имел в виду Иез 11:19, нежели Иер 38:31 (Септуагинта). С. Дж. Хэйфман, настаивает на том, что мотив сердца взят из фрагмента в Иез, который также включает мотив Духа, напротив отсутствующий в Иер. Он отмечает также, что, когда мы докапываемся до библейских текстов, обусловивших то или иное высказывание Павла, нам не нужно намечать строгие противопоставления, такие как чернила и дух, камень и сердце, тем более доводить их до полной антитезы — завет, Закон и новый завет Евангелия. Для Иезекииля надежда на будущую работу Бога в сердце, по-видимому, не умаляла силу Закона. Сравнение показывает, что Павел понимал свое служение новообращенным как эсхатологический аналог передачи Закона. В евангельском служении Павел видел себя подателем Духа, так же как Моисей был подателем закона.

Связь между деятельностью Бога в лице Моисея как подателя Закона и его новой деятельностью в лице Павла как подателя Духа, лучше всего выражается в аргументе типа «тем более» (*qal wahomer*). Происходит движение от чего-то славного к чему-то более славному. В любом случае, когда Павел в 2 Кор 3:13 говорит о том, что «Моисей... полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на *telos tou katargoumenou* («конец преходящего»)*, причастие среднего рода «преходящее» не может относиться к существительному женского рода *diathēke* («завет»).

Основная тема, обсуждаемая в 2 Кор 3–4, — две концепции христианского служения. Павел обращается не к израильтянам при Синае, а к христианам Коринфа и своим оппонентам. У последних притупились мысли, а на сердцах лежит покрывало. Итак, мы видим, что, хотя в этом фрагменте «ветхий завет» упоминается единственный раз, нет оснований усматривать в этом резкий контраст между двумя несовместимыми моделями спасения, что типично для некоторых направлений позднейшего христианского богословия.

1.3. Послание к Римлянам. Отношения к завету рассматриваются в обращении Павла к римлянам: *agapētoi theou* («возлюбленные [Божии]») и *klētoi hagioi* («призванные святые»). В этом послании есть только две прямые ссылки на завет: Рим 9:4 и 11:27. В Рим 9:4–5 Павел относит завет к одной из привилегий Израиля, наряду с сыновством, славой, получением Закона, поклонением, обетованиями и патриархами. Читаем

ли мы слово «завет» в единственном числе, как в Рим¹⁶, или же во множественном — «заветы», как написано в большинстве рукописей, есть все основания полагать, что здесь Павел имеет в виду главным образом завет Авраама. Акцент делается на призвании и выборе Авраама, который в Рим 4 изображается как образец верующего.

В Рим 11:27 Павел объединяет две цитаты из Ис 59:12 и 27:9 для обетования грядущего искупления Израиля, которое наступит, несмотря на то, что сейчас он отвергает Евангелие: «И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их». Пример с маслиной и тема Рим 11 в целом сводятся к тому, что, несмотря на нынешнее отвержение Евангелия, избрание Израиля все еще сохраняет силу. «Бог не отверг Израиль» (Рим 11:1, 7). Завет носит безоговорочный характер, и избрание Израиля не ставится под сомнение, поскольку «дары и призвание Божие непреложны» (Рим 11:29).

Было бы преувеличением сказать, что тема завета — главная в богословии Павла, потому что он не использовал явно терминологию завета. Однако мы можем предположить, что в Риме бытовало неверное представление о завете с Израилем, проистекшее из успеха языческой миссии Павла (см. Campbell). Принимая это во внимание, Павел в Рим сконцентрировал свои размышления на теме завета. Тогда как в Гал «семя» — это Христос, в Рим народ веры является «семенем», и существует преемственность «от веры к вере», а завет раскрывается, чтобы включить туда также и язычников.

1.4. Заключение. Р. Д. Кейлор утверждает, что роль завета в богословии Павла выполняется на двух уровнях — на уровне идеи и на уровне убеждения. Хотя Павел не всегда мог помнить об этом разграничении, Кейлор тем не менее считает, что завет как предмет убеждения является неотъемлемой частью жизни Павла, его труда и мышления.

Если бы Рим было написано до Гал, мы могли бы утверждать, что мышление в категории завета, или *heilsgeschlich* (спасение историческое), — это пережиток иудейского прошлого Павла, с которым со временем должно быть порвано. Однако вопрос отнюдь не простой. Все зависит от того, что означает «происхождение от Авраама». В случае с Сарой, где разрыв преемственности и несостоятельность завета кажутся неизбежными, Бог чудесным образом вмешивается, чтобы дать наследника (Ис 54:1). Это можно рассматривать как сохранение Богом земной преемственности (Рим 4:19), но можно истолковывать и в противоположном смысле — как новую творческую деятельность Бога. Однако мы должны отметить, что в случае с Сарой — это творческая деятельность Бога по отношению к народу завета. Только позднее в истории эта деятельность простирается за пределы Израиля — к язычникам, и даже тогда это происходит через Иисуса Христа — «Семя Давидово».

Концепция завета означает непрерывность божественного замысла в истории. Он главным образом

зависит от верности Бога (см., например, Рим 3:21-26). Но как можно дать достаточное объяснение земной преемственности в вере: Авраам — Исаак — Иисус? В Рим 9:21 Павел утверждает, что сыновья Авраама являются таковыми не только в силу физического происхождения, но и потому, что разделяют веру отца своего, Авраама. Только в Рим 9:22-24 Павел упоминает о призвании язычников. Язычники призваны не сами по себе и не от себя, но от верных в Израиле (ср. Еф 2:11-22).

Э. Кеземан справедливо настаивает на том, что мы можем достигать правильных отношений и праведности лишь в той мере, в какой Бог даст их нам на отдельно взятый день. Но означает ли это, что богооткровение приходит к людям только как «гром среди ясного неба»? Или же богооткровение наступит скорее в среде верующей семьи или более численной общины верующих? В последнем случае проблема заключается в том, что история — это не только хроника божественного подвига, но и человеческой греховности. Отчаяние Иеремии по поводу последнего и привело его к утверждению «нового завета».

Христиане склоняются к тому, чтобы рассматривать новый завет Иеремии как явную основу для полностью сформированной христианской концепции нового завета. Поэтому часто письма Павла истолковываются через Послание к Евреям. Однако отнюдь не очевидно, что термин «новый завет» широко применялся в раннем христианстве. Было бы правильнее считать, что идея «ветхого завета» ко времени кончины Павла была редкой концепцией.

По-видимому, в силу различных причин Павел редко пользовался прямой терминологией завета. Однако она встречается в важных местах некоторых из его посланий. Например, частотность таких слов, как «призвание», «избрание» и родственных им терминов в 1 Кор показывает их существенную роль в рассуждениях Павла. Но какой бы вывод мы ни сделали из вышеизложенного, ясно, что, используя термины «ветхий завет» или «новый завет», Павел не включал сюда многие связанные с ними представления, характеризующие более позднее христианство. Как напоминает нам У. В. Девис, Иеремия предвкушал не новый закон, а «мой закон», и прилагательное *hadas* в Иер 31:31 может быть отнесено к новой луне, которая попросту представляет собой старую луну в новом свете.

2. Деяния Апостолов и Послание к Евреям

2.1. Лексические замечания. Слово «завет» (*diathēke*) в более поздних книгах НЗ появляется лишь несколько раз — дважды в Деян (3:25; 7:8), 17 раз в Евр (7:22; 8:6, 9, 10; 9:4, 15, 16, 17, 20; 10:16, 29; 12:24; 13:20) и один раз в Откр (11:19; см. Откровение [Апокалипсис]). Слово сочетание «новый завет» *hainē diathēke* встречается еще реже — три раза в Евр (8:8 [с цитатами из Иер 38:31 (Септуагинта); и 31:31 (MT)]; 9:15; 12:24). Этот список можно незначительно пополнить за счет конструкций, несущих ту же смысловую нагрузку, та-

ких как «лучший завет» (*kreitton diathēke*, Евр 7:22; 8:6), «вечный завет» (*diathēke aiōniou*, Евр 13:20) и ссылки на «первый завет» (*protē [diathēke]*, Евр 9:15; ср. с Евр 9:1: *hē protē [diakonomata]*), подразумевающий второй, или новый, завет.

Сравнительно редкое употребление этих терминов может показаться странным, особенно если учесть, что христианская Библия делится на два завета (лат. *testamentum*, «завет»), а завет — это «центральная метафора» иудаизма (Segal, 4). Однако отсутствие исчерпывающей и ярко выраженной терминологии завета в раннехристианских документах может быть обусловлено несколькими факторами. (1) Личность и дела Иисуса как Посредника затмевают новый завет, посредником которого Он является. В результате этого сопоставление касалось не ветхого иудейского завета и нового христианского, а первого завета и Иисуса. Таким образом, для раннего христианства христология вызвала идею нового завета. (2) отождествление Иисуса могло так сильно сказаться на общехристианской вере, что оно не требовало и, следовательно, не получило дальнейшей разработки в христианских трудах. (3) Стремясь показать богословскую несостоятельность взглядов современных им иудеев, христиане в то же самое время пытались утвердиться на фундаменте еврейских Писаний. Настойчивые усилия доказать историческую и богословскую преемственность с иудейскими предшественниками могли сдерживать усвоение христианами языка нового завета. С учетом этих факторов более всего нас должно удивлять то, что христиане вообще использовали язык завета.

2.2. Ветхозаветный контекст. Еврейское слово *bērit* чаще всего переводится как «завет», хотя смысл термина *bērit* гораздо шире (см. Вагг). Особенно важное значение имеет использование слова *bērit* для описания особых отношений Яхве с Его народом.

Четыре завета приобретают, в частности, особое значение для ВЗ и иудейской традиции: безусловный завет Бога с миром через Ноя (Быт 6:18; 9:8-16); обетование земли и потомства Аврааму (Быт 12:1-3; 15:18-19; 17:1-4), которое было повторно дано Исааку, Иакову и Иосифу (Быт 26:1-5; 28:13-15; 48-50 *passim*); царственный и, в конечном счете, мессиянский завет с Давидом и его потомками (2 Цар 7:1-17, Пс 89, Ис 9:2-7, Пс Сал 18-19) и имеющий условия завет, заключенный между Богом и Израилем при Синае (Исх 19-24; 34, Втор 5-28). Несмотря на множество заветов и наблюдающиеся между ними различия, Моисеев завет является тем заветом, посредством которого и через который следует понимать все остальные заветы (Childs, 419).

В основе Моисеева завета лежит Божий выбор Израиля своим народом и Его обещание быть Богом Израиля. Со стороны Израиля ожидалось послушание Закону. Таким образом, религиозная иудейская традиция была сформирована избранием и законом. Евреи верили, что они избраны милостью Божьей, должны повиноваться Закону в ответ на проявление милосердия Яхве в истории, ожидая вслед за этим благодеяний

Яхве. Считалось, что непослушание вызовет Его суд и что прощение их грехов возможно через покаяние и жертвоприношение. Как показывает Э. П. Сандерс, эта «религиозная модель» была объединяющим признаком различных иудейских групп от времени Втор и позже.

Завет также проходит красной нитью в ВЗ. Большая часть Пятикнижия посвящена углублению и детализации завета, установленного Моисеем. Исторические книги объясняют все беды Израиля неповиновением завету. Пророки также видят в пренебрежении израильтянами заветом главную причину их изгнания. Кроме того, пророки описывают будущее языком завета. Бог намерен восстановить Моисеев завет, имеющий разные названия: завет любви (Ос 2:16-20), завет мира (Иез 34:25; 37:26), завет вечный (Ис 61:8, Иер 32:40; 50:5). Пророк Иеремия даже говорит о «новом завете», который несет с собой беспрецедентное прощение, примирение и воссоздание (Иер 31:31-33). Пророки также универсализируют частный завет, данный Израилю: будущий завет включает весь мир (Ис 42:6; 49:6-8). Такое эсхатологическое и универсальное видение завета — завета, который достоверно отражает заветы, заключенные Богом с Давидом, Израилем, Авраамом и Ноем, — обеспечивает концептуальную основу для понимания языка нового завета в НЗ.

2.3. Завет в Деяниях Апостолов. В нескольких случаях Книга Деяний Апостолов обращается к истории завета с Израилем для отождествления последователей воскресшего Христа с истинными продолжателями этого завета. В Деяниях это достигается без частого употребления слова *diathēke* (оно встречается только два раза: 3:25 и 7:8), вместо него фигурирует слово «обетование», дабы показать, каким образом христиане видят себя народом завета Божьего (Деян 1:4; 2:33, 39; 7:17; 13:23, 37; 23:21; 26:6).

Проповедь Петра в Деян 2-3 иллюстрирует это самоопределение. Петр провозглашает, что через восхождение Христа исполняются клятвы, данная Богом Давиду (о том, что один из потомков Давида наследует трон, Деян 2:30, ср. Пс 131:11), и обещание, данное Моисею (о том, что Бог воздвигнет пророка, подобного ему, Деян 3:22, ср. Втор 18:15-16). Кроме того, покаяние, крещение и принятие Святого Духа подтверждают Божье «обетование» (Деян 2:39) и делают верующих «сынами пророков и завета» (3:22-26).

Проповедь Стефана указывает на то, как завет Бога с Авраамом (Деян 7:2-8) представляет историю Израиля и, следовательно, христианства. Завет Бога с Авраамом рассматривается как начальная проекция, в которой частичные исполнения перенесаются с новыми исходными пунктами, истории, содержащие новые обетования, вводятся в старые, основополагающие повествования (Dahl). Например, предсказание Моисея о новом пророке помещено в повествование об Аврааме (Деян 7:37). Таким образом, Иисус как пророк, подобный Моисею, прямо помещен в завет Авраама. Риторическая сила такого наложения повествований

достигает накала в последнем воззвании. Стефан высмеивает своих слушателей-иудеев за «жестоковость» и «необрезанные сердца», за то, что они «всегда противятся Духу Святому» (Деян 7:51). Он делает это именно потому, что они не смогли увидеть связь между Иисусом и их собственной историей завета (Деян 7:52-53). Преднамеренное обращение в проповеди к Аврааму помещает, таким образом, последователей Христа в число истинных израильтян.

Проповедь Павла в Антиохии Писидийской однозначно связывает весть об Иисусе с историей завета Израиля. История эта включает избрание, исход, скитания по пустыне, завоевание, обетование земли, судей, пророков и царя (Деян 13:17-21). Теперь этот завет включает другое, и не только для потомков Давида: «Бог по обетованию воздвиг Израилю Спасителя» (Деян 13:24, ср. 26:6). Действительно, по проповеди Павла все Божьи обетования завета исполнились в Иисусе (Деян 13:33). Таким образом, проповедь Павла повторяет мысль, уже звучавшую в речах Петра и Стефана: христианство — это исполнение данных иудеям обетований завета.

Если история завета Израиля могла доказать, что последователи за Христом евреи являются подлинными наследниками, то обращение к завету могло также доказать, что язычники, которые традиционно считались людьми вне завета, также являются его частью. Это лучше всего видно из сообщения об обращении Корнилия (Деян 10:1-11:18) и апостольском соборе (Деян 15:1-29). Понадобилось Божественное видение и три повеления с небес, чтобы убедить также и Петра, что «сообщаться или сближаться с иноплеменником» (Деян 10:28) — это не нарушение завета. Внезапное сошествие Святого Духа (Деян 10:44-48), неотличимое от происшедшего в день Пятидесятницы, подтвердило ему и Иерусалимской церкви, что Божье обетование о прощении и спасении через Иисуса распространяется на всех (Деян 11:17-18). Апостольский собор (Деян 15) не только формально разрешил обращение язычников, но также разъяснил роль обрезания и Моисеева закона в спасении. Петр утверждал, что Бог не ставит разграничений, все спасаются «благодатию Господа Иисуса Христа» (Деян 15:11). Иаков связывает присоединение язычников с заветом, цитируя ряд пророческих текстов (Ам 9:11-12, Иер 12:15, Ис 45:21). Не только христиане составляют теперь истинный народ завета, но и язычники.

В Деян обетования завета, данные Израилю, никогда не отменяются. Израиль не отвергается (13:46; 28:25-28), несмотря ни на что. Уместнее говорить о выделении внутри Израиля церкви (называемой в Деян «верующими», «собратьями», «святыми» или «учениками», но см. Церковь в другом объяснении в экклезиологии Луки), которая продолжает неразрывную линию, идущую от Авраама. Нет «нового» Израиля. Церковь — это истинный Израиль, истинный народ завета Божьего. В Деян подчеркивается не слабость завета Моисея (но ср. Деян 13:39; 15:10), а неповиновение народа. В действительности в Деян подмечается

пророческий характер завета — его связи с вестью о Христе и обрамляющими эту весть событиями. В Деян последовательно описываются община и весть как предначертанный жребий Израиля.

2.4. Новый Завет в Послании к Евреям. Нигде в НЗ не говорится так много о новом завете, как в Послании к Евреям. Несмотря на то, что вся книга пестрит образами и терминологией завета, именно ее центральный раздел (4:14-10:15) проясняет связь между старым и новым заветами.

Центральный раздел Евр делится на две части: в первой утверждается, что Иисус был избран первосвященником Бога Всевышнего вовек по чину Мелхиседека (5:1-10; 7:1-28), тогда как вторая часть (8:1-10:16) рассматривает характер первосвященнического служения Иисуса (8:1-16), суть нового завета, посредником которого Он является (8:7-13), и установление нового завета, к которому сводится Его служение (9:1-10:16). Автор начинает и завершает вторую часть, цитируя пророчество Иер 31 о новом завете (Евр 8:8-12; 10:16-17). Таким образом, на фоне посредническо-жертвенной системы ВЗ и в свете надежды, порожденной библейским пророчеством, Евр убедительно отождествляет Иисуса с безгрешным первосвященником Бога Всевышнего, посредником нового и лучшего завета.

Во второй части этого центрального раздела можно обнаружить множество противопоставлений. Ветхий завет был земным, новый завет — небесный (Евр 8:1; 9:1). Ветхий завет «служил образу и тени» (8:5; 9:23; 10:1), новый завет — истинный (9:24) и реальный (8:2; 10:1). Ветхий завет был представлен человеческими священниками, обреченными на смерть, в новом завете есть первосвященник, живущий вечно (9:28). В ветхом завете деятельность священника регламентировалась Законом (8:4), новый завет характеризуется непосредственно Божественным управлением (8:1-2). В ветхом завете священник должен был приносить жертву за свои собственные грехи (9:7), безгрешность Иисуса означает, что Он не должен приносить жертву за себя (9:7). В ветхом завете разные священники должны были неоднократно входить в Святая Святых для принесения многочисленных жертв (9:6-7, 25; 10:11), в новом завете единственный первосвященник Иисус однажды входит в небесное святилище (через свою смерть и воскресение) и приносит одну жертву раз и навсегда (9:12, 26; 10:10, 12). Ветхий завет включал жертвенную кровь животных (9:18-22), по новому завету Иисус пролил собственную кровь (9:12-26). Сила ветхозаветных приношений была ограниченной (10:1-2), сила жертвы нового завета была неограниченной — уже нет приношений за грехи. В ветхом завете верующий не мог стать совершенным (9:9), новый завет начинается процесс нравственного преобразования, полностью очищающий человека (9:14; 10:14).

С. Дж. Уилсон усматривает в этих и подобных им противопоставлениях отчетливую попытку «очернить» ветхий завет и иудаизм. Однако для такого вывода

нет достаточных оснований. Уилсон указывает на уничижительный оттенок таких выражений, как «слабый и бесплодный», «тень», «недействительный» и «отмененный» (см. Wilson, 117-21). Признавая сопоставительный характер большей части Евр, особенно 8:1-10:16, нельзя в то же время пренебрегать положительной ролью первого завета. В конце концов, данный Иисусом новый завет «воспринял потомков Авраама» (2:16).

Данная в Евр оценка нового завета в сравнении с ветхим — это не умышленная антииудейская полемика, как это внушает нам Уилсон, а лишь прямое следствие эсхатологического характера нового завета. Ветхий завет, привязанный к этому, «настоящему времени» (Евр 9:9), рассматривался как «ветшающий» и «стареющий» (8:13), новый завет превосходит его, поскольку основывается на «лучших обетованиях» (8:6) — обетованиях жизни после воскресения. В конечном итоге это сопоставление сводится не к сравнению чего-то худого (ветхий завет/иудаизм) и чего-то доброго (новый завет/христианство), а чего-то хорошего (ветхий завет) с чем-то лучшим (новый завет). Это типично иудейский ход рассуждений, известный под названием *gal wahomer* — аргументация от меньшего к большему: если ветхий завет был хорошим, то насколько же лучшим должен быть новый? Доводы, приводимые в Евр касательно связи между ветхим и новым заветом, весьма походят на доводы Павла (2 Кор 3) о двух заветах.

Чтобы показать временный характер Синайского завета и его роль как образца, автор Евр использует пространственные и временные образы. Продуманные аналогии между земными и небесными элементами ветхого и нового заветов направлены на то, чтобы показать их сходство, тогда как стратегическое цитирование Иер 31 доказывает, что зарождается новый день в истории спасения.

2.5. Вывод. Деян и Евр едины в том, что Бог проявил верность завету в смерти Своего Сына. Однако в каждом из этих документов отражается своя позиция относительно связи между новым и ветхим заветом. Деян последовательно представляют тех, кто следует за Иисусом, как истинных израильтян, истинных богоизбранных людей завета — завета, заново сформированного через смерть и воскресение Иисуса. Опираясь аргументами, сосредоточенными вокруг пророчеств, Деян подчеркивают непрерывность завета. В Евр признается законность и действенность первого завета, однако здесь утверждается, что «ветхий», или «первый», завет блекнет перед эсхатологической мощью нового завета.

См. также Евреям, Послание к; Закон; Израиль.

Библиография. J. B. Agus, «The Covenant Concept—Particularistic, Pluralistic or Futuristic», *JES* 18 (1981) 217-30; J. Barr, «Some Semantic Notes on the Covenant», in *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli*, ed. H. Donner (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) 23-38; C. K. Barrett, «The Allegory of

Abraham, Sarah and Hagar in the Argument of Galatians», in *Essays on Paul* (London: SPCK, 1982) 154-69; R. T. Beckwith, «The Unity and Diversity of God's Covenants», *TynB* 38 (1987) 93-118; F. F. Bruce, «The People of God», in *New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968) 51-67; W. S. Campbell, *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans* (Frankfurt: Peter Lang, 1991); B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress, 1993); J. Cott, «The Biblical Problem of Election», *JES* 21 (1984) 199-228; N. A. Dahl, «The Story of Abraham in Luke-Acts», in *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn (London: SPCK, 1966) 139-58; W. D. Davies, «Paul and the People of Israel», *NTS* 24 (1978) 4-39; J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1991); idem, «The Theology of Galatians», in *Pauline Theology*, vol. 1, ed. J. M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1991) 160-79; L. Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia, 1987); D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986); S. J. Hafemann, *Suffering and the Spirit* (WUNT 2.19; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986); G. W. Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSup 29; Sheffield: JSOT, 1989); R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989); M. D. Hooker, «Paul and Covenantal Nomism», in *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982) 47-56; J. J. Hughes, «Hebrews 9:15ff. and Galatians 3:15ff.: A Study in Covenant Practice and Procedure», *NovT* (1979) 27-96; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1977); R. D. Kaylor, *Paul's Covenant Community: Jew and Gentile in Romans* (Atlanta: John Knox, 1988); S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSup 44; Sheffield: JSOT, 1990); R. P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40; Dallas: Word, 1986); J. L. Martyn, «The Covenants of Hagar and Sarah», in *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, ed. J. T. Carroll et al. (Atlanta: Scholars Press, 1991) 160-92; idem, «Events in Galatia: Modified Covenantal Nomism Versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel», in *Pauline Theology*, vol. 1, ed. J. M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1991) 160-79; idem, «A Law Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians», *SJT* 38 (1985) 307-24; E. P. Sanders, *Paul* (Oxford: Oxford University Press, 1991); idem, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religions* (Philadelphia: Fortress, 1977); A. F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986); S. G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 CE* (Minneapolis: Fortress, 1995); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991).

W. S. Campbell, C. C. Newman

ЗАКОН

ПАВЕЛ

Одной из наиболее хорошо засвидетельствованных черт иудейской религии периода жизни и служения апостола Павла является то отражение, которое еврейский образ жизни получил в устной и письменной форме. В его основе лежал Завет, переданный Богом Моисею и заключенный с народом Израиля на Синае, в том виде, в каком он сохранился в первых пяти книгах еврейской Библии. Иудеи (если следовать библиейскому словоупотреблению), современники Павла, часто ссылались на эти основополагающие Писания, как на «Закон» (евр. *tôrā*, греч. *nomos*). После призвания Богом Павла проповедовать Христа язычникам (Гал 1:15-16; Рим 1:5, 13-14; 15:18; ср. Деян 22:21; 26:17) он много размышлял об отношении между иудейским Законом и верой во Христа. Результаты этого осмысления мы находим главным образом в его фессалоницкой и коринфской корреспонденции, Посланиях к Галатам, Филиппийцам и Римлянам, а также (в меньшей степени) в Посланиях к Колоссянам, Ефессянам и в Пастырских Посланиях.

Ни одна другая область паулинистских исследований не пережила за последние четверть века столь стремительных перемен, как взгляды апостола на Закон. Неопровержимые свидетельства потребовали пересмотра христианских и в особенности протестантских предубеждений относительно роли Закона в иудаизме и, как следствие, точки зрения Павла на этот исключительно важный аспект веры его предков. Поэтому понимание сути этих революционных перемен в паулинистских исследованиях можно считать необходимым предварительным условием для нового прочтения высказываний Павла об иудейском Законе.

1. Попытка осмысления точки зрения Павла на Закон.
2. Иудейский Закон эпохи Второго Храма.
3. Иудейский Закон в контексте посланий Павла.
4. Выводы.

1. Попытка осмысления точки зрения Павла на Закон

В эпоху Ренессанса и Реформации Римско-католическая церковь трактовала утверждение Павла о том, что «делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал 2:16) в том смысле, что никто не может достичь жизни вечной без помощи Бога. Для католической Церкви в течение многих веков, как до Лютера, так и после него, это изречение, по-видимому, не исключало того, что добрые дела тоже играют в спасении определенную роль, а некоторые другие пассажи из писем Павла как будто указывают на то, что такие дела были даже необходимы (Гал 5:6; Рим 6:3, 19; ср. Тридентский собор, *Постановление об оправдании*, 6.10-11). Поэтому Фома Аквинский полагал, что, поскольку человеческая природа сама по себе нуждалась в преображающей силе Божьей благодати, род людской не мог быть спасен только благодаря собственным заслугам, даже до грехопадения. После грехопадения эта благодать стала

еще более необходима для спасения, поскольку человек теперь был вдвойне отделен от Бога (*Сумма теологии*, 1-2.109.2). Таким образом, ветхозаветный Закон действовал на человеческом уровне и, как бы он ни был хорош сам по себе, не обладал той требуемой силой благодати, которая позволила бы людям следовать его предписаниям (*Сумма теологии*, 1-2.98.1-2). Однако новый закон, содержащийся в НЗ, заключал в себе эту благодать, благодаря чему христиане были в состоянии совершать добрые дела, наградой за которые служила вечная жизнь (*Сумма теологии*, 1-2.108.1; 111.2; 112.1; 114.1-9). Тридентский собор, в свою очередь, заявлял, что спасение является результатом взаимодействия с Божьей благодатью, которое начиналось с покаяния и продолжалось в форме подчинения заповедям Бога и Церкви (Тридентский собор, *Постановление об оправдании*, 6.10-11).

Именно против этого принципа взаимодействия между благодатью и делами в том виде, в каком он был выражен в доктрине о заслугах святых, и поднимали главным образом знамя сторонники Реформации. Еще до своего открытого выступления против Католической Церкви Лютер опасался, что ни его собственные добрые дела, даже совершенные из любви к Христу, ни заслуги его ордена не смогут спасти его от внушающей страх праведности Божьей. Наконец, оказавшись почти на грани отчаяния, Лютер начал размышлять над такими текстами, как Пс 31:1-2 и Рим 1:17, и через них понял, что целью праведности Божьей было не осудить, но спасти грешника. Вместо разгневанного обвинителя Бог оказался его скалой для укрытия и мощной оградой.

Этот опыт отразился на прочтении Лютером ряда писем Павла, в особенности Послания к Галатам. Здесь он нашел достаточно много подтверждений тому, что никакая человеческая деятельность или «активная праведность», пусть даже самая искренняя и ревностная, не может спасти людей от гнева Божьего. Такое спасение может прийти только через «пассивную праведность» — праведность, которая исходит исключительно от Бога и выражается в вере в Иисуса Христа. Лютер воспринял Павлов способ использования слова *Закон* в таких пассажах, как Гал 2:16-21, в качестве кодового обозначения требований Бога касательно праведности, а также тщетности всех человеческих попыток достигнуть спасения благодаря им. Эти требования, полагал он, не могут служить средством спасения, но только осуждать и вселять ужас. «Какими бы мудрыми и праведными ни были люди в соответствии со здравым смыслом и божественным законом, — утверждает он, — тем не менее все их труды, заслуги, месссы, праведность и дела служения не способны принести им оправдания» (Комментарий на Гал 2:16; *LW* 26:140). Роль Закона — не оправдывать, но обвинять и устрашать (*LW* 26:148-51). Спасение приходит посредством другого, совершенно отличного «закона», а именно закона благодати, который делает верующего праведным независимо от его усилий и ограждает его (или ее) от осуждения. Следовательно, в сфере оправдания для Закона нет места. Возлагая свою веру на Христа, христианин или

христианка тем самым уже достигает неба, оставляя Закон далеко внизу на земле (LW 26:156-57).

Читая Лютера, очень легко за полемикой с Римско-католической церковью, которой с таким жаром предавался этот великий богослов и реформатор, не разглядеть допущенную им едва заметную герменевтическую погрешность. Во многих своих произведениях, в особенности в комментариях на Послание к Галатам, Лютер исходит из того, что иудеи, против чьих взглядов на Закон выступает Павел, придерживались той же точки зрения на оправдание, что и средневековая Римско-католическая церковь. Этой герменевтической ошибке предстояло повториться снова и снова в течение последующих четырех столетий и в конечном итоге стать организующим принципом для бесчисленных трудов протестантских ученых, посвященных ВЗ и древнему иудаизму.

Среди специалистов по ВЗ, к примеру, часто предполагалось, что, по крайней мере, со времени возвращения иудеев в Израиль при Ездre история иудаизма была историей его постепенной деградации в сторону бездушного законничества и лицемерия. Аналогично, обсуждая раввинистический иудаизм, протестантские исследователи склонны были думать, что полемика Павла против иудаизма, истолкованная сквозь призму реакции Лютера на римский католицизм, являлась надежной основой для систематизации религии Мишны, Талмуда и связанных с ними еврейских писаний более поздней эпохи. Описание Ф. Вебером богословия Талмуда (1880) является во многом типичным. Соблюдение многочисленных и предельно детализированных требований Закона, утверждал Вебер, являлось, по мнению раввинов, единственным средством для достижения спасения. Поэтому средний раввин полагал, что целью его религии было стремление к награде на основе личных достижений, что Бог являлся строгим судьей и что смерть приносила с собой страх утраты спасения из-за недостатка заслуг.

В значительной мере этот портрет древнего иудаизма проник в интерпретации новозаветных писаний в целом и посланий Павла в частности. Широко пользовавшиеся комментариями, такие как комментарий У. Сандея и А. Хидлама на Послание к Римлянам (переиздавался 17 раз с 1895 по 1952 г.), и влиятельные труды по НЗ, как, например, очерк Р. Бульмана *Первоначальное христианство в окружающей обстановке* (1949, ЕТ 1956, рус. пер. 2004) использовали этот образ в качестве фона для их собственного толкования НЗ. Так, в комментарии Сандея и Хидлама борьба Павла с Законом в Рим 7:7-25, которую они воспринимают как его автопортрет до обращения, толкуется ими как естественное последствие «строгости» раввинистического взгляда на Закон, по их утверждению, «фатального для душевного спокойствия» (Sanday and Headlam, 189). Аналогично, Бульман в разделе *Первоначального христианства*, озаглавленном «Иудейское законничество», утверждал, что иудейская точка зрения на Закон, преобладавшая в I веке н.э., делала «радикальное послушание» Богу невозможным, ибо до тех пор, пока

определенный перечень заповедей соблюдался, совесть человека была чиста, и он волен был поступать так, как ему угодно (Bultmann, 69). В дополнение к этому, по словам Бульмана, она учила, что Бог наказывает за грехи в строгом соответствии с законом воздаяния, что никто не мог быть уверенным в своем спасении и что даже вера и покаяние могли быть превращены в заслугу (Bultmann, 69-71).

Лютеранская картина древнего иудаизма, облеченная теперь во внушительные одежды научного знания, не осталась незамеченной еврейскими учеными. Еще в 1894 г. известный иудейский реформатор К. Дж. Монтефиоре энергично возражал против того, что он сам считал тенденцией христианских теологов представлять раввинистический иудаизм в черном свете, чтобы на его фоне тем ярче воссияло богословие Павла. Раввинистическая литература, заявлял Монтефиоре, открывает нам сострадательного и прощающего Бога, готового оставить в стороне даже серьезные нарушения Закона при малейшем признаке раскаяния со стороны грешника. Более того, она изображает раввинов как людей, видевших в Законе дар свыше и источник радости, которые ценили веру в Бога столь же высоко, как и Павел, и чьей ежедневной молитвой было: «Владыка всех миров! Мы повергаем пред Тобою моления наши не ради праведности нашей, но ради великой милости Твоей!» (В. Т. Йона 87b). «Хотелось бы знать, – спрашивал Монтефиоре, обращаясь к английской Ассоциации св. Павла в 1900 году, – есть ли хоть малейшая возможность того, что вы, в отличие от богословов, поверите мне, если я скажу вам, что все эти разговоры о суровом Судье и строгом Законодателе на самом деле выдумка и фикция?»

Поначалу критика Монтефиоре лютеранской карикатуры на иудаизм осталась незамеченной, однако в течение последующих 70 лет благодаря трудам ряда видных ученых она постепенно начала завоевывать признание не только в еврейских кругах, но и среди подавляющего большинства специалистов, работающих в данной области. В 1927 г. Дж. Ф. Мур опубликовал свое двухтомное исследование по раввинистическому богословию, которое, в противоположность труду Вебера, подчеркивало роль благодати, раскаяния и прощения в ранней раввинистической литературе. За ним в 1948 г. последовало детальное исследование У. Д. Девиса *Павел и раввинистический иудаизм*, в котором автор утверждал, что доктрина Павла об оправдании верой, а не делами Закона являлась не более чем одной из использовавшихся им метафор, возникшей, вероятно, в пылу полемики (Davies, 221-23), и что письма апостола показывают его просто как фарисея, для которого мессианская эра уже наступила (Davies, 71-73; см. Павла иудейство).

Однако, без сомнения, наиболее важным событием, благодаря которому жалоба Монтефиоре, до сих пор остававшаяся на заднем плане, оказалась в центре внимания, стала публикация в 1977 г. книги Э. П. Сандерса *Павел и палестинский иудаизм*. Исключительное воздействие книги Сандерса объясняется не столько оригинальностью его подхода, сколько тем, что Сан-

дерс рассмотрел самым подробным образом искаженный образ иудаизма, который был создан лютеранской богословской наукой и теми богословами, которые находились под ее влиянием. Сначала Сандерс шаг за шагом разбирает наиболее авторитетные труды современных авторов по НЗ, чтобы показать, с каким пренебрежением они отзываются об древнем иудаизме как о религии, в которой спасение достигалось благодаря личным заслугам. Затем он пускается в пространное путешествие, охватывающее не только раввинистическую литературу первых двух столетий после Христа, но и тексты Кумрана, апокрифы и псевдоэпиграфы, с целью выяснить, как эти документы отвечают на главный вопрос, — что нужно делать, чтобы спастись?

Вывод Сандерса состоит в том, что во всей древне-иудейской литературе, за исключением единственного нетипичного документа, Четвертой книги Ездры, спасение достигалось не через совершение определенного числа добрых дел, но через принадлежность к народу, с которым Бог заключил Завет. Надлежащим ответом на этот Завет являлось послушание, однако для тех, кто не соблюдал его условия полностью, всегда имелись средства искупить свою вину. Такой «тип религии» Сандерс назвал «номизмом Завета» (Sanders, 1977, 75; 1992, 262-78), и, по его утверждениям, он имеет очень мало общего с описаниями иудейской сотериологии в трудах большинства протестантских библеистов.

Главным образом как следствие этой важнейшей работы, большинство исследователей богословия Павла в настоящее время полагают, что Монтефиоре, Сандерс и другие отступники от классической протестантской перспективы доказали свою правоту. Теперь встал вопрос, что делать с Павлом, который, помимо всего прочего, как будто возражает самым решительным образом тем из иудеев, которые придерживались идеи оправдания «делами Закона». Ответ, данный на этот вопрос Монтефиоре в 1894 г., приобрел популярность в определенных кругах. Он полагал, что Павел являлся в некотором отношении отклонением от нормы, человеком, чье пренебрежение иудейской доктриной покаяния выглядит озадачивающим, и чей иудаизм, если его вообще можно назвать иудаизмом, находился под сильным влиянием эллинистической мысли. Подобно Монтефиоре, С. Сандмел утверждает, что «точка зрения Павла на Закон с точностью до наоборот отражает взгляды всех остальных дошедших до нас еврейских писаний» (Sandmel, 1978, 320) и что истоки негативной оценки Закона Павлом лежат в значительной степени в тех идеях на этот счет, которые процветали на плодотворной почве эллинистического иудаизма. Эта ветвь иудаизма, по мнению Сандмела, часто видела ценность Закона лишь в том, что он являлся путеводителем к иным, более высоким религиозным идеалам, и поэтому не придавала большого значения его буквальному соблюдению. Таким образом, Павел был склонен преуменьшать важность Закона, поскольку на его иудейские корни оказала сильное влияние эллинистическая мысль (Sandmel, 1979, 48-53). Эта точка зрения достигает своего крайнего выражения в работе

Х. Маккоби, который, главным образом на основе Гал 3:19 и 4:9-10, заявляет, что точка зрения Павла на Закон имеет гностические корни (Macosby, 40-48).

Такое прочтение Павла, как уже давно заметил Дэйвис, допускает серьезную методологическую и историческую ошибку, так как в нем проводится неправдоподобно четкая грань между ортодоксальным иудаизмом Палестины и предположительно отличной от него разновидностью иудаизма в диаспоре. По-видимому, такого четкого разделения никогда не существовало. Как в книге *Павел и раввинистический иудаизм*, так и в двух своих последующих работах, посвященных Павлу, Сандерс принимает точку зрения, впервые высказанную Муром еще полвека назад (Moore, H. 2,94), однако не получившую детальной разработки: Павел всегда начинал с предпосылки, подтвержденной его собственным духовным опытом, что Иисус является Спасителем мира, и уже затем, исходя из этой предпосылки, приходил к выводу, что весь мир, не исключая и иудеев, нуждался в спасении через Иисуса. Следовательно, по мнению Сандерса, богословие Павла представляет собой скачок от иудейского «номизма Закона» к совершенно иной религии.

Сандерс настаивает на том, что Павел не имел никакого «богословия Закона», а просто отвечал по-разному на разные вызовы, угрожавшие его главной миссии — проповеди как среди иудеев, так и среди язычников о сопричастности Христу как необходимом условии спасения. Из практических соображений Павел считал те части Закона, которые рассматривались язычниками как сугубо иудейские (обрезание, соблюдение субботы и пищевых запретов), утратившими силу. Они существенно затрудняли его миссию среди язычников, которым могло показаться, что ключ к спасению лежал в иудаизме, а не в сопричастности Христу. Когда Павел считал необходимым объяснить причины такого отношения к Закону, он отвечал различными способами, иногда плохо совместимыми друг с другом. Однако его главный довод сводился к тому, что Закон был дан с целью всех осудить, чтобы потом все могли быть спасены через Иисуса Христа.

Тем не менее в психологическом отношении Павел оставался в достаточной мере иудеем, чтобы говорить во всех ситуациях о том, что Закон больше не действует, не испытывая при этом внутренней неловкости. У него имелись твердые убеждения относительно того, что хорошо, а что дурно, что правильно, а что — нет, корни имевшиеся в его иудейском воспитании. Когда его просили вынести решение по такого рода вопросам (как, например, в переписке с коринфянами), его ответы по иронии судьбы брали начало именно в иудейском Законе (Sanders, 1991, 84-100).

Дж. Д. Данн аналогичным образом принял новый консенсус, основы которого представлены в работе Сандерса, однако критикует Сандерса за то, что тот не дал правдоподобного объяснения иудейскому в своей основе духу посланий Павла. Сандерс, по словам Данна, настолько оторвал Павла от современного ему иудаизма, что боль апостола за его неверующих еврейских

братьев и сестер в Рим 11:17-24, а также его забота о том, чтобы христиане из язычников создавали свой духовный долг перед Израилем в Рим 11:17-24, остаются загадкой (Dunn, 188; см. Римлянам, Послание к).

Объяснение, предложенное вместо этого Данном, сводится к тому, что Павел разрабатывал детали своей точки зрения на Закон в пылу спора с иудеохристианами, считавшими, что язычники, чтобы занять место среди избранного народа Божья, должны были принять те три вещи из «дел Закона», которые служили отличительной чертой Израиля как нации: обрезание, соблюдение субботы и пищевых запретов. Следовательно, полемика Павла против «дел Закона» направлена не против спасения, достигаемого благодаря добрым делам, но против убеждения, что это спасение, по крайней мере отчасти, зависело от принадлежности к израильской нации и соблюдения Закона как видимого знака этого статуса (Dunn, 191-96). Как следствие, позитивные высказывания Павла о Законе отнюдь не противоречат другим, более негативным заявлениям, поскольку последние направлены не столько против самого Закона, сколько против националистического злоупотребления им (Dunn, 200).

Такое прочтение Павла, утверждает Дани, имеет многочисленные преимущества. Оно признает справедливость упреков Сандерса в адрес лютеранской парадигмы как основы для понимания иудаизма, однако дает более правдоподобный, чем у Сандерса, образ Павла. Павел отныне прочно укоренен в современном ему иудаизме I века н.э., и его высказывания о Законе, как позитивные, так и негативные, объединены лежащим в их основе общим убеждением, что Закон, пусть даже хороший сам по себе, может быть превращен в инструмент национальной гордости (Dunn, 200-203).

Еще один чрезвычайно влиятельный отклик на сложившийся новый консенсус выходит из-под пера Х. Райсенена. Как и Дани, Райсенен принимает портрет античного иудаизма, представленный Сандерсом, и, подобно другим исследователям, пытается объяснить полемику Павла против дел Закона в свете этой новой перспективы. Он утверждает, что после обращения Павла его взгляды на Закон первоначально развивались под влиянием эллинистической христианской общины — группы, которая принижала значение сугубо еврейских аспектов Закона в интересах привлечения язычников в христианство. Позже, в самый разгар своей миссии к язычникам, Павел совершенно исключил Закон из стратегии евангелизации, не указав при этом ясно причины (Räsänen, 1986, 300-301; ср. Räsänen, 1983, 256-63).

Райсенен предполагает, что Павел предпринял первые попытки объяснить взаимосвязь между Законом и верой во Христа, когда «иудействующие» вторглись в его церкви в Галатию. Эта группа, состоявшая из antagonистов Павла, выдвигала сильные аргументы, основанные на прямых цитатах из иудейских Писаний, в пользу того, что христиане из язычников должны придерживаться Закона и таким образом стать иудеями. Павел, убежденный на собственном опыте в том, что такие дополнения к главному требованию веры

во Христа служили ненужным препятствием, начал спешно подыскивать встречные доводы, чтобы подтвердить это свое убеждение (Räsänen, 1983, 256-83). По мнению Райсенена, его попытку нельзя признать удачной. Вместо того, чтобы представить убедительные контраргументы, он привел целый ряд заявлений *ad hoc*, некоторые из которых противоречили друг другу, а остальные явно искажали иудейскую точку зрения на Закон.

Павел в характеристике Райсенена представляет собой удачное олицетворение, в котором суммируется современное состояние исследований по проблеме взглядов Павла на Закон. Переоценка иудаизма, которая началась с Монтефиоре и достигла своей кульминации в работе Сандерса, до такой степени поколебала почву под ногами интерпретаторов, что в этой ситуации никакого консенсуса по вопросу богословия Закона у Павла возникнуть не могло. Являются ли эти разногласия конечным следствием дисгармонии между искаженной картиной иудаизма у Павла и тем, чем иудаизм являлся на самом деле? Или же это результат внутренних противоречий у самого Павла, отразившихся в его письмах? Честный ответ на поставленные вопросы потребует нового прочтения как самого Павла, так и иудейской литературы его эпохи.

2. Иудейский Закон эпохи Второго Храма

После того, как вавилоняне в 586 г. до н.э. разрушили Иерусалим, сожгли храм и увели большую часть израильтян в плен, многие из изгнанных, по-видимому, приняли точку зрения Иеремии и Иезекииля, считавших это испытание наказанием за нарушение Завета, который Бог заключил с Израилем на Синае. Проклятия за нарушение Закона должны были казаться им поразительно точным предсказанием вавилонского вторжения и последующего изгнания (Лев 26:14-46; Втор 28:43-52; 64-67; 29:22-28; 31:14-29). Таким образом, когда персы подчинили себе вавилонян и затем позволили депортированным израильтянам вернуться на родину, предводители вернувшихся, что вполне понятно, решили впредь строго придерживаться Закона, чтобы избежать в будущем наказания за непослушание. Их ахиллесовой пятой до изгнания, как они считали, был грех идолопоклонства, в который израильтяне впали, поддавшись чужеземному влиянию. Поэтому, рассудили они, единственным путем к восстановлению нарушенных отношений Завета с Богом была их вновь обретенная решимость оградить себя от вредоносного воздействия извне, строго следуя Закону.

Эти убеждения особенно заметны в Книгах Ездры и Неемии, где Ездра и Неемия выражают серьезную озабоченность браками между иудеями и языческим населением Палестины именно потому, что подобные действия могли снова привести народ Израиля к отступничеству и наказанию (Ездра 9:10-15; ср. Неем 10:30). Эти убеждения все еще оставались в силе два с половиной столетия спустя, как о том свидетельствует Книга Товита. В этой книге мы читаем, что Товит воспринимал поражение и изгнание как справедливую

кару за нарушение израильтянами Завета с Моисеем (Тов 3:2-6), и о решимости Товита, даже живя в изгнании, строго соблюдать иудейские законы, касающиеся брачных отношений и запретной пищи (Тов 1:9-12; ср. Тов 4:12-13).

Уверенность в том, что Закон являлся отличительной чертой Израиля как избранного народа Божья, еще более окрепла в последующие годы, по мере того как эллинизм все чаще бросал вызов традиционной израильской религии, иногда прибегая при этом к насилию, в особенности при селевкидском правителе Антиохе IV. Как показывают Книги Маккавейские, Антиох пытался заставить Израиль уподобиться в культурном отношении остальной части его царства, запретив иудеям практиковать именно те разделы их Закона, которые отличали их от всех других народов. Он запретил обрезание (1 Макк 1:48), сделал мучеников из тех, кто отказывался есть нечистую пищу (2 Макк 6:18-31) и, что было ужаснее всего, пытался заставить евреев служить языческим божествам (1 Макк 2:15-28).

Некоторые евреи согнулись под таким давлением, а незначительное их число даже приветствовало компромисс как благоприятную возможность для личного продвижения, однако большинство осталось, как никогда прежде, твердым в своей решимости никогда больше не пренебрегать Законом Божиим и не следовать путями язычников. Они верили, что, если Израиль сохранит верность Завету Моисея, Бог сумеет защитить их, какими бы превосходящими ни были силы врага, но если они отступятся от него, язычники разобьют их в сражении, и тогда Израиль перестанет быть народом Божиим в сколько-нибудь существенном смысле этого слова (Иф 5:17-21; 8:18-23; М. Азар. 6-14 LXX). Поэтому, подобно Даниилу (Дан 1:1-21; 3:1-30), они решили ни в коем случае не преступать Закон, в особенности заповедей об обрезании (Юб 15:11-34), пищевых запретов (Иф 10:5; ср. Иф 12:2) и о соблюдении субботы (Юб 2:17-33), поскольку именно эти аспекты Закона отделяли их самым явным образом от окружающих народов.

Наиболее политически настроенные из этих строгих последователей Закона Моисеева подняли открытое восстание против череды сменявшихся друг друга селевкидских правителей и, в конце концов, добились политической независимости. Другие, однако, ограничились тем, что жили в ожидании нового Завета, который заключит с ними Бог согласно предсказаниям Иеремии (Иер 31:31-34) и Иезекииля (Иез 36:24-37:28) — Завета, в котором Бог даст им «сердце новое» и «дух новый», забрав у них «сердце каменное» и дав им вместо него «сердце плотное» (Иез 36:26). Вот почему авторы *Книги Юбилеев* и Кумранских документов так часто вторят этим пассажами (Юб 1:22-25; IQS 4,5; 1QH 4, 5, 18; 4QShirShabb 2) и свидетельствуют о своей вере в то, что эти пророчества начали исполняться в их общинах.

Как только семейство Маккавеев сумело свергнуть власть Селевкидов, соблюдение иудейского Закона ста-

ло требоваться от всех, живущих в стране, независимо от того, были ли они иудеями или нет. При Иоанне Гиркане I идумеев силой вынудили принять обрезание и подчиниться другим требованиям Закона (Флавий *Дреан.* 13.9.1 §§257-58), а наследник Гиркана, Аристокбул I, заставил сделать то же самое жителей Итурен (Флавий *Дреан.* 13.11.3 §318). М. Хенгель приходит к обоснованному заключению, что Гиркан и Аристокбул предприняли эти шаги потому, что рассматривали всю территорию древнего Израиля как владение Бога и считали частью своего долга как правителей очистить эту землю от язычников, либо изгнав их, либо вынудив их стать иудеями (Hengel, 197). Псалом 124:3, хотя и написанный намного раньше, по-видимому, довольно точно отражал их настроение: «Ибо не оставит Господь жезла нечестивых над жребием праведных, дабы праведные не простерли рук своих к беззаконию». Вредоносное влияние язычников в прошлом уже привело Израиль к изгнанию, и подобная ошибка не должна была повториться снова.

Тем не менее к I веку н.э. последние из Хасмонеев капитулировали перед властью Рима, и многие евреи чувствовали себя вполне довольными в пределах религиозной свободы, которую отводил им Рим. В то же время, однако, возникло несколько радикальных групп, объявлявших себя наследниками религиозных ревнителей Хасмонеев, чьей целью было очистить Израиль от оскверняющего присутствия язычников. В течение всего периода формирования ранней Церкви эти группы постепенно набирали силу до тех пор, пока их ревность, подхлестываемая грубыми политическими ошибками и коррупцией быстро сменявшихся друг друга римских прокураторов, не вылилась в 66 г. н.э. в открытое восстание против Рима. Многие из участников этого восстания, как и прежние времена Хасмонеев, стремились навязать соблюдение сугубо иудейских аспектов Закона всем, кто жил на священной земле Израиля (см., напр., Флавий *Война* 2.17.10 §454; *Жизнь* 12 §§65, 67; 23, §§112-13).

Не все иудеи в течение пяти столетий от Ездры до эпохи Павла придерживались столь радикального подхода, и многие из них пытались достичь определенного уровня компромисса с языческим окружением. В таких сочинениях, как, например, Книга Премудрости Соломона, Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова и Книга Варуха, Закон тесно ассоциировался с «премудростью» и охватывал собой те прозрения, которыми, без сомнения, обладали иногда языческие философы и богословы. В Книге Премудрости Соломона сказано, что иудейский Закон был дан через Израиль всему миру (Прем 18:4), а у Иисуса сына Сирахова и Варуха истинная мудрость и понимание неизменно связываются с исполнением заповедей (Сир 1:26; 6:37; 9:15; 15:1; 16:4; 19:20; 21:11; 23:27-24:1; 24:23-29; 33:2-3; 34:8; 39:1-5; Вар 3:12; 3:36-4:1, 12). Тем не менее, несмотря на эти попытки отнестись к языческой мысли серьезно, представляется очевидным, что, если встает вопрос о выборе, приоритет должен быть отдан Закону, а не мудрости (ср. Сир 19:20 и Сир 19:24). Более того, эта

литература продолжает выражать глубокое чувство скорби при виде того угнетенного состояния, в которое ввергло Израиль неподчинение Закону (Сир 49:4-7; Вар 2:27-3:13; 4:12-13).

В других писаниях того периода сугубо иудейские аспекты Закона игнорировались (см., напр., *Псевдо-Фоклид*), подвергались аллегоризации (напр., *Послание Аристия*, 139-69) или рационализации (см., напр., Флавий *Против Апиона* §§2.173-74, 234; Аристобул, цит. у Евсевия *Praeparatio Evangelica* 13.12.9-16; 13.13.8) с целью подчеркнуть для языческих читателей те стороны иудаизма, которые были для них наиболее понятны и привлекательны. Некоторые иудеи даже подвергали типично иудейские аспекты Закона спиритуализации до такой степени, что считали их буквальное исполнение необязательным. По словам Филона, который не одобрял деятельности подобных групп, они сосредотачивали свои усилия по спиритуализации на таких законах, как соблюдение субботы, участие в праздниках и обрезание (Филон *О переселении Авраама* 450).

Суммируя сказанное, следует отметить, что, по крайней мере со времени Вавилонского плена, большинство иудеев сознавало, что их подчинение чужеземным властям являлось прямым следствием нарушения ими Закона, данного на Синае. Поэтому многие из них полагали, что ответом на их угнетенное положение должна была стать вновь обретенная решимость отделиться от окружающих их языческих народов посредством соблюдения Закона, и прежде всего тех его аспектов, которые служили отличительными признаками Израиля как нации со своим особым образом жизни. Некоторые внутри этой группы стремились свергнуть чужеземных правителей и даже полностью очистить землю Израиля от язычников в пределах границ царства Давида. Другие, полагая, что Бог уже начал устанавливать новый Завет внутри их общин, ожидали эсхатологического вмешательства Бога, как Он обещал им через пророков.

Еще одна группа, хотя, вероятно, и не менее преданная Закону как исключительному достоянию Израиля, считала, что контакт с языческими народами не только был разрешен, но и способствовал выявлению того факта, что лучшие стороны языческого образа жизни были предсказаны в Законе Моисея. Некоторые иудеи были готовы пойти еще дальше и стать внешне неотличимыми от исповедующих единобожие и нравственно безупречных язычников, подвергая спиритуализации по крайней мере те из заповедей, которые касались соблюдения субботы, праздников и обрезания. Скучность свидетельств относительно этой последней группы, вероятно, говорит о том, что их число было небольшим, а влияние — незначительным. Для большинства же иудеев эпохи Павла Закон служил отличительным признаком иудейского народа и должен был исполняться любой ценой, чтобы избежать проклятия, предусмотренного Законом за непослушание. Для некоторых из них эпоха, в которую все это происходило, знаменовала собой исполнение обетования о новом Завете, данного через пророков.

3. Иудейский Закон в контексте Посланий Павла

Обращаясь к письмам Павла, мы обнаруживаем в них значительное расхождение и вместе с тем удивительное согласие между Павлом и иудаизмом эпохи Второго Храма по вопросу о месте Закона в отношениях между Богом и людьми.

3.1. Первое и Второе Послания к Фессалоникийцам. Фессалоникская корреспонденция Павла при изучении точки зрения апостола на Закон, как правило, остается без внимания. Само слово *nomos* («закон») в этих письмах не появляется, и написаны они были задолго до жарких споров, которые имели место между Павлом и «иудействующими» по вопросу о Законе. Поэтому в прошлом казалось более безопасным, минуя их, сразу перейти на более благодатную почву Второго Послания к Коринфянам, а также Посланий к Галатам, Филиппийцам и Римлянам. Однако отсутствие слова *nomos* в фессалоникских письмах не означает, что мы не можем извлечь из них по крупицам некоторые сведения касательно взглядов Павла на Закон на самом раннем этапе его писательской деятельности — сведения, которые оказываются полезными для понимания точки зрения Павла по этому вопросу в более поздней, непосредственно связанной с Законом переписке.

Как отмечал Т. Дж. Дейдан (Deidun, 10-12), использование Павлом фразы «церкви фессалоникийской в Боге Отце и Господе Иисусе Христе» в 1 Фес 1:1 (ср. 2 Фес 1:1) и его описание иудеохристианских общин как «церквей Божьих» в 1 Фес 2:14 берут свое начало от ветхозаветной концепции «церкви Божьей», статуса, который принадлежал Израилю с того самого дня, когда весь народ собрался, чтобы получить Закон от Моисея на Синае (Втор 4:9-14; 9:10; 10:4; 18:16). Израильяне должны были соблюдать Закон, поскольку, согласно Книге Левит, он сообщал народу святость, соответствующую святости Бога, пребывавшего среди них, а также потому, что этот Закон выделял их из среды окружающих языческих народов (Лев 11:45; 18:1-5, 24-30; 19:1; 20:7-8, 23-26). Предположительно новый Завет, предсказанный в Иер 31 и Иез 36-37, должен был служить той же цели: отделить народ Божий от всего остального мира.

Именно эту мысль мы и встречаем в Первом Послании к Фессалоникийцам, где отличительной чертой фессалоникских верующих является их приверженность особым предписаниям (*tinai parangelias*, 1 Фес 4:2), которые должны были отделить их от «язычников, не знающих Бога» (1 Фес 4:5; Deidun, 18-28). Они должны быть «освящены» (*hagiasmos*), поскольку Дух Святой пребывает среди них, и они наставлены Самим Богом (1 Фес 4:7-9; ср. Иер 31:34). Поэтому порочная личность, которая явится в конце времен, может быть охарактеризована как «человек беззакония» (*anomia*, 2 Фес 2:3, 7-8). Павел едва ли мог не замечать тех отголосков из Книг Левита и Иеремии, которые содержались в его описании фессалоникийской общины.

Таким образом, Павел рассматривает фессалоникийскую церковь как исполнение Божьего обетования установить со своим народом новый Завет, начертанный на

сердцах людей, которому они будут следовать. Хотя эта община состояла по преимуществу из язычников (1 Фес 1:9), Павел проводит параллель между нею и Израилем, народом Завета, заключенного с Моисеем, чей статус «Церкви Божьей» проистекал из данных ему заповедей, выделявших его в особый народ. На этом этапе мы пока еще не можем выделить детали взаимосвязи между прежним и новым Заветами в мышлении Павла, однако ясно то, что между ними существуют как параллели, так и различия. Как древний, так и новый Заветы подчеркивают важность святости через поведение, и по сходным причинам; но, в отличие от прежнего, новый Завет не ограничен этническими рамками.

3.2. Первое Послание к Коринфянам. Отношение Павла к иудейскому Закону вырисовывается яснее, когда мы переходим к Первому Посланию к Коринфянам. Хотя Павел использует в этом письме слово *nomos* только восемь раз (девять, если 1 Кор 14:34 относится к оригинальному тексту), определенная позиция по отношению к Закону, как и в фессалоникийской корреспонденции, предполагается во многом из того, что Павел говорит в этом письме касательно святости и этических норм. Более того, те немногие случаи, когда Павел говорит о Законе прямо, дают превосходную возможность понять его точку зрения на Закон, когда последний не служил предметом разногласий между Павлом и его оппонентами, как в некоторых более поздних его письмах. Именно поэтому Первое Послание к Коринфянам представляет собой благодатную почву для извлечения информации касательно взглядов Павла на Закон.

Первые два стиха письма показывают, что акцент, который Павел делает здесь на преемственности между народом Божиим в ВЗ и вновь образованным народом Божиим, не ослаб со времени его переписки с фессалоникийцами. Павел обращается к коринфским верующим как к «церкви Божьей... освященным во Христе Иисусе, призванным святым» (1 Кор 1:2), снова вторя описанию в Пятикнижии Израиля, как избранного народа, с которым Бог заключил Завет на Синае. Эта тема продолжена в 1 Кор 3:10-17, где Павел описывает коринфскую церковь как храм Божий, который следует тщательно оберегать, «ибо храм Божий свят, и это — вы» (1 Кор 3:17). Более того, поскольку коринфяне являются общиной Бога и храмом Бога, они должны отделять себя от «язычников», воздерживаясь от блуда (1 Кор 5:1; ср. 1 Фес 4:5), и не общаться с теми, кто считает себя частью народа Божья, однако не хочет отказываться от аморального поведения (1 Кор 5:10-13). Павел подкрепляет свой довод в пользу отлучения тех, кто не порывает с языческим распутством, цитируя высказывание, неоднократно повторяющееся во Второзаконии и содержащее ту же самую мысль применительно к Израилю: «изымите злого из вашей среды» (1 Кор 5:13; ср. Втор 17:7; 19:19; 22:21, 24; 24:7). Он также озабочен тем, чтобы коринфяне не запятнали себя идолопоклонством, и, как показал Н. Т. Райт (Wright, 120-36), Павел подходит к вопросу об употреблении идоложертвенного с точки зрения великого вероисповедания иудеев, заимствованного из

Торы, согласно которому есть только один Бог (1 Кор 8:4; ср. Втор 4:35, 39; 6:4).

В Первом Послании к Коринфянам Павел также показывает, что он полностью осведомлен обо всей истории Завета Бога с Израилем на Синае, о неспособности Израиля выполнить условия этого Завета и об обещании эсхатологического Завета (см. Эсхатология). В Первом Послании к Коринфянам, так же как и в Первом Послании к Фессалоникийцам, он выражает веру в то, что церкви, возникшие благодаря его миссионерским трудам и на общей основе веры в Христа, являются наследниками этого нового Завета. Эти убеждения наиболее отчетливо проявляются в 1 Кор 10, где, предостерегая коринфских верующих против идолопоклонства, Павел по ходу дела напоминает им об отпадении Израиля и его пагубных последствиях, после чего делает следующее многозначительное заявление: «И все это происходило с ними, как прообраз, написано же было для вразумления нас, которых достиг конец веков» (1 Кор 10:11). Таким образом, коринфские верующие, по мысли Павла, являются эсхатологическим Израилем, новым «народом Божиим», который противопоставляется язычникам, с одной стороны, и Израилю «по плоти» — с другой (1 Кор 10:18, 32; ср. 1 Кор 12:2).

Большинство мест письма, где Павел специально обращается к теме Закона, хорошо согласуются с его представлением о верующих как о новом Израиле. Так, в 1 Кор 7:19 Павел заявляет, что в бурную эпоху перед вторым пришествием Христа не имеет значения, живет ли человек в браке или нет, раб ли он или свободный, обрезанный или необрезанный; важно лишь «соблюдение заповедей Божьих» — фраза, часто использовавшаяся в литературе времен Павла в смысле соблюдения иудейского Закона (1 Езд 9:4 LXX; Сир 32:23; Мф 19:17-19). В 1 Кор 9:8-9 он обращается к «Моисееву Закону» как к авторитетному источнику, подкрепляющему его убеждение в том, что он, как и другие проповедники Благой вести, имеет право на поддержку той общины, в которой он трудится. В 1 Кор 9:19-23 апостол утверждает, что стремится приобрести всех и каждого — иудеев или язычников, «подзаконных» или чуждых Закону, хотя сам он не без Закона пред Богом, «но под законом Христовым» (1 Кор 9:21). В 1 Кор 14:21 он снова апеллирует к Закону, чтобы доказать свое мнение относительно роли говорения на языках в церковном служении (1 Кор 14:23). Очевидно, что для Павла «Закон» в определенной форме оставался действительным для членов нового Завета.

Уже в этих немногочисленных ссылках мы можем, однако, обнаружить признаки того, что отношение Павла к Закону было неоднозначным. Как мог Павел утверждать, что соблюдение Божьих заповедей — единственное, что имело значение, и тут же говорить, что обрезание, одна из важнейших заповедей Закона, не играло больше никакой роли? Что побудило его заявлять, что он вправе соблюдать или не соблюдать пищевые ограничения «немоющих» иудеохристиан, поскольку сам уже не был «подзаконным», но в то же время находился «под законом Христовым»? Какой

смысл имели слова Павла о том, что Закон сохранял свою силу для верующих, когда сам он игнорировал его центральные предписания?

Первое Послание к Коринфянам не дает нам прямого ответа на этот вопрос, однако если добавить замечания Павла в 1 Кор 7:19, адресованные тем, которые содержатся в 1 Кор 9:19-23, мы сможем увидеть определенную модель, которая способна помочь нам понять точку зрения апостола на Закон. В 1 Кор 7:19 частью Закона, с которой Павел готов расстаться, является обрезание; в 1 Кор 9:19-23 речь идет о пищевых запретах. Оба этих аспекта Закона, как мы уже видели выше в нашем исследовании иудейских взглядов на этот предмет, ставились многими иудеями особенно высоко как типично иудейские заповеди, призванные отделить избранный народ Божий от всего остального мира. И как раз эти высоко ценяемые и этнически обусловленные аспекты Закона Павел больше не считает действительными.

Если мы задумаемся над главным призванием Павла — быть апостолом среди язычников — то без труда поймем причину, по которой он отверг эти предписания: они служили для того, чтобы ограничить народ Божий этническими иудеями и теми, кто согласен был перейти в иудаизм. Как мы уже видели, Павел признавал, что целью Закона было отделить народ Божий от остального мира. Однако теперь основными признаками этого отделения являлось не соблюдение пищевых законов или обрезания, но нравственное поведение, обусловленное освящающим Духом Божиим.

Однако сложность взгляда Павла на Закон этим не ограничивается. Еще один элемент его составной структуры выходит на поверхность в 1 Кор 15:56 — последней ссылке на Закон в этом письме. Павел обсуждает в нем необходимость телесного воскресения верующих и воскресения Христа из мертвых и, кроме того, пытается объяснить грекам, незнакомым с иудейской эсхатологией, вечную ценность тела и сущность телесного воскресения. Его аргументация достигает своего апогея в 1 Кор 15:54-55 с парфразой Исайи (25:8) и цитатой из Осии (14:1): «Поглощена смерть победою. Где, смерть, твоя победа? Где, смерть, твое жало?» Следующее заявление Павла раздается как гром среди ясного неба, без всякого предупреждения: «Жало же смерти — грех, а сила греха — Закон». До этого момента грех не занимал в доводах Павла сколько-нибудь важного места, а Закон не фигурировал в них вовсе. Почему же Павел вдруг упоминает их здесь?

Удивление, которое испытывает читатель, наталкиваясь на текст 1 Кор 15:56, показывает, насколько тесно Закон был связан в сознании Павла с грехом и смертью. Словно бегун, который не в силах остановиться на финишной черте, Павел не может завершить свою аргументацию наиболее эффектной риторической концовкой и вместо этого сразу переходит к другим предметам, которые он связывает с Законом. Это вызывает удивление не только потому, что открывает внутри 1 Кор 15 новую тему, но также и потому, что сказанное здесь Павлом относительно Закона на первый взгляд кажется несовместимым с тем, что уже говорилось

им по этому поводу в других местах письма. Везде Закон представлен как авторитетная сила; здесь же он оказывается связанным с грехом и смертью, т.е. с преходящими аспектами нынешнего мира, которые сами по себе являются злом. Как мог Павел придерживаться обеих позиций одновременно?

Первое Послание к Коринфянам не дает ответа на этот вопрос. Однако в следующем письме Павла мы находим некоторую информацию, которая помогает нам продвинуться к цели.

3.3. Второе Послание к Коринфянам. К тому моменту, когда Павел писал Второе Послание к Коринфянам, он вступил в полосу натянутых отношений с коринфскими верующими, вероятно, еще более отягощенных прибытием в Коринф группы противостоявших ему иудеохристиан. Несмотря на изменившуюся ситуацию, отношение Павла к Закону во Втором Послании к Коринфянам хорошо согласуется с тем, что нам уже удалось выявить в фессалоникийской переписке и в Первом Послании к Коринфянам. Так, мы по-прежнему находим Павла прибегающим к авторитету Закона при обсуждении того, как верующие должны устроить свою повседневную жизнь (2 Кор 8:15; цитируется Исх 16:18; 2 Кор 13:1; цитируется Втор 19:15). Более того, как в Первом, так и во Втором Послании к Коринфянам один пассаж, по-видимому, не укладывается в общую картину преемственности между иудейским Законом и новым Израилем.

Тема, обсуждаемая во 2 Кор 3:1-18, — контраст между стилем служения Павла и его оппонентов. В частности, Павел старается опровергнуть представление, согласно которому рекомендательные письма, вроде тех, которые имеют при себе его противники, являются необходимым подтверждением полномочий истинного апостола (2 Кор 3:1; см. Апостол). Павел утверждает, что у него есть рекомендательные письма, но написанные не чернилами и не на каменных скрижалях, а духом Бога Живого на скрижалях человеческих сердец (2 Кор 3:2-3). В эпоху Павла чернилами писались письма не на камне, а на папирусе. Однако Павел намеренно смешал свои метафоры, вторя пророческим пассадам, описывающим новый Завет, в рамках которого Бог заменит «сердце каменное» своего народа на «сердце плотное», наполнит их своим Духом (Иез 36:26-27) и напишет Закон «на сердцах [их]» (Иер 31:33). Таким образом, во 2 Кор 3:6 Павел выставляет себя служителем нового Завета — не старого, письменного Завета, который «убивал», справедливо навлекая предусмотренные в нем проклятия на непокорный Израиль, но того Завета, который, согласно пророчеству Иеремии, принесет в будущем прощение грехов, а также вновь обретенное познание Бога и способность повиноваться Ему.

Предполагаемый вывод Павла из этой аргументации состоит в том, что написанные человеческой рукой письма, вроде тех, которые имеют при себе его оппоненты (2 Кор 3:1-2), не являются достаточным подтверждением апостольского призвания в сравнении с имеющими эсхатологическое значение «письмами», которые может предъявить Павел в лице самих ко-

ринфских верующих, поскольку коринфяне благодаря служению Павла присоединились к эсхатологическому народу Божью и представляют собой долгожданное исполнение обетований, данных через пророков.

С тем чтобы придать своему доводу еще большую силу, Павел во 2 Кор 3:7-11 отмечает превосходство нового Завета, которому он служит и зримым доказательством которого являются коринфяне, над древним Заветом. Прежний Завет, по его словам, проявился во славе, так что, когда Моисей получил заповеди от Бога, его лицо было «прославлено» до такой степени, что израильтяне не могли смотреть на него (2 Кор 3:7; ср. Исх 34:29-30 LXX; *Targ. Onk.* Исх 24:29-30). Если служение «смертоносным буквам» (2 Кор 3:7), служение «осуждения» (2 Кор 3:9), продолжает Павел, было настолько славным, то насколько же более славным должно стать «служение духа» и «оправдания» (2 Кор 3:8-9)! Во 2 Кор 3:12-18 Павел далее описывает, как Моисей «полагал покрывало на лицо свое», чтобы израильтяне не видели конец его преходящей славы, и замечает, что то же самое покрывало остается неснятым при чтении ВЗ неверующими иудеями, современниками самого Павла (2 Кор 3:14).

Когда мы сравниваем 2 Кор 3:1-18 с апелляцией Павла к Закону как кодексу поведения во 2 Кор 8:5 и 2 Кор 13:1, то сталкиваемся с той же проблемой, которую мы уже выявили в Первом Послании к Коринфянам. В одних случаях Павел как будто говорит, что Закон отныне утратил силу, связывая его с грехом, осуждением и смертью (1 Кор 15:56; 2 Кор 3:7, 9), а в других рассматривает его, по крайней мере в некоторых формах, как сохранивший свой авторитет. Имеем ли мы дело с двумя сторонами комплексного подхода к Закону, или, как полагает Рейсенен и другие, указаниями на то, что точка зрения Павла на Закон запутана и противоречива?

Один намек на то, что эти два подхода составляют части сложной, но вместе с тем последовательной позиции, можно найти в их постоянном совместном присутствии в различных посланиях. То, что как Первое, так и Второе Послания к Коринфянам содержат обе точки зрения, хотя эти послания имеют дело с разными ситуациями, свидетельствует по крайней мере о том, что Павел не просто утверждал в одних случаях одно, а в других — другое, в зависимости от того, что для него было удобнее.

Второе указание на то, что точка зрения Павла на Закон является скорее сложной, но последовательной, чем случайной и противоречивой, заключается в самой природе его негативных утверждений. Наиболее естественным фоном для заявлений Павла о том, что Закон связан с грехом, смертью и осуждением, можно считать широко распространенное среди иудеев I в. н.э. убеждение, что Закон справедливо осудил израильтян, отдав их за нарушение ими заповедей во власть язычников. Когда Павел говорит о том, что «покрывало» при чтении ВЗ «упраздняется во Христе» (2 Кор 3:14), он мог иметь в виду не весь Закон, но содержащееся в нем осуждение Израиля за преступления против Завета. Такое прочтение находит определенное подкрепление в описании

Павлом Синайского Завета как «служения смерти» (2 Кор 3:7), сразу же вызывающем в памяти наказание за нарушение этого Завета согласно Лев 26:25 (LXX) и Втор 3:15, 19, а также его дальнейшей характеристике (столь уместной в данном контексте) Моисеевых заповедей как «служения осуждения» (2 Кор 3:9). Если эта перспектива верна, то Павел не утверждает в этих пассажах, что все аспекты Моисеева законодательства утратили силу, а лишь то, что Бог отменил приговор, справедливо наложенный на Его народ за совершенные прегрешения против Закона. Как говорит об этом сам Павел, «Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя им грехов их» (2 Кор 5:19).

Подведем итог. На данный момент нам удалось выяснить, что Павел явно верил в то, что обетование о новом Завете исполнилось с пришествием Христа; что народ Божий, с которым этот новый Завет был заключен, включал язычников как таковых, а не только язычников, обратившихся в иудаизм, и что этот вновь образованный народ, подобный избранному народу Божьему прежних времен, был отделен от всего остального мира определенными правилами поведения. Мы также установили, что конкретные правила этого отделения совпадали во многих случаях с законодательством Моисея и иногда цитировались из этого законодательства слово в слово. Тем не менее Моисеев свод законов, рассматриваемый с точки зрения его роли как орудия справедливой кары, наложенной на народ Божий за его грехи, по словам Павла, перестал действовать. Поэтому для Павла невозможно было утверждать, что Моисеев Закон, за исключением некоторых культовых и этнических предписаний, все еще оставался в силе. Напротив, поскольку этот Закон был неразрывно связан с тем периодом времени, когда границы народа Божья практически совпадали с границами еврейского народа и когда народ Божий нес на себе тяжкие последствия постигшего его осуждения, он достиг предначертанного ему свыше завершения (см. особенно 2 Кор 3:13).

Держа в уме все эти выводы, мы теперь в состоянии лучше понять те заявления, которые делает Павел относительно иудейского Закона в посланиях, где Закон является основным предметом обсуждения. То, что нам удалось выявить в фессалоникийской и коринфской корреспонденциях, поможет нам лучше понять более трудные пассажи в Посланиях к Галатам, Филиппийцам и Римлянам.

3.4. Послание к Галатам. Послание Павла к Галатам содержит гневный ответ апостола группе недавно основанных церковей, подпавших под влияние иудеохристиан, проповедовавших «иную Благоую весть» (Гал 1:8-9). Эта группа, очевидно, под давлением ревностных и воинственно настроенных иудеев в Иерусалиме (Гал 1:8-9) учила, что для того, чтобы быть оправданным перед Богом в день последнего Суда (см. Оправдание), необходимо было стать в полной мере прозелитом иудаизма. В частности, речь шла о требованиях к христианам из язычников принять обрезание (Гал 2:3; 5:2-6, 11-12; 6:12-13), иудейские праздники (Гал 4:10) и пищевые ограничения (Гал 2:11-14).

Детали ответа Павла достаточно сжаты, из-за чего их часто бывает трудно понять, однако ясно, что все они вытекают из его основного убеждения в том, что в отношениях между Богом и Его творением наступила новая эра и что эта эра ознаменована заключением нового Завета между Богом и вновь образованным Им народом (Гал 1:4; 4:4; 4:24, 28; ср. Гал 3:17). С точки зрения этой перспективы, любая попытка вновь установить барьеры, которые отделяли иудея от язычника, была не чем иным, как отступлением от этого нового Завета и возвращением к дням древнего Завета, с присутствием ему разделением между людьми (Гал 2:15-21) и законному проклятию за прискорбную неспособность израильтян выполнять его требования (Гал 3:10-14). Это означало свести на нет значение пришествия в установленный срок Христа и события Его смерти (Гал 4:4; 2:21; 5:4; ср. Гал 3:13-14), отвергнуть дела посланного в последние времена Духа (Гал 3:1-5) и отпасть от благодати исполнившего Свое обетование Бога (Гал 5:4). Иными словами, речь шла о поразительном нежелании идти в ногу со временем.

Начиная с этой исходной герменевтической предпосылки, рассуждение Павла касательно роли Закона развивается в двух направлениях. Первое, которое (что не удивительно) поглощает большую часть его энергии, состоит в том, что этнически обусловленные требования обрезания, соблюдения субботы и пищевых запретов — или «дела Закона», как называет их Павел (Гал 2:11-16), — сами по себе не могут сделать человека праведным перед Богом. Причина для этого двоякая. С одной стороны, утверждает Павел, никто не в состоянии исполнить весь Закон. Оппоненты Павла доказывают это своей собственной неспособностью следовать Закону (Гал 6:13); сами галаты очень скоро в этом убедятся, если примут на себя его ярмо (Гал 5:3), да и весь исторический опыт Израиля с наложенным на него проклятием за неповиновение Закону, свидетельствует об истинности этого утверждения (Гал 3:10-12; ср. Кол 2:14). Почему же невозможно соблюсти весь Закон? Павел намскает на то, что он думает по поводу этого важного вопроса, в Гал 2:16, где он говорит, что «делами Закона не будет оправдана никакая *плоть*». Термин *плоть*, вероятно, означал для Павла не только физическую природу обрезания, которому его оппоненты хотели подвергнуть галатов, но также использовался для обозначения человеческой слабости в таких библейских отрывках, как Быт 6:3; Иер 17:5 и Ис 40:6. Таким образом, для Павла это слово, по-видимому, является сокращенным обозначением для подверженности рода человеческого греху (Гал 5:19, 24; 6:8). Поднять «дела Закона» на уровень требований, которые необходимы для людей, стремящихся жить в гармоничных отношениях Завета с Богом, означало бы, по мнению Павла, сделать такие отношения недоступными ни для иудеев, ни для язычников, поскольку человеческая склонность к непослушанию Богу приводит к тому, что «никакая *плоть*» не способна подчиняться Закону в полной мере (Гал 2:16).

Вторая причина, по которой «дела Закона» не могут привести к установлению гармоничных отношений с Богом в рамках Завета, состоит в том, что Завет, частью которого эти дела являлись, был временным. В отличие от обетования, данного Аврааму, которое представляло собой вечный Завет, исполнившийся во Христе (Гал 3:15-18), Синайский Завет был установлен «из-за преступлений». Под этой последней фразой Павел, очевидно, имеет в виду, что Бог дал Закон на Синае с тем, чтобы тем яснее выявить грех Израиля, преобразовав его из неопределенного и зачаточного состояния в перечень конкретных проступков против Божьей воли. Вероятно, Павел намекает здесь на широко известную иронию: в тот самый момент, когда Бог давал Моисею Закон на горе Синай, Израиль на равнине внизу уже нарушал его первую заповедь (Исх 32:7-8; ср. *Библ. древн.* 12.4, ок. I в. н.э.).

Смысл слов Павла становится еще более очевидным, когда он описывает Синайский завет как «детоводителя» (*paidagōgos*), в греческом мире — фамильного раба, который служил опекуном, воспитателем и учителем детей до достижения ими зрелого возраста (Гал 3:23-25). Те, кому приходилось находиться под надзором «детоводителя», иногда вспоминали своего опекуна с теплотой, но гораздо чаще в искусстве и в сатире он описывался как суровый персонаж с розгой в руке, готовый наказывать за малейшую провинность. Как показывает текст Гал 3:23, цель, которую ставил перед собой Павел, сравнивая в этом пассаже Синайский Завет с «детоводителем», двоякая: подчеркнуть его основную цель выявить и наказать грех, а также указать на его временный характер.

Начиная с Гал 4:1–5:1 Павел использует целый ряд метафор, чтобы доказать, что те, кто хочет жить под ярмом Синайского Завета, поворачивают время вспять, к той эпохе, когда как язычники, так и иудеи были поработены грехом. Концепция рабства является той связующей нитью, которая позволяет соединить эти разнородные метафоры. Во-первых, Павел сравнивает прежнее существование галатов, бывших «в рабстве у стихий мира» (*stoicheia tou kosmou*), — фраза, призванная напомнить им об их прежнем идолопоклонстве, — с жизнью молодого наследника богатой усадьбы, который в детстве ничем не отличается от раба. Для галатов принять ярмо Синайского Завета означало вернуться от эсхатологической эры Духа к тому времени, когда грех господствовал над их жизнью (Гал 4:1-11). Далее, Павел сравнивает жизнь в рамках Синайского Завета с Агарью, рабыней Авраама, родившей ему его первого сына, Исаиу (Гал 4:21-31). Агарь, по словам Павла, соответствует нынешнему Иерусалиму (Гал 4:25), и потому принять Синайский Завет в качестве обязывающего значит отказаться от эсхатологического нового Иерусалима с его новым Заветом, освобождающим от проклятия Закона (Гал 4:24, 26), и вернуться к «нынешнему» Иерусалиму, где это проклятие остается в силе (Гал 4:25; ср. 4 Езд 9:38–10:28; 2 Вар 4). Это значит, следовательно, принять рабыню Агарь в качестве матери и жить в рабстве с остальными ее детьми (Гал 4:25).

Однако замечания Павла по поводу Закона в Послании к Галатам не исчерпываются пространной аргументацией против способности человека соблюдать Моисеев Завет и, как следствие, против действия этого Завета в дальнейшем. Так, в Гал 5:14 апостол говорит своим читателям, что «вся полнота Закона в одном слове, а именно: возлюби ближнего твоего, как самого себя», а в Гал 6:2 он призывает их: «Друг друга тяготы носите, и так исполните закон Христов». Эти заявления кажутся странными до тех пор, пока мы не вспомним о том, что: (1) коринфская корреспонденция Павла отражает тот же самый подход к Моисееву законодательству, рассматривая его как отжившее, но в то же время ссылаясь на него в позитивном смысле, и (2) ни в коринфской переписке, ни в Послании к Галатам Павел не говорит о том, что все до единой заповеди Моисеева законодательства утратили силу, но лишь само это законодательство в целом, с его проклятиями за неповиновение и барьерами, отделявшими народ Божий от язычников.

Павел ведет здесь борьбу с пассивным внедрением старых и временных структур в новую эсхатологическую эпоху примирения — структур, целью которых было осудить грех и оградить иудеев от язычников (ср. Еф 2:1-18). И если определенная часть заповедей Моисея выходит из-под критики Павла невосприимчивой, то прежде всего потому, что она не носит на себе следы временности в виде барьеров и проклятий. Эти аспекты Моисеева Закона, по мнению Павла, не только по-прежнему остаются в силе, но и соблюдаются верующими, живущими и поступающими по Духу (Гал 5:22-23; 6:2; ср. Еф 6:2).

3.5. Послание к Филиппийцам. Несмотря на то, что, в отличие от Послания к Галатам, Послание к Филиппийцам не имело главной целью исправить ошибочные представления о роли Закона в истории спасения, отголоски конфликта с галатами все еще звучали в сознании Павла, когда он писал это письмо. Поэтому в Флп 3:2-11 мы находим предостережение против тех же иудеохристиан, которые пытались повернуть время вспять, к эпохе, когда обрезание, пищевые запреты и соблюдение субботы отделяли Израиль от язычников (Флп 3:2-3). Хотя эта группа пока еще не представляла серьезной угрозы для филиппийцев (Флп 3:2 выглядит предупреждением скорее о возможной, чем о непосредственной опасности), Павел был достаточно знаком с ущербом, который могли причинить их действия, чтобы предостеречь против них заранее одну из своих любимых церквей (Флп 4:15-16).

Предупреждение Павла, хотя и краткое, является полезным связующим звеном между предельно резкими и сжатыми замечаниями по поводу Закона в Послании к Галатам и более осторожными и нюансированными комментариями в Послании к Римлянам. Так, излагая доводы против своих оппонентов, Павел, как и в Послании к Галатам, утверждает, что требовать выполнения этих устаревших требований означает «полагаться на плоть», т.е. на падшее человечество, неспособное в полной мере исполнять волю Бога (Флп 3:3-4; ср. Гал

2:16). Однако, объясняя смысл своих слов, он делает шаг вперед от Послания к Галатам в сторону более поздних рассуждений в Послании к Римлянам. Полагаться на обрезание по плоти, еврейское происхождение и скрупулезное исполнение заповедей означает, по его мнению, полагаться на собственную недостаточную праведность, а не на ту праведность, которая исходит «от Бога по вере» (Флп 3:5-6, 9; ср. Рим 2:1-3:20).

Этот новый поворот в его аргументации против возвращения к Синайскому Завету основан на двух библейских образах. Первый из них — образ недостаточной праведности Израиля во время странствий по пустыне, несмотря на которую Бог ввел народ в обетованную землю (Втор 9:1-10:11). Как и в случае с Израилем, праведность самого Павла опиралась на нарушенный Синайский Завет и, следовательно, не являлась достаточным средством для достижения спасения (букв. «воскресения из мертвых»; Флп 3:9-11; ср. Рим 10:2-3). Второй библейский образ, который использует здесь Павел, — это могущество и действительная власть Бога, избавившего Свой народ от тяжелой судьбы изгнанников, вернувшего израильтян на родную землю и восстановившего мирные отношения между ними и С собой. В Ис 46:13 и Ис 51:5-8 Бог сам говорит о совершенном Им спасении как о Своей «праведности». Павел употребляет то же самое понятие в Флп 3:9, чтобы подчеркнуть: библейское ожидание эсхатологического проявления Божьей праведности осуществилось, по крайней мере отчасти, в Иисусе Христе, и поэтому держаться за отжившую, недостаточную праведность, основанную на нарушенном Синайском Завете, значит возлагать надежду на «сор» (Флп 3:8). Это короткое замечание в Послании к Филиппийцам относительно связи между Законом, понимаемым как Синайский Завет, и «праведностью, которая от Бога», станет основной темой Послания к Римлянам.

3.6. Послание к Римлянам. Точка зрения Павла на Закон в Послании к Римлянам, как и его комментарии в Послании к Галатам, станет более ясной, если мы лучше поймем ситуацию, вызвавшую к жизни это послание. Когда Павел писал Послание к Римлянам, он как раз собирался доставить высоко ценимую им денежную помощь от своих по преимуществу языческих церквей иудеохристианам в Иерусалиме (Рим 15:25). Однако его заботило то, что это приношение, собранное ценой больших усилий, окажется для иерусалимской общины неприемлемым, и потому он написал в Рим, чтобы заручиться перед путешествием молитвенной поддержкой тамошней церкви (Рим 15:30-32). Деяния Апостолов показывают, что Павла больше всего беспокоило то, что некоторые иудеохристиане в Иерусалиме могли слышать о его точке зрения на Закон (Деян 21:20-21). Аналогичные слухи, по-видимому, достигли и римской церкви, общины, которая, как полагает Дж. М. Уэддерберн (Wedderburn, 44-65), имела тесные связи с Иерусалимом (Рим 3:8; 6:1; 6:15). Поэтому целью Павла в Послании к Римлянам было, по крайней мере отчасти, исправить ошибочные представления о его взглядах на Закон.

Как и в Послании к Галатам, Павел делает здесь как позитивные, так и негативные высказывания по поводу Закона. Он считает, что «дела Закона» сами по себе не делают человека праведным и что Закон, по-видимому, больше не воспринимаемый им как Синайский Завет, может быть исполнен христианами. Критика Синайского Завета, однако, выражена Павлом в Послании к Римлянам несколько иначе, чем в Послании к Галатам. Так, в Послании к Галатам Павел нигде не упоминает похвалу Законом (см., однако, Гал 6:13-14), тогда как в Послании к Римлянам его аргументация принимает новый оборот, предостерегая тех, кто «хвалится» или гордится Законом как особым достоянием еврейского народа (Рим 2:17, 23; 4:2; ср. Фил 3:3-6).

Когда Павел начинает излагать Благою весть, которую он «готов благовествовать ... находящимся в Риме» (Рим 1:15), среди его первых пунктов то, что простое знание требований Бога еще не достаточно для того, чтобы предстать перед Ним оправданным. Только повиновение заповедям Божиим, утверждает Павел, может это сделать. Сначала он обсуждает языческий мир, где многие люди грешат против Бога (Рим 1:21-31), хотя им известны Его величие, могущество, природа (Рим 1:20), творческая деятельность (Рим 1:25) и моральные стандарты (Рим 1:32). Тем не менее их знание не сопровождается послушанием, и поэтому, несмотря на это знание, Бог накажет их в точности так, как того заслуживают их грехи (Рим 1:24, 26, 28).

Затем Павел обращается к иудейскому миру, по отношению к которому беспристрастность Бога (Рим 2:11) требует придерживаться тех же норм правосудия: «Ибо не слушатели Закона праведны у Бога, но исполнители Закона оправданы будут» (Рим 2:13). Этот стандарт, утверждает Павел, настолько неизменен, что в глазах Бога язычник, который соблюдает дух Закона, не нарушает его буквы, оставаясь необрезанным (Рим 2:26, 29), вправе судить иудея, который хвалится (Рим 2:23) обладанием Законом, однако не повинуется ему (Рим 2:14-29). Хотя этот пассаж сам по себе сложен, основной смысл его достаточно прозрачен: иудео-христианам бессмысленно навязывать христианам из язычников стандарт, которого, как показывает история, сами иудеи не в состоянии были придерживаться (ср. Рим 2:24 и Деян 15:10-11). Причина этого в том, что для Бога имеет значение исполнение «предписаний Закона» (Рим 2:26) и послушание ему «в сокровенности» и «в духе» (Рим 2:28-29), а не похвальба обладанием Законом (Рим 2:23) или внешние признаки вроде обрезания (Рим 2:25-26).

В Рим 3:9-20 Павел предпринимает еще один шаг, отмечая, что никто — ни иудей, ни язычник — не выполняет в полной мере всех требований Закона. В действительности, если применять в качестве меры тот стандарт, который содержится в Законе, любые самооправдательные речи должны умолкнуть (Рим 3:19; ср. Иов 29:7-10), поскольку все находится под осуждением. Все, будь то иудеи или эллины, «под грехом» (Рим 3:9; ср. Рим 8:7), и потому хвалиться Законом (Рим 3:27) или тщательным соблюдением Моисеевых заповедей

(«делами Закона», Рим 3:28) бессмысленно. Моисеев Закон нарушался как народом в целом, так и отдельными людьми, иудеями и язычниками, и потому только эсхатологическая помощь со стороны верного Завету Бога («праведность Божья», Рим 3:21) может исправить положение. Эта помощь была явлена в Иисусе Христе, благодаря которому все верующие, будь то иудеи или язычники, могут быть уверены в благоприятном приговоре в день последнего суда (Рим 3:21-26).

К этому моменту Павлу уже удалось в основном доказать свою правоту, однако две важные нити в его рассуждениях остаются незавершенными и требуют внимания. Во-первых, Павел должен ответить на веское возражение, что он упразднил Закон, который, по его же собственному мнению, является Словом Божиим (Рим 3:31). Павел отвечает на это возражение, апеллируя не к Синайскому Завету, но к повествовательной части Закона, в частности, к Завету, заключенному Богом с Авраамом, первым «иудеем». Павел отмечает, что Бог вменил Аврааму его веру в праведность (Быт 15:6) еще прежде обрезания (Быт 17:11-14; 23:27), и затем утверждает, что обрезание служило лишь знаком Завета, заключенного еще ранее на основе веры Авраама. Отсюда вера, а не «дела», предписанные Моисеевым законодательством, приносит оправдание (Рим 4:1, 1-5, 13), а Авраам служит прототипом не только для верующего и обрезанного иудея, но и для верующего и необрезанного язычника (Рим 4:11-12). Таким образом, Павел показывает, что, не упраздняя Закона, «праведность Божья» согласуется с принципом веры, содержащимся в Законе.

Вторая проблема, с которой приходится иметь дело Павлу, — зачем Бог дал Закон иудеям, если он не приносит с собой никаких преимуществ? Павел осторожно подчеркивает, что из сказанного им ни в коем случае не следует делать вывод, что грех и Закон — одно и то же (Рим 7:7). Напротив, Закон свят, праведен, добр и духовен (Рим 7:12, 14; ср. 7:22); и если он столь тесно связан с грехом, то лишь потому, что он показывает грех как зло во всей его неприглядности и осуждает нарушителя. Это достигается, согласно Павлу, тремя путями. Во-первых, Закон приносит с собой знание греха, выражая волю Бога, так что люди могут сверяться с Божьей волей и убедиться в том, что они не следуют ей (Рим 3:20; 4:15; 5:13; 7:7, 21-23). Во-вторых, Закон выявляет все коварство греха, подсказывая падшему человечеству способы противиться Богу (Рим 7:7-12; ср. 5:20). В-третьих, «Закон производит гнев» (Рим 4:15; ср. Рим 1:18), поскольку содержит в себе перечень печальных последствий, которые Бог предусмотрел для тех, кто не подчиняется его требованиям. Неудивительно поэтому, что верующие уже «не под Законом», «умерли для Закона» и освобождены от «закона греха и смерти» (Рим 6:14; 7:4; 7:6; 8:2).

К этому моменту нашего исследования нас не должно удивлять то, что Павел может недвусмысленно заявлять об отмене Моисеева Закона и в то же самое время говорить об авторитете Закона и об его осуществлении среди верующих. В Послании к Римлянам напряжение

между этими двумя видами утверждений проявляется в наиболее резкой форме, поскольку наряду с замечаниями о свободе от Закона мы читаем здесь, что Закон — от Бога (Рим 7:22; 8:7), что это «закон Духа жизни во Христе Иисусе» (Рим 8:2) и что «праведность, предписанная Законом» исполняется в верующих, когда они живут «по духу» (Рим 8:4; ср. 13:8-10), что неверующие сделать не в состоянии (Рим 8:7).

Свидетельства из других писем Павла указывают на возможное разрешение этого противоречия, а именно — веру апостола в существование двух Заветов, древнего и нового. Текст Рим 9:30—10:8, похоже, подтверждает это мнение. Здесь Павел объясняет, что большинство израильтян отказались поверить Благой вести, поскольку искали Закона «не в вере, а в делах» (Рим 9:32). Несмотря на эсхатологическое избавление от наказания за нарушение Закона в Иисусе Христе («Божьей праведности», Рим 10:3), они упорно продолжали держаться Синайского законодательства как доказательства того, что они являлись народом Божиим (Рим 10:3; ср. Фил 3:9). Чтобы показать, что привязанность к Закону ни в коем случае не может привести к спасению, Павел цитирует два пассажа из «Закона». Первый из них, Лев 18:5, напоминает внимательному читателю о том, что Моисеев Закон обещал жизнь лишь тем, кто следовал ему (Рим 10:5), — то, что Израиль, как было известно любому, читавшему Лев 26:14-16, оказался не в состоянии сделать, и что, как только что энергично доказывал Павел, не сделал ни один отдельно взятый человек тоже. Этот Закон, по словам Павла, достиг своего «конца» (*telos*) во Христе (Рим 10:4; см. Райт, 241) и уступил место новому Завету. Второй пассаж отражает по большей части словарь Втор 9:4 и Втор 30:12, аллюзии, которые в их первоначальном контексте говорили о повиновении Моисееву Закону. Однако под пером Павла они были преобразованы в иное ключевое и теперь говорят о праведности благодаря вере во Христа (Рим 10:6-8; Haug, 73-83). Сам Закон, который достиг своего завершения (*telos*) в Иисусе Христе, следовало собрать и переплавить, чтобы отлить его в форму нового Завета.

4. Заключение

Если представленная здесь картина взглядов Павла на Закон верна, то в сердце его лежало убеждение, что древний Завет, заключенный с Израилем на Синае, отошел в прошлое, и настала эпоха нового Завета, предсказанного Иеремией и Иезекиилем. Эта смена заветов была необходима, поскольку ни один человек не смог выполнить всех требований прежнего Завета, — факт, который Израиль продемонстрировал на национальном уровне. Кроме того, она была необходима потому, что после того, как прежний Завет был нарушен, Израиль использовал Закон, чтобы воздвигнуть барьеры между собой и языческим миром, — барьеры, которые для некоторых стали источником гордыни и ложного чувства безопасности. Новый Завет сохранял формальную структуру древ-

него, включая барьер, отделявший тех, кто в него входил, от находящихся вне его. Однако этот барьер перестал быть национальным по своему характеру и вместо этого принял измерения, продиктованные Духом, — измерения, которые в их практическом приложении совпадали во многих деталях с древним Заветом. Более того, новый Завет, как и было предсказано пророками, был написан на сердцах людей и мог соблюдаться теми, кто жил по Духу.

Все это означает, что взгляд Павла на Закон в значительной мере расходился с точкой зрения большинства евреев его эпохи. Трудно себе представить, чтобы авторы Книг Товита и Иудифи, *Юбилеев* и свитков Кумрана чувствовали себя свободно в обществе Павла. Вместе с тем этот несомненный элемент расхождения не стоит преувеличивать. Мир понятий, внутри которого действовал Павел, должен был быть понятным иудейским современникам апостола. Они знали, что Израиль страдал под «проклятием Закона» в форме иноземного владычества, поскольку нарушил Завет, и по крайней мере некоторые из них искали выход из этого бедственного положения в обетованиях Иер 31 и Иез 36-37. Поэтому образ Павла как некоего отклонения от нормы, в том виде, в каком он появляется в трудах Монтефиоре, Сандерса и других, едва ли можно считать справедливым.

То же самое, если наше прочтение верно, относится и к образу Павла-путаника у Райсенена. Убеждение Павла, что его церкви составляли общину нового Завета, со всеми вытекающими из него последствиями, остается неизменным от самых ранних его посланий до самых поздних, от самых спокойных до самых полемических. Павел не выражал свой взгляд на Закон в пылу спора как целесообразный на данный момент. Скорее, этот взгляд носит следы сложной и тщательно выверенной позиции, достойной самого пристального изучения и глубокого богословского осмысления.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Отношение христиан к Торе Моисея являлось в ранней церкви одним из самых сложных и спорных вопросов. Закон выходит на первый план в посланиях Павла, ему уделено значительное внимание у синоптиков и в Евангелии от Иоанна. В литературе, рассматриваемой в данном разделе, Закон Моисея не занимает столь видного места. Так, например, он не является предметом обсуждения в Откровении Иоанна, Первом и Втором Посланиях Петра, Послании Иуды или Третьем Послании Иоанна (см. Иоанна Послания). Во Втором Послании Иоанна, 4-6, Закон упоминается мимоходом, когда автор советует поступать «по заповедям Его», однако отношение этих заповедей к Закону Моисея в данном случае остается спорным. Более многообещающими, хотя, к сожалению, слишком краткими, являются тек-

сты, касающиеся Закона, в Послании Иакова и Первом Послании Иоанна. Закон несколько раз оказывается на поверхности в Деяниях Апостолов и играет важную роль в Послании к Евреям.

1. Послание Иакова.
2. Первое Послание Иоанна.
3. Послание к Евреям.
4. Деяния Апостолов.

1. Послание Иакова

Иаков описывает Закон как «закон совершенный, закон свободы» (Иак 1:25), «закон царский» (Иак 2:8) и «закон свободы» (Иак 2:12). Что же подразумевается здесь под словом «закон» (*nomos*)? Исследователи часто отмечали, что Иаков выступает здесь от имени консервативных иудеохристианских кругов, и, следовательно, можно предположить, что под этим словом имеется в виду весь ветхозаветный Закон. Например, одна из раннехристианских сект, а именно ебиониты, требовала от своих членов соблюдения обрезания. Однако сомнительно, чтобы Иаков ссылался здесь на весь ветхозаветный Закон, поскольку он нигде не требует от верующих соблюдения тех или иных обрядовых норм — так, он ни разу не упоминает об обрезании, пищевых предписаниях или субботе. А между тем в его послании было бы уместно коснуться этих вопросов, поскольку он, по всей видимости, вносит коррективы в ошибочное понимание взглядов апостола Павла на оправдание*. Следовательно, ничто не мешало ему оспорить в этом послании и учение Павла об обрезании. Молчание Иакова по этому вопросу, вероятно, является указанием на то, что он соглашался с Павлом относительно необязательности обрезания для язычников. Более того, Деян 15:13-21 и Гал 2:1-10 подтверждают, что Иаков не думал, будто от обращенных язычников следует требовать обрезания. Поэтому мы можем заключить, что текст Иак 2:10: «Ибо кто весь Закон соблюдает, но согрешит в одном, тот во всем повинен» не требует подчинения культовому законодательству.

Если *nomos* не относится к обрядовым предписаниям, что в таком случае имеет здесь в виду Иаков? Текст Иак 2:8-12 является центральным для ответа на этот вопрос. «Закон царский» находится в согласии с ветхозаветной заповедью любить ближнего как самого себя (Лев 19:18), из чего, похоже, следует, что этот Закон заимствован из Ветхого Завета. Иак 2:11 подкрепляет такое толкование, поскольку здесь Закон объясняется в смысле запретов на убийство и прелюбодеяние (Исх 20:13-14; Втор 5:17-18). Следовательно, «Закон» в Послании Иакова, скорее всего, имеет отношение к моральным нормам Ветхого Завета, а любовь является наивысшим и центральным из всех требований Закона.

Полезно также обратить внимание на ту связь, которую устанавливает Иаков между «Законом» (*nomos*) и «словом» (*logos*) в Иак 1:21-25. От читателей требуется принять «насажденное в вас слово, могущее спасти души ваши» и быть «исполнителями слова, а не только слушателями» (Иак 1:22-23). В Иак 1:25 исполнение слова объясняется в иных выражениях, а именно — как

пребывание в «законе совершенном, законе свободы». Мы вправе заключить, что исполнение «слова» и соблюдение «закона» для Иакова являются синонимами. Идея «насаждаемого слова», которое может «спасти», по всей видимости, отражает пассаж Иер 31:31-34, в котором Иеремия обещает, что Закон будет начертан на сердцах людей, и когда этот Новый Завет будет заключен, они будут в состоянии следовать заповедям Божиим. Вероятно, именно поэтому Иаков называет его «законом свободы», поскольку насаждение слова указывает на то, что Бог дал людям силы для соблюдения этого закона, и потому его исполнение является делом доброй воли, приносящим освобождение, а не бременем.

Ссылки на «слово» и «закон» в этом тексте могут быть также объяснены в терминах благовестия Иисуса Христа. Многие исследователи справедливо отмечали, что в Послании Иакова использованы учения Иисуса, особенно те, которые мы находим в Нагорной проповеди. (Традиция, общая для Матфея и Иакова, засвидетельствована также в *Дидaxe*, см. *Дид* 1:2-5). Следовательно, «закон свободы», «закон царский» не может быть отделен от Благой вести и учения Иисуса. Моральные нормы ветхозаветного Закона и призыв к любви нашли свое наиболее полное выражение в учении Иисуса из Назарета и отражены также в учении Иакова. Поэтому кажется справедливым сделать вывод, что «закон Христов» является определяющим стандартом поведения для верующих и что этот закон включает в себя моральные нормы ветхозаветного законодательства.

2. Первое Послание Иоанна

Иоанн часто подчеркивает, что верующие должны соблюдать заповеди Божьи (1 Ин 2:3, 4, 7, 8; 3:22, 23, 24; 4:21; 5:2-3; 2 Ин 4, 5, 6). Конкретное содержание этих заповедей не уточняется, за исключением заповеди любить друг друга и верить в Иисуса как Мессию (1 Ин 3:22-24; 4:21; 5:2; 2 Ин 4:6). Именно заповедь о любви, по всей вероятности, имеет в виду Иоанн, когда упоминает о «древней» заповеди, которая во Христе становится «новой» (1 Ин 2:7-11). Призыв Иисуса к ученикам любить друг друга, как Он сам возлюбил их (Ин 13:34-35), по-видимому, является «древней» заповедью — Иоанн называет ее древней, чтобы подчеркнуть, что передаваемая им весть не отклоняется от той истины, которую они знали всегда (ср. 1 Ин 2:18-27). Однако теперь эта любовь стала реальностью благодаря пришествию Иисуса Христа, благодаря которому рассеялась тьма минувшего века и занялась заря века нового. Иоанн, похоже, хочет сказать, что способность любить друг друга является даром нового века, начало которому положил Иисус.

Р. Э. Браун отмечал, что в писаниях Иоаннова цикла существует тесная связь между «словом» (*logos*) и «заповедью» (*entale*). Это наблюдение порождено прежде всего 1 Ин 2:3-6, где познание Бога описывается в терминах соблюдения Его «заповедей» (1 Ин 2:3-4), а также «слова Его» (1 Ин 2:5; ср. 2:7). «Заповеди» и «слово», вероятно, должны вызывать в памяти «десять заповедей», начертанных Моисеем на каменных скрижалях (Исх

34:28). Следовательно, Иоанн исходит из того, что те, кто верит в Иисуса как в Христа, а также любит своих братьев и сестер, исполняет весь ветхозаветный Закон, который в суммированном виде содержится в Декалоге. Иоанн, однако, не предполагает, что люди способны соблюсти эти заповеди своими собственными силами. Те, кто это делает, «от Бога рожден» (1 Ин 5:1), то есть именно Бог дает необходимую для этого силу. «И это есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин 5:4). Иоанн указывает на то, что наше доверие к могуществу Бога является основой нашего послушания.

3. Послание к Евреям

Послание к Евреям содержит изысканную аргументацию в пользу необходимости замены Закона Моисеева, в особенности устаревшего священства по чину Аарона и ветхозаветных жертвоприношений. Основной тезис автора состоит в том, что Иисус есть первосвященник по чину Мелхиседека, предсказанный в ВЗ (Пс 110:4). Уже сам факт, что появление нового священства предвиделось заранее, говорит о том, что священство по чину Аарона не задумывалось изначально как постоянное (Евр 7:11). А с появлением нового первосвященника должен быть введен и новый закон, ибо «с переменой священства необходима бывает и перемена Закона» (Евр 7:12).

Более низкое положение ветхозаветного священства по отношению к новому представлено читателю в виде целого ряда выразительных противопоставлений. Священники по чину Аарона служили без клятвы, тогда как Иисус получил клятву от Бога (Евр 7:21-22). При старом порядке священников было много, поскольку смерть не позволяла им продолжать свое служение, однако Иисус имеет «священство непреходящее», поскольку Он всегда жив, чтобы ходатайствовать за Свой народ (Евр 7:23-25). Священники по чину Аарона обязаны были приносить жертвы за свои грехи, как слабые и немощные человеческие существа, в то время как безгрешный Сын принес «раз навсегда» единственную жертву за грехи всех людей (Евр 7:26-28). Священники по чину Аарона стояли изо дня в день, поскольку жертвоприношение в храме никогда не прекращалось (Евр 10:11), однако Сын воссел навсегда победителем по правую руку Бога, поскольку Его жертвоприношение было совершенным и окончательным (Евр 10:12-14). Подобным образом жертва Иисуса неизмеримо выше жертв, приносимых при ВЗ. Приношения в жертву животных приходилось повторять, поскольку они не очищали совесть от греха (Евр 10:1-2, 11), однако Христос, принес один раз в жертву самого Себя, очистил ее раз и навсегда (Евр 9:25-28; 10:12-14). Животные — не более чем неразумные создания, поскольку, хотя их кровь и проливается, они не имеют никакого понятия о важности этого акта жертвоприношения (Евр 10:3-4). Сын же, будучи человеческим существом, добровольно предложил Себя в жертву ради спасения других людей (Евр 10:5-10).

Когда автор упоминает о «немощи» и «беспольности» «прежней заповеди» (Евр 7:18) и утверждает,

что «Закон ничего не довел до совершенства», он рассуждает о неспособности Закона обеспечить прощение грехов и привести верующих в присутствие Бога. Это очевидно следует из Евр 7:19, так как спасение, совершенное Христом на кресте, оказалось действенным именно потому, что через него «мы приближаемся к Богу». Именно здесь автор усматривает основной недостаток ВЗ: он не мог принести прощение грехов (Евр 8:7-13; 10:16-18). Само обетование о заключении в будущем НЗ указывает на то, что прежний завет несовершенен и потому обречен отойти в прошлое.

Вместе с тем автор Послания к Евреям не отвергает историческую ценность Ветхого Завета, не подвергает его заповеди аллегоризации, лишая их буквального значения, и не отбрасывает полностью ветхозаветную обрядовую практику как абсурдную и противоестественную. У него все время присутствует ощущение истории спасения, которого явно недостает в таких писаниях мужей апостольских, как *Послание Варнавы* и *Послание к Диогнету*. Прежний завет, священство и жертвы занимают, согласно Посланию к Евреям, подчиненное положение по отношению к новому, однако они сыграли свою позитивную роль в истории искупления. Священники, жертвы и скиния собрания (Евр 8:1-9:28) служили прототипами или образами для деяний Христа. Содержание ветхозаветного откровения не принимается, как в *Послании Варнавы* напротив, ему отведено важное место в истории спасения. Ветхозаветные жертвоприношения и священники сыграли определенную роль в свою эпоху, указывая на завершение, которое должно наступить с появлением истинного первосвященника и истинной жертвы. Теперь, когда ВЗ подошел к своему завершению, возвращение к прежнему порядку служения заслуживало осуждения, однако последний был установлен Богом как прелюдия к предстоящему избавлению и указание на него. Так, например, вступление евреев в Святую землю при Иисусе Навине является прообразом вступления в небесный покой, ставший доступным для народа Божия (Евр 3:7-4:13). Аналогичным образом, отдых от дел в субботу является прообразом эсхатологического субботнего отдыха (Евр 4:3-11).

4. Деяния Апостолов

Точка зрения Луки на Закон может быть выведена как из Евангелия от Луки, так и из Деяний Апостолов, однако здесь мы ограничимся Деяниями (обсуждение Евангелия от Луки см. Закон в: Иисус и Евангелия. Словарь). Богословие Закона у Луки остается предметом споров. Так, например, Дж. Джервелл считает точку зрения Луки на Закон наиболее консервативной в Новом завете, тогда как С. Дж. Уилсон полагает, что Лука занимает в данном вопросе двойственную позицию. Можно понять, почему Луку часто относят к консерваторам, поскольку церковь, описанная в Деяниях, по-видимому, живет согласно заповедям Торы. Так, ее члены совершают свое служение в храме (Деян 3:1-10), обвинение Стефана в нарушении Закона является ложным (Деян 6:11-14), а сам Стефан говорит, что Закон содержит «слова живые» (Деян 7:38; ср. Деян 7:53).

Павел изображен здесь как законопослушный еврей: он принимает постановление апостольского собора (Деян 15:22-29), обрезывает Тимофея (Деян 16:3), берет на себя обет назорея (Деян 21:21-26; ср. Деян 18:18) и настаивает на том, что никогда не преступал Закона (Деян 24:14-16; 25:8; 28:17).

К. Л. Бломберг и М. А. Зайфрид (см. также Тернер) убедительно доказали, что богословие Закона у Луки удобнее всего рассматривать в перспективе истории спасения. Ветхозаветные пророчества исполнились в жизни, смерти и воскресении Иисуса (Деян 2:16-36; 3:11-26; 4:11; 8:32-35; 13:16-41; 15:13-21; 24:13-14; 26:22-23, 27; см. Смерть Христа). Моисеев Закон был дан для определенного времени, но теперь, достигнув своего завершения в лице Иисуса Мессии, отошел в прошлое. Так, в Деян 13:38-39 Павел заявляет, что прощение и оправдание теперь стали доступны через Иисуса Христа, тогда как Моисеев Закон не давал ни того, ни другого. Подобным же образом в Деян 15:10-11 Петр утверждает, что Закон был ярмом, которого сами евреи не могли нести. Дж. Нолланд справедливо полагал, что смысл этого стиха не в том, что Моисеев Закон был для народа тягостным бременем, но в том, что ни один человек не в состоянии исполнить всех его требований. Поэтому свою речь Петр завершает в Деян 15:11 словами, что спасение дается через благодать Господа Иисуса Христа, а не через соблюдение Моисеева Закона.

Оценка Закона с точки зрения истории спасения очевидна также в Деян 10:1-11:18 и Деян 15:1-29. В первом тексте Петру в видении предлагают съесть нечистую пищу. Петр озадачен тем, что от него требуют нарушить ветхозаветный Закон, который категорически запрещает употреблять в пищу то, что было показано ему в видении (Лев 11:1-45), однако по ходу рассказа смысл этого видения становится ему ясным. Немедленно после экзистенциального переживания Петра зовут в дом сотника Корнилия. Как язычники, Корнилий и его друзья считались «нечистыми», и потому евреи могли есть с ними за одним столом только при условии соблюдения законов ритуальной чистоты. Пока Петр объяснял им Евангелие Иисуса Христа, Бог излил на Корнилия и его друзей свой Дух (см. Святой Дух), чтобы тем самым показать, что язычники могут стать частью народа Божьего без навязывания им норм Моисеева законодательства.

Отношения между евреями и язычниками в церкви стали главным вопросом, обсуждавшимся на апостольском соборе в главе 15 Деяний. Успешное миссионерское путешествие Павла и Варнавы (Деян 13-14) привело к притоку язычников в церковь. Некоторые иудеохристиане, принадлежавшие к фарисейскому крылу церкви, были озабочены тем, что ветхозаветный Закон и особое место в нем евреев оказались отброшенными, поскольку язычники в большом числе вливались в церковь, не будучи обрезанными. Они утверждали, что обрезание являлось необходимым условием для спасения (Деян 15:1, 5). Для решения этого вопроса и был созван собор в Иерусалиме, постановивший,

что язычники могут становиться членами церкви без предварительного обрезания. Дарование Святого Духа Корнилию и его друзьям сыграло в споре решающую роль (Деян 15:7-11), поскольку, если Бог послал им свой Дух независимо от обрезания, последнее не являлось обязательным условием для вступления в церковь. Иаков согласился с тем, что ветхозаветные Писания предвидели включение язычников в народ Божий без навязывания им требований Закона (Деян 15:13-21). Тексты Деян 10:1-11:8 и 15:1-29 показывают, что Лука едва ли может быть охарактеризован как самый консервативный в отношении Закона автор Нового Завета, поскольку ветхозаветный Закон требовал обрезания и соблюдения пищевых запретов. Теперь же, когда исполнение Закона, наконец, настало и обетование Бога Аврааму, что в нем благословятся все народы, стало реальностью, Лука рассматривает эти требования как устаревшие.

Добавление к постановлению апостольского собора четырех требований, а именно: воздержания от блуда (*porneia*), пици, оскверненной идолами, удушения и крови — выглядит странным. Не ввел ли в него Лука другие требования Закона после того, как обрезание было отвергнуто как необязательное? Сложность апостольского постановления заслуживает более подробного обсуждения, чем это возможно здесь, но, по всей вероятности, эти четыре требования были сохранены как средство, способствующее установлению братских отношений между евреями и язычниками. Апостольский собор принял до некоторой степени во внимание чувства евреев, в то время как идея обрезания как необходимого условия для спасения была отвергнута.

По-видимому, не все иудеохристиане готовы были согласиться с решениями апостольского собора, а тем более подчиниться им. Подтверждением тому могут служить свидетельства II в. н.э. об иудеохристианской секте, называвшей себя «эбионитами» (букв. «нищими»), которая требовала от своих членов соблюдения ветхозаветного Закона и обрезания. Большая часть дошедших до нас сведений об эбионитах исходит от ранних отцов церкви, однако эти источники довольно фрагментарны, и потому наше понимание эбионитства является далеко не полным и не может быть объединено в законченную последовательную картину. Они отвергали точку зрения Павла на Закон. Судя по всему, большинство эбионитов отрицали рождение Христа от девы, и все они не принимали идею Его предсуществования. Исследователи расходятся во мнениях, не возникли ли так называемые *Псевдо-Климентины*, в особенности *Проповеди Петра*, в среде эбионитов. Мы не можем с уверенностью ответить на этот вопрос, поскольку литературная история и состав Климентин достаточно сложны. Однако интересной чертой является то, что в этой литературе паулинистская точка зрения на Закон яростно отвергается Петром. *Псевдо-Климентины* могут местами также отражать взгляды секты, известной как эльказанты, так как последние требовали обрезания и соблюдения субботы, хотя и отрицали ветхозаветные

жертвоприношения. Некоторые ученые высказывали предположение, что эбниониты произошли от эльказанитов, но это опять же не более, чем гипотеза, которую нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть. Отношение эбнионитов к *Евангелию назореев* также подверглось тщательному изучению, которое, к сожалению, так и не привело ни к каким твердым выводам.

Законопослушный Павел из Деяний Апостолов вызвал к жизни много споров. Большинство исследователей сходятся на том, что обрезание Павлом Тимофея (Деян 16:3) и принятие им обета назорея (Деян 21:21-26) исторически неправдоподобны и отражают скорее богословские взгляды самого Луки, чем подлинные события жизни Павла. В ответ на это можно вкратце сказать следующее. Историю и богословие у Луки не только не нужно, но и не следует противопоставлять друг другу. Современная наука справедливо подчеркивает, что Лука — прежде всего богослов, однако его богословие и история не являются чем-то взаимоисключающим. Да и подчинение Павла Закону в Деяниях Апостолов нельзя рассматривать как нечто чуждое духу Павловых посланий. 1 Кор 9:19-23 указывает на то, что Павел занимал достаточно гибкую позицию по отношению к Закону с целью способствовать успеху своей миссии. Павел неизменно противился навязыванию язычникам Закона как единственного средства спасения, однако он не имеет ничего против соблюдения язычниками некоторых из заповедей как средства приспособиться к еврейской культуре. Рассказ Деян 15-16 подчеркивает именно этот момент: обрезание больше не требуется от тех, кто хочет стать частью народа Божьего, однако Павел соглашается на обрезание Тимофея (Деян 16:3), чтобы тем самым содействовать продвижению своей миссии.

См. также Завет, Новый Завет; Израиль.

Библиография. Павел. R. Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (Philadelphia: Fortress, 1956); D. A. Carson, P. T. O'Brien and M. A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Baker, 2001); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul* (AnBib 89; Rome: Biblical Institute, 1981); J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1990); R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989); M. Hengel, *The Zealots* (Edinburgh: T & T Clark, 1989); H. Hübner, *Law in Paul's Thought* (Edinburgh: T & T Clark, 1984); H. Maccoby, *Paul and Hellenism* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); C. G. Montefiore, «First Impressions of Paul», *JQR* 6 (1894) 428-75; idem, «Rabbinic Judaism and the Epistles of St. Paul», *JQR* 13 (1900-1901) 161-217; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (2 vols.; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927); H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983);

idem, *The Torah and Christ: Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity* (SES); Helsinki: Finnish Exegetical Society, 1986); W. Sanday and A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC; 5th ed; Edinburgh: T & T Clark, 1902); E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 B.C.E.-66 C.E.* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992); idem, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); idem, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); idem, *Paul* (New York: Oxford University Press, 1991); S. Sandmel, *The Genius of Paul: A Study in History* (Philadelphia: Fortress, 1979); idem, *Judaism and Christian Beginnings* (New York: Oxford University Press, 1978); F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61; Leiden: E. J. Brill, 1989); idem, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994); P. J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakah in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT 3.1; Minneapolis: Fortress, 1990); F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, gemeinschaftlich dargestellt* (2d ed.; Leipzig: Dörffling & Franke, 1897; 1st ed., 1880); A. J. M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (Edinburgh: T & T Clark, 1988); S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991).

Деяния... H. Attridge, *The Epistle to the Hebrews* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1989); C. L. Blomberg, «The Law in Luke-Acts», *JSNT* 22 (1984) 53-80; R. E. Brown, *The Epistles of John* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1982); P. H. Davids, *The Epistle of James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988); M. Hengel, «Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik», in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. E. Ellis*, ed. G. F. Hawthorne and O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 248-65; J. Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1972); L. T. Johnson, «The Use of Leviticus 19 in the Letter of James», *JBL* 101 (1982) 391-401; R. P. Martin, *James* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); D. J. Moo, *The Letter of James* (TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1985); J. Nolland, «A Fresh Look at Acts 15:10», *NTS* 27 (1980) 105-15; K. Salo, *Luke's Treatment of the Law: A Redaction-Critical Investigation* (DHL 57; Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 1991); M. A. Seifrid, «Jesus and the Law in Acts», *JSNT* 30 (1987) 39-57; O. F. J. Seitz, «James and the Law», *SE* 2 (1964) 472-86; M. M. B. Turner, «The Sabbath, Sunday and the Law in Luke/Acts», in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982) 100-157; S. G. Wilson, *Luke and the Law* (SNTSMS 50; Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

F. Thielman, T. R. Schreiner

И

ИАКОВ И ПАВЕЛ

Со времен реформации богословские учения Иакова и Павла рассматривались как прямо противоположные друг другу. В одном основное внимание уделялось концепции дел, во втором — концепции милости. Тем не менее изучение критических статей показывает, что эти два автора по-разному использовали одни и те же термины в отдельных текстах. В основном все современные ученые признают этот факт и считают, что Иаков был знаком только с искаженной версией учения Павла.

1. Проблема Иакова и Павла.
2. Концепция дел у Иакова и Павла.
3. Концепция веры у Иакова и Павла.
4. Концепция оправдания у Иакова и Павла.
5. Выводы.

1. Проблема Иакова и Павла

Со времен Лютера концепция «оправдание только по вере, а не по делам» рассматривалась как центральная в учении Павла. В то же время в Иак 2:24 говорится: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только». Это разногласие между двумя авторами еще более усложняется тем, что и Павел (Рим 4:3, 9, 22; Гал 3:6), и Иаков (Иак 2:23) ссылаются на историю об Аврааме и цитируют одни и те же слова из Книги Бытия 15:6 в защиту своих, на первый взгляд, различных, точек зрения. Не означает ли это то, что один автор знал другого и вел с ним хорошо продуманную полемику?

На данный вопрос существует четыре варианта ответа. Согласно первому варианту следует отвергнуть гипотезу о том, что один из авторов знал другого, а все совпадения в их трудах считать случайными. Однако и Павел (Гал 1:19, 2:9) и Лука (Деян 15, 21:17-26) упоминают о том, что Иаков и Павел встречались, по крайней мере, два раза, и во время этих встреч должны были обсуждаться упомянутые вопросы в контексте евангелия. По версии Павла, у него была короткая встреча с Иаковом три года спустя после его Обращения (Гал 1:19), однако его первая содержательная беседа произошла только «через четырнадцать лет»

(Гал 2:9). Тогда Иаков и его последователи полностью поддержали Павлово евангелие, при этом признавая то, что их сферы и способы ведения миссионерской деятельности различны. В Послании к Галатам 2:12 Павел еще раз упоминает об Иакове, однако из его слов неясно, действительно ли Иаков посылал своих людей, чтобы уличить Петра, в том, что тот ел вместе с язычниками, а когда они пришли, Петр стал «стал таиться и устранился». В данном случае позиция Иакова не совсем ясна. В трудах Луки Иаков предстает как глава Иерусалимской церкви и опытный посредник. В обоих эпизодах он достигает *modus vivendi*, благодаря которому более строгие иудеохристиане могли находиться в лоне одной церкви с христианами языческого происхождения, при этом убеждения обеих групп не ущемлялись. Ученые и по сей день не достигли соглашения, как сочетать два этих варианта изложения.

Второй вариант ответа состоит в том, что Павел корректирует учение Иакова или попросту искажает его. Этот вариант возможен при условии наличия иудеохристианского контекста в писаниях Иакова. Немногие ученые считали, что в трудах Иакова присутствует именно такой контекст, и совсем немногие (из наиболее значительных трудов см. F. Spitta, 1986) полагали, что контекст его писаний — иудейский. Однако нет очевидных свидетельств того, что иудеи или иудео-христиане обсуждали вопросы веры и дел, используя терминологию, характерную для Иакова. Более того, по мнению большинства исследователей, в нынешнем своем виде Послание Иакова предполагает существование Посланий Павла, ибо тема веры и дел в иудаизме не играет значимой роли; Павел же ввел ее в богословскую дискуссию, причем его понятийный аппарат пересекается с таковым в Послании Иакова. В конце концов, такой вариант ответа предполагает то, что Послание Иакова должно быть отнесено к более ранней дате, что невозможно, поскольку Павел должен был прочитать его до того, как писать свое послание к Галатам. В таком случае данный вариант ответа, скорее всего, не правилен.

Третий вариант ответа состоит в том, что Иаков полностью отрицает точку зрения Павла, возможно, после прочтения Послания к Римлянам. Конечно, это

предполагает то, что Послание Иакова должно было быть написано после 56 г. н.э., и, возможно, после 61 г. н.э. (год смерти Иакова), поскольку Послание к Римлянам еще должно было дойти до Иерусалима. (Большинство ученых, поддерживающих данный вариант ответа в изначальной версии, выработанной поздними немецкими комментаторами, либо в измененной форме, автором которой является Пратшер, рассматривают Деяния Апостолов как хорошо продуманную попытку примирить богословские учения Павла и Иакова и поэтому считают упоминания об относительном согласии между двумя авторами в главах 15 и 21 Деяний Апостолов неисторичными).

Четвертый вариант ответа гласит, что Иаков создал ответ на искаженное учение Павла. Если учитывать дату написания Послания Иакова, то данный вариант представляется возможным. Самая ранняя дата — 40–50 гг. н.э., когда Павел начал проповедовать язычникам, а Иерусалимский Совет еще не состоялся (большинство исследователей, придерживающихся данной точки зрения, считают, что в главе 15 Деяний Апостолов описываются реальные исторические события). Другая дата относится к промежутку между тем периодом, когда послания к Римлянам и, возможно, к Галатам были уже достаточно распространены для того, чтобы появились их искаженные варианты (в частности, после 60 г. н.э.), и временем, когда собрание трудов Павла достигло автора Послания Иакова (по мнению некоторых ученых, в 96 г. н.э.). Дибелиус, Лоз и Хенгель поддерживали данную точку зрения.

Из четырех приведенных вариантов ответа первый и третий маловероятны. С одной стороны, в богословских учениях Иакова и Павла слишком много совпадений для того, чтобы говорить об их случайности, с другой стороны, если Иаков читал либо Послание к Римлянам, либо Послание к Галатам, то он, по-видимому, совершенно не понял идеи, изложенные в них. То же можно сказать и по поводу второго варианта ответа; другими словами, если Павел читал труды Иакова, он не понял смысл, заложенный в них автором. Возможно, он слышал устное искаженное изложение Послания Иакова. Таким образом, четвертый вариант ответа представляется наиболее правдоподобным.

Таким образом, остается открытым вопрос, какая версия в рамках четвертого варианта ответа является наиболее вероятной: та, которая предполагает раннюю дату написания Послания Иакова, или та, которая более поздняя. Решение этого вопроса, возможно, даст ключ к пониманию взаимоотношений двух лидеров. Возможно, дату можно определить на основании литературных и богословских фактов. Эта точка зрения поддерживается Хенгелем, который, будучи уверенным в наличии взаимосвязи между двумя учениями, считает что Послание Иакова необходимо датировать как «раннее» (60–66 гг. н.э. или 40–50 гг. н.э.).

Изучение трех ключевых концепций: дел, веры и оправдания у Иакова и Павла подтверждает правильность четвертого варианта ответа.

2. Концепция дел у Иакова и Павла

И Иаков, и Павел используют греческое слово *erga* («дела»; см. Дела Закона). В Послании Иакова 2:14–26 автор, очевидно, говорит об определенных делах. Эти дела следующие: принесение Авраамом в жертву Исаака и гостеприимность Раав, оказанная соглядатаям. Что касается поступка Авраама, то, с точки зрения иудея, принесение в жертву Исаака является высшей точкой существования в послушании Богу и милосердию по отношению к другим (Быт 18; *Юб* 17:17; 19:8; *T. Abr.* издание А, 1.17; *Tg. Psj.* Быт 21:33; *Abot R. Nat* 7 и 32). То, что Исаак в результате не был принесен в жертву, рассматривается как признак праведности Авраама. Поступок Раав считается проявлением милосердия. Более того, вопрос о милосердии является отправной точкой полемики (Иак 2:14–17). Таким образом, по мнению Иакова, необходимо совершать праведные поступки (благотворительность, щедрость, справедливость, немногословность и т.д.).

Очевидно, что Павел не поддерживает идею «дел», однако под словом «дела» он подразумевает средства достижения праведности перед Богом и называет их «Дела закона». Это выражение встречается в Свитках Мертвого моря, но ни разу у Иакова. Слово «закон» (см. Закон) всегда присутствует, по крайней мере, в ближайшем контексте, когда Павел говорит о концепции дел негативно. Что же представляют собой эти дела? Здесь Павел принципиально говорит об обрезании, а также о соблюдении (иудейских) святых дней и (иудейских) правил питания. Другими словами, под словом «дела» Павел подразумевает не милосердие и другие праведные поступки, а соблюдение обрядов по Закону Моисея, которые разделяют иудеев и язычников. Это подходит к контексту Павловых посланий, поскольку ему пришлось столкнуться с тем, что некоторые иудействующие настаивали на том, что для достижения спасения верующие языческого происхождения должны были до крещения принять иудаизм. Павел отвергает необходимость принятия иудаизма, однако принимает необходимость достижения благочестивости.

Таким образом, между Иаковом и Павлом нет реального противоречия в отношении концепции дел. Притом то, что Павел всегда использует выражение «дела закона», а Иаков ни разу (фактически, отсутствие упоминаний о «делах закона» побудило Пратшера и Дибелиуса опровергнуть то, что Иаков был автором Послания), в таких эпизодах, как Послание к Галатам 5:19–21, Павел перечисляет неправедные поступки (совпадающие с теми, которые описаны у Иакова в Иак 3:14–16) и говорит: «Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют». Также в таких эпизодах, как Послание к Римлянам 12:9–21 и Послание к Галатам 5:22–23; 6:7–10, он приводит те же праведные поступки, что и Иаков. Павел никогда не отделял понятие праведности на практике от божественного спасения.

3. Концепция веры у Иакова и Павла

Иаков дает четкое определение того, что он понимает под понятием «вера одна»: «Ты веруешь, что Бог один?» (Иак 2:19). Это — основной догмат иудаизма, по убеждению Иудеев, открытый Авраамом. Это — нерушимый закон, однако совершенно не предполагающий послушание Богу (Иак 2:18), поскольку распространяется и на бесов. Далее у Иакова появляется другое определение веры. Концепция веры, о которой говорится в Иак 1:6 и 2:1, подразумевает под собой личное отношение, включающее доверие и послушание; и, напротив, вера в Иак 2:14-26 — это убеждение, не предполагающее действия.

У Павла определение веры можно выделить в Послании к Римлянам 10:9-10. Вера заключается в признании факта воскресения Иисуса Христа и исповедовании Иисуса Господом. Это схоже с доверительным типом веры, о которой Иаков говорит в 1 главе. В Послании к Галатам 5:6 Павел продолжает утверждать, что во Христе важно не соблюдение иудейских ритуалов (обрезание), но «вера, действующая любовью». Это сочетание вера-любовь не случайно, оно регулярно повторяется у Павла (например, 1 Кор 13:13, 1 Фес 1:3, 3:6). Таким образом, для Павла вера — это признание Иисуса Господом, выражающаяся в жизни по любви. Если любви нет (как в случае с «деяниями плоти» и «неправедностью»), то человек не сможет войти в Царство Божье (1 Кор 6:9-10, см. Царство Божье).

Определив разницу расстановки акцентов у Павла и Иакова, можно понять, почему эти два автора по-разному используют пример с Авраамом. Для Павла ключевым моментом является то, что Авраам был провозглашен праведником еще до введения обряда обрезания (Быт 15:6, 17:9-14). Поскольку в данном случае рассматривается проблема обрядового закона, Павел не упоминает о событиях, предшествующих тем, которые описываются в главе 15 Книги Бытия, а именно — о проявлении Авраамом послушания, когда он оставил свой дом. Это обусловлено тем, что Павел в данном случае рассматривает собственно понятие веры. Для Иакова ключевым моментом является то, что провозглашение праведности в Книге Бытия 22:12 («теперь я вижу, что ты боишься Бога») показывает, что вера, о которой говорится в стихе 15:6 Книги Бытия, — обусловлена не просто действием закона, это — доверие, которое необходимо для достижения праведности, «вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства» (Иак 2:22). Для Иакова важно, что дела предшествуют итоговому провозглашению праведности; при этом он ни разу не упоминает об иудейском ритуале. Другими словами, оба автора рассматривают повествование об Аврааме под различным углом зрения и расставляют различные акценты, а в конечном итоге делают скорее созвучные, чем противоположные выводы. Павел делает акцент на том, что обряд отражает веру, но не дополняет ее; кроме того, как это видно из Гал 5:19-21, он ставит под сомнение истинность «веры», которая

не подтверждается праведными делами. Кроме того, как и отмечалось выше, он не комментирует вопрос о важности проведения иудейского ритуала (возможно, это обусловлено тем, что в его общине этот вопрос не был актуален). И Иаков, и Павел считают, что вера предусматривает элемент послушания.

Вероятно, Иаков делает больше, чем фактически записывает учение Павла, корректируя искаженный вариант Павловой доктрины милости, по которой отрицается необходимость совершения дел (или того, что Павел назовет плодами Духа). Разумеется, это возможно, хотя, например, Ройман (Reumann, 157) называет данную точку зрения спекулятивной. Мы точно знаем, что Иаков был знаком с какими-то христианами лаулинистской традиции, которые отвергали роль дел, и потому им не хватало Павловой взвешенности. Что Иаков знал о них и насколько сознательно он старался восстановить доброе имя Павла в его общине, можно только предполагать.

4. Концепция оправдания у Иакова и Павла

Возможно, самой сложной из трех концепций, используемых Иаковом и Павлом, является группа слов греческого происхождения, включающая *dikaïosynē* («праведность»), *dikaïōsis* («оправдание») и *dikaioō* («провозглашать праведность» или «оправдывать»). В LXX эти термины, как правило, использовались в значениях «проявленная праведность» (в частности, та, которую человек заслуживает своими поступками) или «провозглашение проявленной праведности» (например, Быт 38:26; Исх 23:7; Втор 25:1). Павел также может употреблять эти термины в таком значении (например, Рим 2:13), Иаков же делает это постоянно (однако никогда не употребляет *dikaïōsis*, встречающееся в LXX только в Лев 24:22). С другой стороны, Павел часто говорит о том, что Бог сделал грешника праведником (оправдав грешника, Рим 5:17), или о праведности, обретенной благодаря тому, что Христос передал свою праведность грешнику (Рим 5:17), или о праведности как итоговом состоянии (оправдание, Рим 4:25; 5:18, см. Оправдание, Праведность).

К сожалению, Павлово понимание этих терминов (знание которого Иаков не показывает) доминировало в протестантстве со времен Реформации и в результате неточностей, допущенных при переводе, зачастую приписывалось Иакову (так, например, делают KJV, RSV и NIV в Иак 2, где, например, слово «оправданные» лучше переводить как «признанные праведными» для того, чтобы избежать подтекст, используемый Павлом). Это приводит к искусственно созданному противоречию между учениями Павла и Иакова. Иаков задается вопросом, как Бог определил праведность Авраама, когда сказал: «Теперь я вижу, что ты боишься Бога» в Быт 22:12, и как читатель может понять, что вера, описываемая в Быт 15:6, была проявлением доверия Богу (или верой), сделавшего Авраама праведником. Ответ же заключается в том, что праведность Авраама определяется по его поступкам. И любое провозглашение праведности или вера, не будучи подтвержденными делами, не име-

ют смысла. С другой стороны, Павел отмечает, что и иудеи, и язычники равны перед оправдательным судом Бога, таким образом, вопрос, задаваемый им, не в том, как человек может показать, что его вера — истинна, но как Бог может сделать несправедливое праведным? Ответ же заключается в следующем: Бог делает это не через культовый обряд (обрезание и проч.), но через доверие (или веру) в Иисуса Христа. Таким образом, оба автора используют термин по-разному, поскольку говорят о разных проблемах.

Естественно, это обусловлено тем, что концепция «оправдания» занимает различное место в их богословских учениях. Для Павла она является центральной; для Иакова — это всего лишь один из множества рассматриваемых им вопросов, и, следовательно, не основной.

5. Выводы

Таким образом, очевидно, что Павел и Иаков вели свою деятельность в двух разных мирах. В мире Иакова вопрос о проведении иудейского обряда даже не возникал (возможно, из-за того, что в его церкви все были иудеями), однако одной из центральных проблем была этика, а именно: можно ли называть человека праведным перед Богом только по его убеждениям (в частности, принятию правильных символов веры и признанию Иисуса Господом), если он игнорирует необходимость послушания и, особенно, милосердия. Пример Авраама и Раав показывает, что спасительная вера проявляется в делах людей, этим они отличаются от бесов. С другой стороны, Павел затрагивает вопрос о единстве иудеев и язычников внутри церкви и говорит, что язычнику не обязательно становиться иудеем для того чтобы войти в Царство Божье. Признание Иисуса Господом (и послушание, которое вытекает из этого признания) необходимо для спасения; обряды, проводимые иудеями, не обязательны для язычников (но и не запрещены для иудеев). На вопрос о том, возможно ли войти в Царство Божье, живя во грехе, Павел дает категоричный отрицательный ответ (1 Кор 6:9, Гал 5:19-21), в этом соглашаясь с Иаковом (Иак 2:14, 17, 26).

Павел сам осознает, что иногда его слова понимались неправильно. Некоторые ложно истолковывали его отрицание необходимости законного обряда для спасения. И полагали, что по его мнению этические вопросы не имели связи со спасением (Рим 3:8; 6:1; 1 Кор 6:12). Павел отвергал такое толкование своих трудов. Нельзя определенно сказать, оспаривал ли Иаков концепцию веры-без-дел, свойственную для иудаизма (что позже явилось причиной нападков со стороны раввинов) или искаженное учение Павла (которое отвергал сам Павел), поскольку оба варианта имеют вполне реальное обоснование. Однако, скорее всего, последний наиболее вероятен. Очевидно, что Иаков оспаривал не истинные идеи Павла, а сам Павел был согласен с тем, что написал Иаков. При этом Павел использует термины, не встречающиеся у Иакова, такие как «дела» и «оправдать».

Если Иаков полемизирует с искаженным Павловым учением, то, возможно, поучение в Послании Иакова

2:14-26 было написано до встречи Иакова и Павла, поскольку, скорее всего, если бы они обсудили евангелие вместе, Иаков цитировал бы слова самого Павла для опровержения любых попыток приписать Павлу авторство искаженного учения, с которым был не согласен Иаков. Это было бы так, если Иаков пытался бы восстановить доброе имя Павла.

Следовательно, скорее всего, утверждение Хенгеля о том, что большинство утверждений Послания Иакова направлены на опровержение учения Павла, — неправильно. Во-первых, в Послании по большей части отсутствуют специфические термины, используемые Павлом. Во-вторых, изначально Послание представляло собой отдельные высказывания и поучения, которые навряд ли были посвящены одной теме. Теория Хенгеля возможна только в одном контексте (Иак 2:14-26), однако ее пытаются применить и к вопросам, затрагиваемым в других частях Послания. Эта теория была опровергнута Ройманом, который справедливо утверждал, что Иаков, скорее, не оспаривал учение Павла, а заимствовал его.

Проблема Иакова-Павла частично возникла из-за нашего неправильного понимания трудов Павла (из-за того, что Лютер поднимал вопрос о том, как можно заслужить спасение через епитимью и праведные поступки, а не через иудейский ритуал, и его мнение стало главенствующим при трактовке учения Павла) и отчасти от того, что в Послании Иакова пытались найти опровержение Павлового учения. На самом деле, оба автора говорили о важности праведных поступков в христианской жизни. Однако, возглавляя церковь, разные с социальной и географической точек зрения, они изучали разные вопросы и по-разному использовали одни и те же термины. Даже если Иаков и отрицал учение «Павла» (что вызывает сомнение), то искаженный его вариант. Возможно, на самом деле он пытался заимствовать истинное учение. К тому же, непохоже, что Лука в Деяниях Апостолов неправдоподобно изобразил Иакова и Павла, радушно общающихся друг с другом.

См. также Оправдание.

Библиография. P. H. Davids, *The Epistle of James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982) 19-21, 120-134; M. Dibelius, *James* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1976); J. D. G. Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL* 65 (1983) 93-122; H. P. Hamann, «Faith and Works: Paul and James», *LTJ* 9 (1975) 33-41; M. Hengel, «Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik», in *Tradition and Interpretation in the New Testament*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 248-78; J. Jeremias, «Paul and James», *ExpT* 66 (1954-1955) 368-71; S. S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (San Francisco: Harper and Row, 1980); J. G. Lodge, «James and Paul at Cross-Purposes? James 2:22», *Bib* 62 (1981) 195-213; R. P. Martin James (WBC 48; Waco, TX: Word, 1988) 75-101; D. Moo, «Paul and the Law in the Last Ten Years», *SJT* 40 (1987) 287-307; W. Pratscher, *Der Herrenbinder Jakobus und die Jakobustradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987); J. Reumann, «Righteousness» in the New Testament

(Philadelphia: Fortress, 1982) 148-58; K. R. Snodgrass, «Justification by Grace to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul», *NTS* 32 (1986) 72-93; A. E. Travis, «James and Paul: A Comparative Study», *SWJT* 12 (1969) 57-70; R. B. Ward, «James and Paul: A Critical Review», *ResQ* 7 (1963) 159-64.

P. H. Davids

ИАКОВА ПОСЛАНИЕ

Послание Иакова является одной из наиболее пренебрегаемых книг новозаветного канона. Многие верующие и их традиции (особенно у протестантов) все еще соглашались с отрицательным мнением Лютера относительно его полезности для христианского научения. Недостаток указаний на Христа и видимое расхождение с апостолом Павлом им представляется достаточным основанием для придания этому письму маргинального статуса внутри церкви. На современном этапе библейских исследований некоторые ученые даже рассматривали практическую направленность письма как что-то низменное в сравнении с богословской глубиной Павловой перениски. Другие, напротив, стали полагаться на мудрые решения повседневных ситуаций, которые даются в этой книге и свидетельствуют о том, что библейская вера предполагает большее, чем просто исповедание правильной веры. В этом смысле Послание Иакова является необходимым дополнением к тем акцентам, которые делаются в письмах Павла, и вместе они являют библейское свидетельство о твердой вере в спасительное дело Господа Иисуса (паулинистические письма) и жизненную мудрость, продолжающую проявляться в верующих после Его смерти (Иак).

1. Автор(ы) Послания.
2. Аудитория (аудитории) Послания.
3. Литературный анализ Послания.
4. Канонический подход к Посланию.
5. Благая весть согласно Посланию.
6. Аргументация Послания.

I. Автор(ы) Послания Иакова

1.1. Кандидатуры на авторство. Установление авторства книги и его первой аудитории является очень важным для всякого интерпретатора, заинтересованного в широком охвате исторических проблем. Например, без четких представлений о том, кто и почему написал текст, трудно поместить сочинение в его подлинный изначальный контекст, понять что-либо о том, что обусловило его появление и как оно функционировало среди первых читателей.

Первый стих прямо приписывает авторство «Иакову, рабу Бога и Господа Иисуса Христа» (Иак 1:1). Но все же личность автора остается спорным вопросом для современных исследователей. Два основополагающих вопроса стоят у истоков этой продолжающейся дискуссии: кем является Иаков, о котором идет речь в первом стихе, и должен ли именно он (кто бы он ни

был) являться автором книги? Обстоятельства, которые могли бы пролить свет на эти вопросы, являются чисто историческими и при этом недостаточными: у нас нет никаких других сочинений «Иакова», с которыми можно было бы сравнить литературный стиль и проблематику письма. При этом нет современников, которые помогли бы идентифицировать личность автора.

Если согласиться с тем, что надписание книги определяет ее подлинного автора, то все равно нам известно несколько христианских лидеров того времени по имени Иаков, среди которых шесть человек, упоминаемых в НЗ. Некоторые добавляли к этому списку еще и «неизвестного Иакова» (Moffatt), но это уже чистая конъектура. Среди этих новозаветных имен есть два апостола, что делает их кандидатуры на авторство особенно привлекательными по причине крепкой исторической связи между каноничностью и апостольством, в свое время очень важной на Западе, где некоторые полагали, что книга была написана апостолом Иаковом, сыном Алфея (ср. Мк 3:18; Деян 1:13). При этом память о его апостольском служении не сохранилась нигде, кроме Писания. Но в любом случае автор едва ли связан с апостольством: начало книги никак не соотносит автора с апостолами, что могло бы послужить увеличению его авторитета, но скорее ставит его в более скромную связь с Богом и Господом Иисусом — в качестве их «раба». Ориген и Иероним даже считали, что ни один апостол не мог бы написать письмо, столь разнящееся с мыслью Павла. Именно эту мысль через много веков повторит Лютер.

Большинство ученых считает, что единственным подходящим кандидатом остается Иаков Праведный, брат Господень. Однако в древней традиции это мнение находит слабое подтверждение (см. Евс. ЦИ 2.23.4). Хотя он и не был одним из Двенадцати, библейский портрет Иакова придает ему черты значимого лидера раннего иудеохристианства. Иисус особо выделил его после воскресения (1 Кор 15:7), явно для какого-то важного служения (См. Евс. евреев 7). В таком случае неудивительно, что Деяния Апостолов представляют Иакова в качестве преемника Петра в Иерусалиме (Деян 12:17; Wall, 1991), пастырское руководство которого иерусалимской церковью было невероятно значимым и проявилось сначала на Иерусалимском соборе (Деян 15:13-21), а затем во взаимоотношениях с Павлом (Деян 21:17-26). Павел называл Иакова первым среди трех «столпов» иерусалимской церкви (Гал 2:9), чье продолжающееся соблюдение обрезания и законов ритуальной чистоты подрывало его проповедь язычникам в Антиохии (Гал 2:11-15).

В действительности, добрая память об Иакове Праведном хорошо сохранилась в церкви христиан из иудеев II века, которая воспринимала его в качестве образцового ученика (Martin, xli-lxi). Евсевий даже приводит цитату из Егезиппа, иудеохристианина II века из Иерусалима, который достаточно подробно описывал моральное и религиозное превосходство Иакова (Евс. ЦИ 2.23.4). Значительная часть апокрифической хри-

стианской литературы (во многом гностического характера) — это написанные от его имени псевдоэпиграфы II и III веков (*Первый и Второй Апокалипсисы Иакова; Апокриф Иакова; Протоэвангелие Иакова; Евангелие евреев; Послание апостола Петру апостолу Иакову*), которые представляют идеального, если не легендарного, Иакова, чье благочестие и аскетический стиль жизни исправляли церковь, которая стала слишком обмирщенной и буржуазной, с точки зрения более консервативных иудейских и гностических членов (Wall and Lemico, 250-271). Почти не вызывает сомнений то, что общины, канонизировавшие такой образ Иакова, воспринимала этого Иакова, как того Иакова, который упоминается в начале Иак. Только то, что он видел Христа, вместе с его высокой популярностью в раннем христианстве придают определенный канонический статус этому непростому сочинению, притом, что этот Иаков является лишь одним из возможных кандидатов. Так, В. Г. Кюммель заключает: «Без сомнения, Иак претендует на то, что оно написано братом Иисуса. Даже если оно не подлинно, оно все равно отсылает к этому известному Иакову, чей авторитет является гарантией правоты содержания текста» (Kümmel, 412).

1.2. Авторский стиль и содержание. Мог ли «этот известный Иаков» написать книгу от своего имени? Большинство современных исследователей считают, что нет, и отдают предпочтение послепостольскому времени и псевдонимному авторству, хотя ясные указания на Иак есть уже в конце I века в *Первом Послании Климентя и Пастыре Ерме* (Davids, 8-9). Эти ученые полагают, что хороший греческий язык и литературное мастерство, так же как и хорошее знакомство автора с греческой философией, находятся за пределами возможностей простого еврея из Галилеи (Reicke, Laws). Иаков мог также пользоваться услугами доверенного секретаря, что являлось распространенной практикой, и хорошо знающий греческий язык человек мог облекать пасторский опыт Иакова в формы, приемлемые для грекоязычной аудитории (Mittton), сохраняя при этом семитский колорит.

Однако это компромиссное решение вряд ли так необходимо. Достаточно обратить внимание на все увеличивающиеся свидетельства того социального взаимодействия между эллинистической и палестинской культурой, которое имело место в эпоху Второго Храма. Религиозные евреи, особенно в Галилее, вполне могли быть настроены антигречески во время, предшествующее и следующее непосредственно за падением Иерусалима в 70 г. н.э. (см. Иудаизм). Но при этом греки и евреи были перемешаны, пусть иногда и не без проблем. Так, Деяния Апостолов описывают иерусалимскую общину, которая включает в себя грекоязычных иудеев и пастыря (Иакова), который цитирует греческий перевод Писания (Септуагинту) по ходу наставления (Деян 15:17-18; ср. Иак 4:6). Иными словами, Иаков был воспитан в эллинизированной еврейской культуре, где греческий использовали и, возможно, учили достаточно хорошо, чтобы написать такую книгу.

Другие утверждают, что автор письма не мог быть братом Господним, так как его библейский портрет

включает высокую оценку иудейского Закона, которая противоречит выпадам письма (Kümmel). Но это возражение также не имеет слишком большой ценности. Все большее число ученых полагает, что иудеохристианская богословская направленность и пастырские устремления письма отражают те же самые убеждения, что и у Иакова. Так, например, его представления о религиозной чистоте (Деян 21) и об общезначимости Закона (Гал 2) имеют непосредственное отношение к этой книге (Иак 1:9-11; 2:1-7; 5:1-6). Даже Иаков, как он представлен во время иерусалимского собора в Деян 15, кажется вполне соотносимым с духом письма. К тому же, то, как Лука передает речь Иакова на этом соборе (Деян 15:13-21), и последующее письмо в Антиохию (Деян 15:23-29) выявляет определенное сходство как с содержанием, так и со словарем Иак (Adamson, 18-20). Множество апокалиптических образов и тем у Иакова формируют социологию страдания и воздаяния, свойственную иерусалимской общине, которую возглавлял Иаков, как об этом свидетельствуют Деяния Апостолов и социальный мир мессианского иудаизма I столетия. Достойно замечания также множество таргумических и мидрашистских аллюзий у Иакова. Это следует и из его речи в Деяниях Апостолов, где он сочетает мидраш с цитатой из библейской Книги Амоса (Деян 15:17-21).

Согласие между этим Иаковым и содержанием письма подтверждается также и другими доказательствами. Многие полагают, что дата написания может быть определена через рассмотрение идей и образов Иисуса, так что в более позднем тексте будет содержаться более полная и развитая христология. Если исходить из этого, то краткое упоминание Иисуса в письме (Иак 1:1; 2:1), которое не содержит никаких указаний даже на Его смерть (см. Смерть Христа), становится более объяснимым, если письмо писалось в середине первого века.

И, наконец, самое существенное соображение на этот счет заключается в том, реагирует ли автор на спорные элементы Павлова учения, включая такие, как соотношение между верой и делами, Законом и свободой. Поскольку в таком сочетании эти идеи неизвестны ни в иудейских источниках, ни в древнейших христианских традициях IЗ, то некоторые исследователи считают, что автор отвечал в письме на идеи Павловых посланий, что было возможно только после их публикации в конце I века, когда они стали доступны широкой публике (напр., Dibelius, Laws). Поскольку Иаков был казнен в 62 г. н.э. по приказу саддукейского первосвященника Анании II, то те же ученые утверждают, что по этой причине Иаков Праведный не мог быть автором Иак.

И все же многие неохотно говорят о зависимости автора письма от сочинений Павла. Некоторые считают невозможным, чтобы какой-либо христианский читатель Павловых творений мог критиковать его так открыто, особенно в конце первого столетия, когда его тексты уже стали признаваться в качестве «Писания» (2 Петр 3:15-16). Другие считают вопрос литературной зависимости нерешенным (Mayor, Davids, Martin). Даже

если Иаков и Павел понимали под понятиями «вера и дела» и «Закон и свобода» одно и то же, а этот взгляд по-прежнему разделяется множеством ученых, то Павел мог просто отвечать на ксригму иерусалимских христиан, в особенности в Письмах к Римлянам и к Галатам, где находится множество параллелей. В подтверждение этого можно вспомнить хорошо известное мнение Г. Борнкампа о том, что Павел писал свое Послание к Римлянам в качестве своей «последней воли и завещания», с тем чтобы вспомнить и дать ответ на все споры и разногласия, связанные с его миссионерской деятельностью, в первую очередь имея в виду иерусалимских христиан (Вогнкамп, 17:31). Если сами идеи и конкретные аргументы Иакова могли возникнуть не раньше, чем миссия Павла к язычникам и остальные его писания, то все же их место в раннем христианстве могло быть куда более надежным и общепризнанным, чем это часто кажется. Иными словами, нет достаточных оснований возражать против традиционного мнения о том, что Иак было написано до Павловых писем, а его автором являлся Иаков Праведный (впрочем, см. ниже, п. 4).

1.3. Этапы составления. Возможно, что устойчивая неопределенность в этом вопросе подталкивает к другому решению, которое интегрирует в себя широкий спектр иных свидетельств. Ж. Кантина предположил, что письмо было составлено в два этапа, и так оно достигло своей нынешней формы. Позже за ним не без осторожности последовал Р. Н. Дэвидс (см. Davids, 12-13). Согласно этой гипотезе Иаков Праведный несет ответственность за большую часть предварительного материала для этой книги, который изначально был произнесен в виде проповедей и сохранен иудеями диаспоры, ставшими христианами (Иак 1:1; ср. Деян 8:4; 11:19). Это может помочь в объяснении «примитивного» теологического содержания письма.

Эти важные воспоминания об Иакове были затем записаны и опубликованы другим человеком, совсем не обязательно после смерти самого Иакова, что соответствовало научительным задачам растущей церкви. Собираатель-редактор, составлявший послание, мог делать это без какой-либо собственной религиозной задачи: его целью могло быть просто собрание и сохранение «речений Иакова» для будущих читателей. Также это, может быть, объясняет (если вообще есть необходимость в таком объяснении) тот факт, что письмо выражает христианство Иакова в литературных и интеллектуальных понятиях греческой культуры.

Редакторы, впрочем, редко бывают по-настоящему объективны. Даже когда они не меняют имеющуюся в материале богословскую перспективу на свою собственную, все равно они должны выбирать материал для нового сочинения из всех доступных им традиций, а это уже есть собственный акт интерпретации. Далее, переработка старых традиций всегда определяется потребностями новых читателей. Тщательная литературная обработка письма и его богословское содержание отражают, по-видимому, именно такой редакторский подход: Иак вряд ли является простой компиляцией

речений, как некоторые предполагали (см. ниже, 3), или точной копией некогда произнесенной речи. Если следовать концепции двухуровневой композиции, то можно предположить, что редактор имел определенные богословские, социологические и литературные интенции, которые нашли свое отражение в конечной форме письма и в его содержании.

Так, например, стремление редактора совместить более ранние традиции и ключевые понятия Павла (Иак 2:12-26), дать отсылку к служению Иисуса среди бедных (Иак 2:1-5) вместе с ясными цитатами и параллелями из Торы (Иак 1:19-27) и из пророков и текстов мудрых (Иак 4:6-10; Иак 4:13-5:6) — все это призвано создать более широкий контекст, внутри которого слушатели смогли бы лучше услышать и интерпретировать авторитетное свидетельство Иакова, его Благой вести. Этим новым слушателям было адресовано письменное сочинение, в отличие от всех проповедей Иакова (которые не были записаны и произносились), и делалось это в «новой» форме, которая разрешила их духовный кризис, предлагая решение вдохновенное и актуальное. Притом что издатель следовал основным убеждениям Иакова Праведного, его литературная обработка акцентировала некоторые богословские моменты, которые были характерны для новых членов церкви конца I века, которые находились в совершенно ином географическом, лингвистическом и культурном окружении, нежели в былые времена в Иерусалиме. По этой причине исследователь, который склоняется к гипотезе двухступенчатого составления письма, должен считать издателя подлинным автором Иак, а конец I века — его подлинной датой написания.

2. Аудитория (аудитории) Иакова

Новозаветные письма являются в известной степени литературой, обусловленной конкретными ситуациями и нуждами, которая в большинстве случаев создавалась для защиты или укрепления колеблющейся веры новообращенной аудитории. Поскольку советы авторов редко принимали повествовательную форму, текст каждого письма сам рассказывает историю, в имплицитной форме, о борьбе данной группы людей за свою веру. В случае Иак это делается в контексте страданий иудеохристиан, чья преданность Господу и друг другу испытывается различными конфликтами, как духовными, так и социальными.

2.1. Самосознание аудитории. Точная идентификация и самопонимание первых читателей Иак остается неопределенной, и мнения об этом исследователей разнятся. Не имея точных свидетельств о читателях, большинство экзегетов помещают их в одну из двух сред: еврейскую диаспору пост-Павлова периода или же предвоенную Сирию-Палестину (66-70 гг. н.э.). Все соглашаются с тем, что точкой, с которой начинается эта дискуссия, является начальный стих письма, где есть приветствие «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии (т.е. диаспоре)». Эта загадочная фраза, в конце концов понятная, может быть использована для объяснения дальнейшего указания на читателей

письма, открывающегося в более детальной и четкой картине.

Если понимать начальную фразу буквально, то вероятными читателями оказываются христиане из иудеев («двенадцать колен»), находящиеся на территории Римской империи вне пределов Палестины («в рассеянии»), вероятно, в Риме, Александрии и даже Сирии к концу бурного правления Доминиана (Reicke). Если понимать эту фразу метафорически, то разброс возможных значений окажется гораздо шире. На этом основании некоторые создали сложную картину социальных и духовных конфликтов, которые затем подтверждают некоторые указаниями на противостояние, обнаруживаемыми в тексте.

Метафорическое прочтение фразы о «двенадцати коленах» согласуется с использованием этого выражения у других библейских авторов. Так, например, библейские пророки используют данную фразу (или же ее вариант — «племени Израилевы») в отношении к будущему восстановленному Израилю (Иез 47:13, 22; Ис 49:6; Зах 9:1). Павел утверждает, что «Израиль Божий» (Гал 6:16) — это скорее не этнический (ср. Рим 9-11; Гал 3-6), а духовный народ, принадлежащий Христу (Рим 9:1-18), который и является наследником библейского обетования о спасении (Гал 3:21-4:7; ср. Иак 2:5). В том же смысле аудитория Иакова могла состоять из тех, для кого основополагающее значение имеет религиозная и эсхатологическая идентичность, чем этническая и национальная. Таким образом, они составляют духовный народ, жизнь которого направляется словом Божиим и чьей судьбой является реализация обещанного Богом благословения.

Метафорическое использование слова «рассеяние (диаспора)» также засвидетельствовано в еврейской литературе в отношении верующих, живущих в Палестине, но отрезанных от систем социальной и религиозной поддержки (Overman; Maynard-Reid). Таким образом, упоминание евреев диаспоры помещает их скорее не в географический, но в социальный контекст. К тому же, нередко евреи диаспоры были вынуждены покидать свои дома по политическим (напр., преступники) и экономическим (напр., безработные или же сборщики налогов) причинам. И в этом смысле они были чужаками и дома, и за границей. Даже в Палестине «родина» обычно находилась в руках у недостойных землевладельцев (Иак 5:1), которые контролировали экономическую (Иак 5:4-6) и религиозную жизнь (Иак 2:2-7) бедных тружеников, иногда корыстным и порочным способом (см. 2.2, ниже).

Сходным образом Писание говорит о диаспоре, подчеркивая опыт именно этого рода (ср. 1 Петр 1:1; Ис 49:6), когда нынешняя боль и страдания народа являются следствием его отрыва от обильной земли божественного благословения, будь то Земля Израила или же небеса. В религиозном смысле нынешние страдания четко выявляют статус «странника и пришельца», а в более глубоком смысле — отсутствие обещанного спасения, которое пока еще остается в будущем. Богословское понимание места добавляет иной уровень смыслу фразы «двенадцати коленам», будущее наследо-

вание которыми Царства и благословений облегчает скорби и страдания нынешнего изгнания.

Явное противоречие между нынешним страданием читателей в диаспоре и их будущим восстановлением в качестве двенадцати колен только подчеркивает тот кризис, который обусловил написание этого сочинения. Идея в общих чертах такова: даже принадлежа к восстановленному и искупленному Израилю, верующие продолжают сталкиваться с трудностями и испытаниями изгнания, которые испытывают их верность Богу (Иак 1:2-3). Возможное духовное падение имеет реальные последствия — потерю обещанного благословения (Иак 1:12-15). Выдерживание духовного испытания с помощью божественной мудрости утверждает будущее спасение общины (Иак 1:16-21). Радостное восприятие общиной ее нынешних страданий (Иак 1:2) имеет под собой, таким образом, перспективу будущего восстановления, когда все будет совершенным в полноте без всякого недостатка (Иак 1:4).

2.2. Социальный и духовный миры слушателей. Ссылки на первых читателей письма, пусть неясные и даже темные, все же сообщают нам некоторые детали о природе того конфликта, который может нам помочь понять их нераскрытую историю. Они были верующими (Иак 1:2) и членами их иудеохристианской синагоги (Иак 2:1-2), желавшими быть «богатыми в вере» в качестве наследников обетованного царства (Иак 2:5) и в то же время стремившимися к земным благам, которых им не хватало (Иак 4:1-5). Мера их нынешнего страдания связана с их бедностью. Они являются общиной «смирненных» (Иак 1:9-11; ср. Иак 4:6-10), состоящей из бедных работников (Иак 5:1-6) и людей из других низших социальных групп (Иак 1:27; ср. Деян 6:1-6), из угнетенных (Иак 2:1-7; ср. Гал 2:9-10) и самых бедных (Иак 2:14-17).

Их противниками являются богатые землевладельцы (Иак 5:1) и торговый средний класс (Иак 4:13), которые являются иудейской общиной, относящейся к местной синагоге (Иак 2:2-4; ср. Иак 1:9). Их эксплуатация бедных, жадность и злобность, столь резко оскорбляющие нравственные основы библейской традиции (Иак 2:8-10), только усиливают полемику автора против них. Они столь безумны, что смотрят в «зеркало» (= библейский Закон), а затем отворачиваются от него (Иак 1:22-24) без каких-либо дальнейших размышлений об их собственной слабости (или их богатствах, Иак 5:1-3), видимой в лучах вечного света божественной воли (Иак 4:14-17) и обязательно грядущего Божьего суда (Иак 5:4-6, 7-9). В самом деле, они стали «внешними» (Иак 2:6-7) для Царства Божья (Иак 2:5), которые не принадлежат более к «двенадцати коленам» и не могут взирать с надеждой на их полное восстановление. В качестве подтверждения своего статуса «внешних» они иритесняют обедневших членов христианской общины (Иак 2:2), используя даже свое политическое влияние для эксплуатации бедных работников (Иак 5:1-6) и настаивая на благоприятном для себя решении против них суда обычного (Иак 2:6-7) и синагогального (Иак 2:3-4; Ward).

Эти давления извне создали трения внутри общины, которые угрожали ее единству и в перспективе – выживанию. Конфликт между верующими мог выражаться различным образом. Некоторые пренебрегали собственными бедными собратьями ради богатых и влиятельных внешних (Иак 1:22-2:26); оскорбительные речи между конкурирующими учителями подрывали само служение учителей и духовное устройство общины (Иак 3:1-18); вражда между верующими (Иак 4:1-2) и, в конце концов, против Бога (Иак 4:7-10) имела своим источником отчаяние от неимения материальных благ, которых они так страстно желали (Иак 4:3-6).

Но, быть может, еще более сложным, чем этот классовый конфликт между богатыми и бедными, угрожавший единству общины, был духовный или психологический конфликт, который угрожал отношениям верующих с Богом. Эти испытания могли приводить к сомнению в милости Божьей (Иак 1:5-8) или же к саморазрушительному мнению о том, что на Боге лежит ответственность за дурные события человеческой жизни (Иак 1:13-16). Быть может, беспокойство о собственной безопасности порождало у людей мысль о том, что простое исповедание истинной веры достаточно для оправдания перед Богом (Иак 1:22-27; 2:14-20), что им может быть замещена ригористическая нравственная жизнь, предполагавшая милость к бедным и беззащитным, которых эксплуатировали богатые и влиятельные люди (Иак 2:1-13; 2:21-26). Внутренняя страсть к недостающим благам (Иак 1:2) предаст человека поглощающему желанию лещей ценою потери отношений с Богом (Иак 4:6-12) и близкими (Иак 4:3-5). Духовная неудача происходит из теологического обмана, когда ложный взгляд на мир приводит к неправильным решениям и в конце концов лишает человека участия в новой реальности (Иак 1:17-21; 2:12-13; 3:14-16; 4:11-12).

2.3. Социальная и духовная напряженность. Очень трудно определить с какой-либо точностью место событий, описанных в Иак, и правдоподобно разместить их в римском мире I века, будь то в Палестине или за ее пределами. По этой причине многие продолжают следовать мнению Дебелиуса о том, что этот жанр литературы (паранесис, т.е. наставление, утешение) не позволяет предположить какой-либо исторический контекст, который мог бы помочь определить причину написания и читателей этого сочинения. Быть может, стоит говорить о нравственной культуре, которую данная литература стремилась сформировать своим советом, определяя социорелигиозные границы внутри враждебного окружения (Perdue, Elliot). Возможно, что даже апокалиптические образы, существующие в произведении, играют ту же самую социальную роль – образы, которые предвосхищают новый культурный порядок, обещающий иную, более гостеприимную родину для бедного и не имеющего власти народа (Wall, 1990).

Тем не менее многие продолжают исследовать Иак ради определения его конкретного *Sitz im Leben* – места в жизни. Традиционное мнение помещает автора и его читателей в предвоенной Палестине. Детали, находя-

мые в письме, хорошо соответствуют этой концепции (Davids, 28-34). Конечно, все те, кто понимает *диаспору* буквально, не подпишутся под этим утверждением. Притом, что образы и метафоры природы очень заметно свидетельствуют в пользу палестинского происхождения (Hadidian), некоторые, например С. С. Лоз, не убеждаются этим утверждением, находя в греческой литературе похожие образы, хотя другие, со своей стороны, могут находить источник похожих образов и в Писании.

Если все же видеть в диаспоре метафору духовного или социального положения, указывающего на классовые трения между богатыми и бедными, то это будет хорошим свидетельством в пользу палестинского происхождения (Maynard-Reid). В Палестине, как и во всей Римской империи, сельские земли и богатства были сконцентрированы в руках немногих богатых землевладельцев (Иак 5:1). Торговцы средней руки (Иак 4:13) могли мечтать о том будущем, когда они тоже займут свое место среди землевладельцев и смогут вкушать их роскошной жизни. Ради этой цели торговцы работали вместе с землевладельцами, чтобы вместе контролировать сельскохозяйственный рынок, что делало работников еще более зависимыми от землевладельцев, а положение независимых крестьян еще более тяжелым.

Поскольку для большей простоты контроля над массами Рим установил весьма стратифицированную общественную систему, мобильность между классами была весьма незначительной. Продолжающаяся эксплуатация бедных коалицией купцов и землевладельцев не особенно поддерживалась Римом из-за страха восстания, она все же терпелась ради поддержания хрупкого благосостояния региона. Особенно во время голода (см. Иак 5:17-18; Деян 11:27-30) экономическое давление на собирателей урожая становилось более интенсивным ради укрепления благосостояния и максимизации доходов землевладельцев (Иак 4:4-6). В результате этого некоторые оказывались лишены даже необходимого для поддержания человеческого существования (см. Иак 2:15-16). Таким образом, большинство населения в Палестине было сведено к рабочим гетто, жившим на прожиточном минимуме без всякой надежды на улучшение жизни. Такой исторический детерминизм оставлял место лишь для социальной мести и возможного крестьянского восстания или же для религиозных чувств, глубоко укорененных в «благочестии бедности» и апокалиптической надежде.

В добавок к этому Мартин считает, что письмо было написано для общины бедных людей и их религиозных лидеров, которые страдали от саддукейского правления. Его аргументация соответствует утверждению Иосифа Флавия о том, что Иаков был казнен саддукейским первосвященником Ананисом II на пике напряженности его отношений с иерусалимской церковью. Послание может быть прочитано как иная версия того же эпизода. Эта точка зрения придает смысл не только экономическому конфликту, упомянутому в письме (Иак 5:1-6; 2:6-7), поскольку земельная аристократия была по

преимуществу саддукейской, если вообще религиозной, но и теологическим выпадам, так как саддукеи так же следовали Торе (Иак 1:22-25; 2:8-13) и были исполнены страха перед любым апокалиптическо-мессианским движением, к одному из которых и принадлежали читатели Иак (Иак 2:1; Martin, lxiv-lxv). Впрочем, в отличие от zelotim, чьей апокалиптики саддукеи боялись более всего, Иаков направляет своих читателей в более духовное и ненасильственное русло, так что борьба бедных против богатых осмысливается в качестве духовной брани против материализма (Иак 4:1-5).

3. Литературный анализ Послания Иакова

3.1 Послание Иакова как увещание. Большинство ученых с некоторыми уточнениями соглашаются с важным критическим заключением Дибелиуса, согласно которому Иак — это *paranesis*, или увещание, жанр древней моралистической литературы, для которого характерно собрание разных моралистических высказываний и эссе, связанных общими ключевыми словами и темами, но без определенного литературного ритма, богословского повода и четкой социальной ориентации. Основным наклонением увещания является императив, а главным призывом — вести добродетельную жизнь. Читателям часто напоминали о нравственной истине, которую все должны принимать, и о героических примерах (напр., Иисус, Авраам, Рахав, Иов, Илия), которым все должны подражать.

Если согласиться с тем, что письмо является примером увещательной литературы и предназначалось для самой широкой аудитории, то его конечная форма все же обрамляет четко выверенное свидетельство о Боге, обращенное к верным и предполагающее христианский ответ. После Дибелиуса некоторые комментаторы показали, что между строк в письме формируется определенная риторическая стратегия (напр., Johnson, Watson), которая имеет свою богословскую цель. Л. Т. Джонсон, который склонен подходить к письму как к произведению устного творчества, говорит о тематическом и литературном единстве, которое организовано состязанием двух мировоззрений — «дружбой с миром» и «дружбой с Богом» (1995, 13-15).

3.2 Эпистолярный характер Послания Иакова. Текст можно исследовать также и как пример эпистолярной литературы. Несмотря на то, что в нем опущены многие характерные для эллинистических или Павловых посланий черты, структура Иак все же весьма схожа с другими новозаветными письмами: оно начинается с указания адресата (Иак 1:1), за ним следует тезисное утверждение (Иак 1:2-21), которое проясняет повод написания и основные советы его автора. Приводятся различные утешения и увещания, которые поддерживают христианское благочестие (Иак 5:7-8, 9-11, 12, 13-18), прежде чем объявляется подлинная причина написания (Иак 5:19-20). Основная часть письма заключена между начальным тезисным утверждением и заключительным увещанием (Иак 1:22-5:6). Она состоит из трех развернутых эссе о мудрости быть «быстрым на слышание» (Иак 1:22-2:26), «медленным

на слова» (Иак 3:1-18) и «медленным на гнев» (Иак 4:1-5:6). Таким образом до читателей и пастырей доводится пастырский смысл письма.

Если сравнивать литературную форму основной части Иак с письмами Павла, то она будет отличаться как внешне, так и по сути. Однако ее назначение то же самое: снабдить читателей серьезным объяснением их нынешнего духовного кризиса и предложить им его практическое разрешение, которое будет способствовать их будущему спасению (см. ниже, 4).

3.3. Послание Иакова как сочинение мудрых. Вопрос об источнике остается открытым: откуда берется понимание мудрости, предлагаемое в книге? На мой взгляд, мудрость является центральным понятием текста, из которого осмысливается все остальное. Иаков говорит о мудрости, как о божественном «мире правды», который милостиво вверен избранному народу; и говорит это, чтобы придать смысл их испытаниям и проводить через них, уверяя в будущем достоинстве нового творения (ср. Martin, lxxxii-lxxxiv). Приводились веские аргументы в пользу того, что Иак находится в греко-римской нравственной атмосфере (Laws): добродетель общины мудрых проявляется через личное испытание, во время которого мудрые действия завершаются божественным благословением человека (см. Johnson, 1995, 27-29). Хорошо известное противопоставление исповедания истины и веры, воплощенной в жизнь, может быть не столько ответом на Павлово учение, сколько размышлением о том контрасте между красноречием и нравственным действием, который присутствовал у некоторых греческих моралистов, к примеру у Эпиктета.

Характеристики добродетельной жизни, собранные в известном каталоге Иак 3:17 и усиленные тем ударением, которое ставится в книге на терпении, совершенстве, постоянстве и самоконтроле, являются общими темами для популярных философско-моралистов, в особенности стоиков и киников.

В этой статье мы постараемся рассмотреть те же самые моралистические темы и их топосы в свете еврейской литературы мудрости. Богословские темы Иак являются глубоко библейскими, а греко-римские литературные формы и моральные топосы подчинены библейскому видению автора. Моральные ценности, согласно письму, собираются воедино верой в Бога. Не само по себе нарушение нравственной добродетели является порочным и саморазрушительным. Речь, скорее, идет о теологической этике, так как недостаток мудрости угрожает отношениям верующего человека с Богом и ставит под сомнение благословения в будущем Царстве Божьем на земле. По этой причине Иак куда больше соответствует Писанию, нежели подходит для антологии эллинистической моральной философии.

Конечно, эти два источника — эллинистический и библейский — не являются полностью непохожими друг на друга, будь то по форме или по содержанию. Они оба содержатся в качестве составных частей в еврейской межзаветной литературе, как в книге Сираха или Премудрости Соломона, которые, без сомнения, являются частью той литературы мудрости, которой

наследовал автор Иак. Присутствуют многочисленные параллели с текстами Филона. Так, Иак является вполне традиционной книгой премудрости, куда более еврейской, нежели греко-римской. Весь подтекст письма, от стиха к стиху, является библейским, а не греко-римским: именно этот подход недавно защищал Джонсон в своем комментарии на Иакова.

По этой причине интерпретатор будет, скорее, исследовать отношения между письмом Иакова и его основным подтекстом из Писания, нежели с сочинениями греко-римских моралистов и философов, так как Иаков предлагает свое прочтение библейской премудрости (Иак 1:19; см. ниже, 6). Так, основная комментаторская стратегия Иакова связана с мудростью, а внебиблейские традиции, лежащие за пределами литературы премудрости, проходят таким образом через этот главный фильтр. В таком случае испытания, о которых говорит Иаков, являются духовными, а не частными, а «путь премудрости» обещает эсхатологические благословения (Иак 1:12) тем, кто живет и действует в свете грядущего триумфа Господня (Иак 2:5; 5:7-9).

3.4. Послание Иакова как мидраш. Письмо относится к мидрашистской литературе. Некоторые ученые отмечали известные еврейские мидраши, которые использовал Иаков (напр., Ward, Johnson), немногие идут так далеко как М. Гертнер, который считает, что все письмо является мидрашем на 112 Псалом. Более умеренным является предположение Джонсона, который находит в письме Иакова следы галахического мидраша на 19 главу книги Левит, что выясняет его моралистический характер (Johnson, 1982).

Современная литературоведческая наука использует понятие мидраш как метафору, указывающую на взаимодействие одного литературного текста с другим, более ранним. Таким образом, текст является мидрашистским, если он дает интерпретацию более раннего текста как часть его собственной редакции и системы доказательств для новой аудитории в определенной новой ситуации. Таким образом, главным показателем библейского мидраша является не определенная форма литературы (напр., *галахическая*), обусловленная определенными раввинистическими правилами для комментирования Писания. Основным индикатором является, скорее, интертекстуальность, когда читатель библейского текста узнает цитаты, аллюзии и указания на другой, более ранний библейский текст, который дополняет и объясняет его значение. В моем прочтении интертекстуальности мидраша одни библейские тексты являются отзвуком других библейских текстов, как реплики, которые отсылают нас к иным историям, топосам, лицам и местам ради построения более полного библейского контекста, в котором пытливым интерпретатор может докопаться до богословского значения анализируемого отрывка.

Исходя из такого значения мидраша, в Иак упоминаются и упоминаются слова и идеи из различных частей Писания. К этому добавляется богатый смыс-

ловой подтекст основной идеи — идеи, обрамленной постоянным обогащающим диалогом Иакова с другими библейскими текстами и их авторами. Иногда особый оттенок письму придает то, что опускается в библейских аллюзиях. Так, например, аккуратное указание на Рахав в 2:25 юнansiруется опущением некоторых деталей, которые предполагают знание читателем истории, как она рассказывается во 2 главе Книги Иисуса Навина. В этом контексте Иаков даже не нуждается в упоминании веры Рахав, так как ее гостеприимство описывается в Библии как истинный результат истинной веры. Иаков сначала подчеркивает центральное значение Писания в духовной жизни, а затем апеллирует к нему, обосновывая свои наставления.

Динамика интертекстуального прочтения Иак остается, даже когда экзегет сдвигает широту ссылки до внутритекстуальности книги как таковой. Следуя за мыслью Г. Линдбека, можно сказать, что полное значение письма открывается, когда текст анализируется *внутри* литературного и богословского контекста самого сочинения, когда оно само служит главным инструментом собственной интерпретации. Это предполагает подход к тексту как к автономной величине, у которого есть своя особая «грамматика», придающая смысл его собственному «миру, основанному на тексте» (Lindbeck, 136). В этой внутритекстовой перспективе может быть уяснено значение ключевых слов из их употребления на разных уровнях интерпретации (напр., исследуя авторское употребление слова «совершенный», Иак 1:4, 17, 25; 2:22; 3:2; ср. 2:8; 5:11). Эти слова приобретают новый и расширенный смысл через их повторение. При этом их предшествующее употребление может подсказать исследователю их возможное значение в новом литературном и лингвистическом контексте. Эта черта Иак особенно важна, так как создает определенную литературную связь, которая в ином случае могла бы казаться недостаточной.

Обе упомянутые выше черты литературного искусства Иакова являются также важными особенностями речей в греко-римской культуре, целью которых было убеждение. Они также весьма повлияли на основную часть сочинения (Watson). Повторение ключевых слов и идей в сочинении или речи, например, было характерной чертой античной риторики. Через повторение ключевых слов автор, как и автор Иак, мог представить своим читателям в связанном друг с другом виде различные части своего сочинения. Особо важным в этом контексте является перекликающийся характер повторов, так что предшествующее употребление слова или фразы естественным образом проясняет то, как слушатель или читатель должен понимать тематическую направленность сочинения в целом.

Использование в Иак примеров из пророков также является древней риторической практикой. В случае Иакова ссылки на известных библейских персонажей (Авраам, Рахав, Иов, Илия) не просто служат авторитетными примерами для поддержания основного тезиса — они были теми, кто прошли через духовные

испытания. Они были также прототипами эсхатологической общины — они получили обещанное Богом благословение. Использование этих примеров является больше, чем риторическим, так как каждый из них привлекает внимание к библейской истории, которая дает первичный подтекст, в свою очередь углубляющий те моменты, на которые Иаков делает ударения.

3.5. Литературные источники. Возможность знания и использования автором новозаветных традиций, в особенности представленных в синоптических евангелиях и письмах Петра и Павла, до сих пор остается дискуссионной. При значительном количестве лингвистических и тематических параллелей между Иаковом, большими письмами Павла и Первым Посланием Петра — куда больше, чем то, что большинство современных исследователей решаются признать, — вопрос о литературной зависимости остается нерешенным (см. выше, 1). То же можно сказать и о возможном заимствовании Иаковом речений Иисуса, найденных в Q (Hartin, 1991), а затем у Луки (Davids) и особенно у Матфея (Shepherd). Параллели между Иаковом и Нагорной проповедью, как она зафиксирована у Матфея (и лишь частично у Луки и в Q), действительно весьма серьезны (напр., Mayot, Ixxii-lxxxiv; Shepherd; ср. Hartin, 1993). И все же Д. Д. Денне возражает против досиноптического источника, утверждая, что параллельные высказывания в Иаке предполагают даже более ранний источник и уж по крайней мере они облечены в иную литературную форму и играют иную роль, нежели в Q и синоптических евангелиях. В любом случае Б. Уизерингтон справедливо утверждает, что Иаков выражает менее пророческую и более принятую концепцию, нежели та, которую высказывает Иисус синоптических евангелий (Witherington, 236-47).

4. Канонический подход к Посланию Иакова

Канонический подход к библейской интерпретации заключается в прочтении всего Писания как авторитетного церковного или канонического свидетельства о Боге, которое таким образом является формирующим и нормативным для церковного понимания Бога (Wall, 1995). Толкователь более ясно осознает это богословское значение, размышляя о Писании скорее в его библейском и церковном контексте, нежели в понятиях условий его «изначального» исторического и литературного окружения. Если исторические и литературные реконструкции «изначального» Иака имели известную ценность в определении полного значения данного библейского текста, то полагать, будто историко-критические исследования определяют нормативное значение, было бы ошибочным. Базовая ценность библейского текста — не историческая или литературная, но теологическая. Для экзегета поместить это сочинение в контекст I века и вывести из этого его значение означает ошибиться в истинном авторе и виновнике библейского свидетельства — Боге. Если главным в подходе толкователя является определяющая роль Писания для Церкви, то для его интерпретации и экзегезы основным будет понимание библейских

текстов как источника богословских размышлений и понимания.

Исходя из своего определенного *Sitz im Leben* в Библии, текст Иакова дает особое, дополнительное свидетельство о Боге, так что оно выступает не как единственное выражение Божественного Слова и не как ложный звук, который должен быть исключен из хора голосов, которые вместе являют собой гармонию Слова Божья. В этом смысле христианская вера искажается, если не принимать всерьез свидетельства Иака. Особое значение специфического свидетельства о Боге этой книги может быть лучше понято в соотношении со свидетельством других библейских книг и собраний, в первую очередь потому, что каждая из них понимает Бога своими особыми, пусть и дополняемыми другими текстами, путями и формами. В результате такой «взаимной критики» получается более объективное и четкое понимание веры.

Помимо этой всеохватывающей перспективы изучения Писания, важное значение для исследователя заключено в названии, которое вводит книгу в определенное каноническое собрание, в порядок канонических писаний внутри канона как целого, в конечной литературной форме сочинения, которая лучше всего отражает разнообразие Божественного Слова, в использовании автором своего писания как ключа к тому, как каноническая аудитория должна читать эту книгу Писания, и в истории ее толкования, если книга «стала канонической» и христианские толкователи прибегают к ней вновь и вновь для того, чтобы успокоить сокрушенных и взволновать успокоившихся.

4.1. Название. Названия принадлежат процессу канонизации и в таком качестве являются показателями богословской традиции и практической роли, которая по-прежнему имеет важное значение для формирования веры и свидетельства нынешних читателей Писания. Если кто-то не убежден в том, что Иакова нужно читать как письмо в буквальном смысле слова, то древняя Церковь признала его богодухновенность именно через это слово. Так, надписание *Iak bou Epistol* («Письмо Иакова») добавлено к этому не совсем письму (или, по крайней мере, отличному от того пониманию, что есть письмо, которое было у Павла и его учеников) для того, чтобы ввести его в более широкое собрание писем, которые все имеют то же значение в воспитании веры. Таким образом, функция этого письма как пастырского, написанного для верующих, чье поклонение Богу было под угрозой по причине личных трудностей или богословской неразберихи, — проистекает из стремления наставить и убедить. Именно это побуждает каноническую аудиторию читать Иак как христианское Писание.

Важность утверждения авторства в начале книги имеет не только историческое значение. Скорее, имена, данные в заглавиях и приветствиях, помещают сочинение в определенную богословскую традицию, которая несет важное свидетельство о спасении через Иисуса Христа. Это конкретное заглавие относит сочинение Иакова к определенному литературному жанру для того, чтобы подчеркнуть его практическую роль в

формировании христианской веры. Это также помещает богословское содержание Иакова в определенную богословскую традицию — ту, которая восходит к Иакову Иерусалимскому, брату Иисуса. В свою очередь, имя Иакова в заглавии библейской книги и адресе письма относит этот текст к традиции откровения, основание которой положил Иаков, — то есть к консервативному варианту иудеохристианства.

4.2. Место в каноне. Место Иак внутри новозаветного корпуса напоминает о роли Послания как части библейского канона.

В то время как взаимосвязь между четырьмя новозаветными евангелиями долгое время была предметом научной дискуссии, почти никто не уделил внимания взаимосвязи между двумя собраниями новозаветных писем: как взаимодействуют непавловы послания с Павловыми в формировании нашей богословской позиции (предполагается роль Писания) и как эти соображения помогают осмыслить особую роль Иак в Новом Завете.

В особенности внутри протестантизма внимание было сконцентрировано первым делом на собрании Павловых писем и исследовалось не только значение отдельных писем, но и соотношение между ними. Частичным оправданием этого пристального интереса является Павлово свидетельство о Благой весте, что выражается в самом расположении посланий: корпус паулинистических писем идет перед Соборными. Это Павлово первенство также способствовало уменьшению интереса ко второй, непавловой, коллекции посланий. Например, Иак характерно воспринимался как отражение либо веры Павла, пусть выраженной иными словами, либо веры антипавловой. В любом случае, взаимодополняющий характер соотношения Иак и паулинистических текстов внутри канона серьезно нарушался, равно как и их цельное свидетельство о Благой весте.

Соответственно, можно предположить, что решающая роль второго сборника посланий (непавловых) состоит в усилении нашего понимания первого (паулинистического) через введение механизма сдержек и противовесов, оберегающий от искажения целостность Благой весте (Wall, 1992, 208–71). В свете истории интерпретации толкователь намерен услышать в Иак голос, отличный от того, который он слышал, читая Павла. В конце концов, это не тот же самый голос и не голос противника, но коллеги, чья новая перспектива создает необходимый баланс тому, что уже было прочитано и воспринято у Павла (см. п. 5, ниже).

4.3. Каноническая аудитория. Несмотря на постоянную смену аудитории, библейские письма признают необходимость продолжать адаптировать Весте для каждого нового поколения верующих. Нет гарантии, что современные читатели принадлежат хоть к одному из тех миров, в котором находились первые читатели посланий. Не можем мы надеяться и на полное постижение тех слов, которые изначально написал Иаков. Именно из-за того, что Иак является каноническим текстом, читатели не должны интер-

претировать его значение как принадлежащее одному только далекому прошлому. Не только его центральная идея духовного испытания кажется относящейся к нашему моменту, но многие читатели также находят себя среди богатых и сильных, которые презирают бедных, или же среди бедных, которые просят и получают от Бога помощь против сильных. Иаков иногда обличает верующих, которые заменяют легковесным исповеданием полную преданность Богу или используют ложь для победы над соперником — все это тоже является важными темами для Иакова. Мудрые слова Иакова могут звучать пророчески или остро критически в отношении наших дел, часто вызывая наше покаяние, или же пастырским тоном для тех, кто нуждается в утверждении. Идея такова: книга Иакова нашла свое место в Писании не только благодаря тому, что дает нам достоверные очертания нашего понимания Бога, но и потому, что она проливает свет на наше хождение перед Богом, особенно когда она воспринимается в качестве интегрального вдохновенного целого.

5. Евангелие согласно Иакову

5.1. Портрет Бога. Старое критическое представление о том, что Иак не является богословским произведением, в последние годы становится непопулярным. По крайней мере, большинство исследователей сегодня признают значение богословских образов и тем в деле донесения основного содержания этой книги. Например, «портрет» Бога, который предлагает Иаков, достаточно ясен. Бог является Творцом, Который правит над всем (Иак 1:17) и обещает новый миропорядок (Иак 1:18), который будет всеобъемлющим и совершенным, и не будет иметь недостатка (Иак 1:4). В предвещении грядущего триумфа Бог дает только благие дары общине верных (Иак 1:13–17), в особенности дар мудрости (Иак 1:5–6; 3:17), которая способна «спасти их души» (Иак 1:21; 3:18). Бог также принимает просьбы о мудрости (Иак 1:5; 4:3) и исцелении (Иак 5:13–18). Бог верен обещанию спасения (Иак 2:5; 4:6–10), и в будущем веке Он изменит статус бедных и не имеющих власти верных (Иак 1:9–11; 2:1–5). Поскольку Бог является Спасителем и Судьей всего творения (Иак 2:12–13; 4:11–12, 13–17; 5:1–9), Ему воздается поклонение (Иак 3:9–10; 4:7–10), а Его законы должны быть исполнены (Иак 1:22–27).

5.2. История Божественного спасения. В библейских исследованиях недавно стали подчеркивать повествовательный аспект богословских истин в Писании — и к этому феномену можно применить лаконичное высказывание Сандерса «Бог тоже имеет историю». Практическое значение этого вопрошания двойственно: во-первых, оно снабжает богословов-библеистов определенной схемой для того, чтобы давать ясную и содержательную трактовку богословского повествования в Писании. Во-вторых, основополагающие истории делают более легким личное и непосредственное восприятие библейского повествования изначальной читательской аудиторией и приложение его к своей жизни.

Одно из плодотворных усилий в этом направлении было сделано Р. Хейзом, по мнению которого богословское видение Павла является повествованием в действии. Для Хейза основополагающее богословское убеждение Павла заключено в последовательности из шести событий, начиная с обещания Бога благословить Авраама и завершая вторым пришествием Господа. Между этим находится событие Христа, вершиной которого является мессианские смерть и воскресение Иисуса и их значение для общины верных. Притом, что акцент Павла слышен в НЗ очень четко, повествовательная теология остальных авторов текстов, вошедших в библейский канон, включая Иакова, следует тем же правилам. Как и Хейз, Э. Э. Лемкио выделяет основные составляющие «объединяющей керигмы» в каждом из канонических жанровых единств (евангелия, Деяния Апостолов, Послания, Откровение Иоанна) НЗ.

Зафиксированная в четырех версиях Благая весть окаймляет и снабжает Писание повествовательной субструктурой. Так, история Иисуса становится основанием для исходных предпосылок толкователей в понимании практических советов и богословских утверждений в каждой следующей книге НЗ. Исходя из этой перспективы, Иаков имеет вместе с другими библейскими авторами общую историю Божественного спасения, осуществляемую через посредство Иисуса Христа, которая определяет рамки и составляет материал всей библейской теологии.

Начальным событием истории спасения является

1) избрание Богом народа для спасения. Иаков понимает божественное избрание в терминах социального класса: Бог избирает бедных в качестве наследников обетованного царства (Иак 2:5). Их наследование благословения, впервые обещанного детям Авраама, не обусловлено национальными или этническими рамками, но основывается на их преданности Богу, если они являются «богатыми в вере» (ср. Иак 1:12; 2:5), проявляющейся в делах милосердия (Иак 2:8-26).

2) Бог посылает в мир Совершителя спасения, чтобы освободить народ от последствий их греха. Согласно Иакову, Бог «дает» «слово истины» этим благочестивым беднякам, чтобы помочь им проходить духовные испытания (Иак 1:2-3) и сделать их причастниками будущего порядка вещей (Иак 1:4; 17-18). Содержанием божественного мира является мудрость притч (Иак 1:5), которая требует от общины быть «скорой на слышание, медленной на слова, медленной на гнев» (Иак 1:19; см. п. 6, ниже). Слово мудрости способно спасти общину (Иак 1:21; 3:17-18) от всякого безрассудства (Иак 1:16) и праздности (Иак 1:21), которые приносят смерть (Иак 1:14-15; 3:14-16; 5:19-20).

3) Слово Божье раскрывается в мессианской «вере в Господа Иисуса Христа» (Иак 2:1). Если Павел понимает верность Иисуса в мессианских терминах смерти и воскресения, Иаков понимает верность Иисуса как пример покорной мудрости («слово истины»). В частности, преданность Иисуса Богу подтверждается отношением к любому встречающемуся бедняку, которое Бог требует согласно «царскому» закону (Иак 2:8; ср. 1:27).

4) Божественное слово, уже известное через мудрость Писания и явленное в Иисусе, освещает «путь» Божественного благословения для каждого верующего, который просит об этом Бога (Иак 1:5) и не сомневается в действенности этого (Иак 1:6-8). Потом это слово укореняется (Иак 1:21) и определяет границы избранной общины бедных (Иак 1:27). Членство в этой общине и обещание будущего благословения дается тем, кто соблюдает слово (Иак 1:22-25; ср. 4:13-17), кто учит с ревностью (Иак 3:1-18) и ведет борьбу с теми внутренними страстями, которые мешают его исполнению (Иак 4:1-10; ср. 1:14-15).

5) Предположительно поминаемый в Иак кризис, вызывающий духовное испытание, подпитывается любой борьбой между тем, кто остается верным Богу, и антибожественным миром (Иак 1:2-3; 3:13-16). В нынешней ситуации, когда страдания общины отражают реальный «недостаток» доброго замысла Бога в отношении мира, Иаков утверждает, что слово мудрости утверждает в прохождении через духовные испытания, так что «первые плоды» нового творения могут проявляться даже сейчас в совместной жизни общины (Иак 1:18; 3:17-18). В этом узком смысле свидетельство мудрой общины предвосхищает грядущий век: истинная и испытанная вера народа, живущего нравственно, чье свидетельство о Боге определяется чистотой общественной и личной жизни (Иак 1:27; 2:14-16). В конце концов это общественные работы мудрости, которые требуют милостивого отношения общины к собственным бедным (Иак 1:22-2:26), чистоты речи тех, кто учит словом (Иак 3:1-18), и отвержения материалистических увлечений в среднем классе (Иак 4:1-5:6). Это составляет внутреннее основание эсхатологического народа.

6) Надежда общины концентрируется на завершении истории, на скоро предстоящем пришествии Господа с небес (Иак 5:7-9), которое вводит в историю окончательное благо и совершенный дар с неба. В этот решающий «любой момент» эсхатологическая община будет утверждена и оправдана: Бог будет судить неразумного и благословит мудрого (Иак 2:13; 4:11-12; 5:4-6; 5:7-9; ср. Мф 7:24-27). Иаков и Павел соглашались в отношении конечного события. Оба согласны с тем, что Божественный суд и благословение являются творческими деяниями, которые принесут новый порядок вещей (Иак 1:4; 1:18; 3:18; 5:7-8). Оба согласны с тем, что пришествие Господне неизбежно, так что убеждения христологического монотеизма и требования общественного свидетельства необходимы и с готовностью воплощены. Время покаяния кратко, поскольку время суда уже совсем близко (Иак 5:7-9; 19-20).

6. Аргументация Иакова

6.1. *Тематическое введение (Иак 1:1-21).* Послание было написано общине, чья вера в Бога находилась под угрозой из-за каждодневной борьбы с трудностями (Иак 1:2-4). Это «испытание веры» провоцируется разнообразными внешними и историческими обстоятельствами или «искушениями». Более важно то, что

каждое испытание приводит к теологическому кризису, когда верующий легче обманывается или соблазняется относительно Бога и Его действия в мире (Иак 1:5-8). В горниле богословских размышлений, по большей части внутренних и духовных (Иак 1:13-15), решимость является тем, что на самом деле определяет истинную преданность верующего Богу и то, соответствует ли он грядущему Царству Божью (Иак 1:12). Оставаться верным Богу в настоящем является путем получить обещанное Богом благословение в будущем.

Выбор общины быть *с* или *против* Бога укоренен в чувстве моральной свободы. Какую форму примет эта свобода? С одной стороны, мудрый верующий любит Бога и верит в то, что Бог является всегда любящим Отцом, Который милостиво поддерживает общину верных «словом истины» и что Он проведет верующего через пустыню искушений в обетованную землю вечной жизни (Иак 1:16-18). Предвкушаемый результат принятия этого слова, суть которого заключается в мудрости (Иак 1:19-20), — это возросшая способность оставаться верными Богу в испытаниях этого века, пока Господь не придет с триумфом над грехом и смертью. Верный и мудрый верующий войдет в будущий век, где все недостающее будет изменено и восполнено Творцом, Который один может восполнить материальное (Иак 1:9-11) и духовное существование человечества (Иак 1:21).

С другой стороны, неразумный христианин думает, что Бог неверен обещанию новой жизни и ответствен за кризисы в общине (Иак 1:13-16). Глупый предполагает, что Бог ответствен за трудности человечества и что Он желает чьей-либо смерти. Такая ошибка приводит к отвержению Божественного наставления (ср. Иак 1:21). Такое сомнение рождает духовную капитуляцию перед лицом нынешних трудностей, а эсхатологическим результатом этого нынешнего духовного падения является утрата «венца жизни», который является благословением всем тем, кто выстаивает (Иак 1:12).

6.2. Мудрость «скорых на слышание» (Иак 1:22-26). Здесь в первом отрывке основной части письма мудрость «быстрого слышания» связана с Торой: «слышать» означает «исполнять» Тору (Иак 1:22-25). В более узком смысле слова мудрость «быстрого слышания» означает повиновение законам, изложенным в книге Левит и касающимся милосердного отношения к ближнему (Иак 1:26-27). Эта часть Торы касается мудрого поведения в той ситуации, когда пренебрегают материальными нуждами беднейшей и маргинальной части общины. К этому пренебрежению бедными относится лицемерное отношение на синагогальных собраниях к богатым и сильным людям, не принадлежащим к общине (Иак 2:2-4), а также затевание последними судебных тяжб против членов общины (Иак 2:6-7). В этой ситуации библейский закон требует справедливости, касающейся юбилеев, для того, чтобы ограждать бедных и слабых от притеснений (Иак 2:8-13).

Решение в пользу богатых людей, не входящих в общину, в ущерб бедным общинникам, пусть даже принятое в пользу кратковременного выживания, означает,

что община не прошла «испытания в вере», поскольку Бог избрал себе благочестивых бедных, чтобы им дать благословение (Иак 2:5). К тому же, предпочтения такого рода отражают компромисс с несправедливостью мира сего. Такова природа неудачи в богословском отношении, которая угрожает будущему спасению общины, которое предполагает конкретные дела милосердия в отношении бедных. Иисус признан Богом в качестве «Господа славы» (Иак 2:1), поскольку Он любил бедных и слабых, согласно «царскому закону» (Иак 2:8). Его пример Божественной милости, который следует по тому же пути, что и у праотца Авраама (Иак 2:21-24) и блудницы Рахав (Иак 2:25), начертывает для всех путь мудрости, который ведет в жизнь вечную.

Мудрая община быстра на слышание и на дела, согласно заповедям Торы, зная, что это отражает волю Божью, согласно которой все люди будут либо благословлены, либо осуждены в ходе грядущего триумфа Царства Божья (Иак 2:12-13). Если Тора сконцентрирована на заповеди любви к ближнему, в особенности к тем из ближних, кто относится к разряду «сироты и вдовы, пребывающие в скорби», то в таком случае неразумно поддерживать богатого против бедного, когда следствием этого будет вечное воздаяние. Согласно Торе, вера в Бога сопровождается делами милосердия: истинной религией является религия нравственная, а не ортодоксальное вероисповедание (Иак 2:14-26). Исповедовать преданность Богу без добрых дел — неразумно (Иак 2:20). Такая религия негодна ни для распространения, ни для грядущего века (Иак 2:17, 26).

6.3. Мудрость «медленных на слова» (Иак 3:1-18). Слово Иакова о мудрости «медленных на слова» особенно соответствует образ «пустыни» (Иак 3:11-12), особенно когда духовное странствие сопряжено с разного рода трудностями (Иак 3:3-6), когда руководство «мудрых и разумных» учителей (Иак 3:13) наиболее проблематично и легче всего говорить неприятные или негодные слова. Опасность речи еще более обусловлена сложностью постоянно контролировать сказанное (Иак 3:7-8).

Всякий социальный кризис является также отражением и кризиса в богословском мышлении, то есть кризиса веры в Бога как Творца (Иак 3:9-10). Убийственная речь, оскорбляющая ближнего, которого надо любить (Иак 2:8), ставит под сомнения добрые устремления Творца, создавшего людей по своему образу. Более глубокая логика богословия творения состоит в том, что Бог создал определенные «модели» тварного порядка (Иак 3:11-12). В этом смысле пустые речи не дадут духовных результатов (Иак 3:15-16), в отличие от чистых речей (Иак 3:17-18).

Таким образом, итогом той речи, которая замещает «небесную» мудрость (Иак 3:17) «земной» (Иак 3:15), является «хаос» (Иак 3:16), который противоположен намерениям Бога в отношении восстанавливаемого творения (ср. Быт 1:2). Речи, которые автор характеризует как бесовскую мудрость, разрушают человеческие взаимоотношения и мешают тому духовному окормлению, которое дает общине силы идти через

нынешние искушения к будущему обетованию нового миропорядка. Урожай «чистой и милостивой» речи (Иак 3:17), соответствующий небесной мудрости, является благословением мира для тех «совершенных» учителей (Иак 3:1-2), которые исполняют эту мудрость на деле (Иак 3:18).

6.4. Мудрость «медленных на гнев» (Иак 4:1-5:6). В Иак 4:1-5:6 дается для верующих объяснение того, что значит быть «медленным на гнев». Согласно Иакову, источник раздоров в общине (Иак 4:1) — это внутренняя страсть к недостающим материальным удовольствиям (Иак 4:2-3). Искушение, которое угрожает участию общины в грядущем триумфе Бога, исходит из неспособности радоваться в тех скромных обстоятельствах, не воздевая материальных благ, которые имеют другие (Иак 4:4-5). Страсть к вещам становится испытанием, которое показывает, насколько община доверяет Богу, который противится надмевающимся своей силой и богатством, и дает благодать скромным и бедным (Иак 4:6; ср. 2:5). Мудрая община смиряется перед Богом (Иак 4:7-10), который Один устанавливает критерии суда и спасения (Иак 4:11-12).

Однако, неразумный продолжает потакать своей эгоистической страсти к материальной выгоде, не измеряя это с Божьей волей о человеческом существовании (Иак 4:13-17). В самом деле, те, кто выбирают мамону вместо Бога, выберут его и вместо людей и будут относиться к ближнему с несправедливостью (Иак 5:4) и враждебностью (Иак 5:6). Несчастье обиженных работников содержит в себе страшный залог бедствий богатых в последние дни, когда они, их состояние (Иак 5:1-2) и жизни (Иак 5:4) исчезнут перед лицом гнева Божьего.

6.5. Заключительные увещания (Иак 5:7-20). Иаков завершает свое рассуждение, как и начал — парой объединенных между собой утверждений. Напоминаая значимые ключевые слова и фразы из начальных утверждений, автор из этих же слов составляет *inclusio*, т.е. эпилог, который окаймляет наставления о мудрости, которые находятся в середине текста письма. Более чем ретроспектива пути мудрости, согласно Иакову, это заключение также представляет основополагающую мотивацию тем, кто следует ее совету: пришествие Господа близко (Иак 5:7-9).

Заключительный призыв выдержать в испытании и сохранить веру, проходящий через все письмо, становится более настоятельным в свете убежденности автора в том, что пришествие Господне должно очень скоро произойти. Общине нужно скорее возражать в терпении (Иак 5:7-8), подобно Иову (Иак 5:10-12), а не роптать друг на друга (Иак 5:9), и бодрствовать в молитвах об исцелении (Иак 5:13-16), подобно Илии (Иак 5:17-18), с тем, чтобы увериться в участии в грядущем триумфе Царства Божья.

Заключительные стихи (Иак 5:19-20) составляют призыв к читателям осуществлять миссию среди тех неразумных верующих, которые были обмануты неправдой и удалились от «слова истины», определяющего путь мудрости. Духовное исцеление таких людей

послужит к их спасению в конце, а не к их осуждению века. Быть церковью означает проявлять мудрость во время испытаний, зная, что нынешнее испытание веры определяет условия цхождения и приобщения к жизни грядущего века.

См. также Иудеохристианство.

Библиография. Комментарии: J. B. Adamson, *The Epistle of James* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1954); J. Cantinat, *Les épîtres de s. Jacques et de s. Jude* (SB; Paris: Gabalda, 1973); P. H. Davids, *Commentary on James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); M. Dibelius, *James*, rev. H. Greeven (Herm; Philadelphia: Fortress, 1976); Z. C. Hodges, *The Epistle of James* (Irving, TX: Grace Evangelical Society, 1994); R. Hoppe, *Jakobusbrief* (SKKNT; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989); F. Hort, *The Epistle of St. James* (London: Macmillan, 1909); L. T. Johnson, *The Letter of James* (AB; New York: Doubleday, 1995); S. S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (HNTC; San Francisco: Harper & Row, 1980); R. P. Martin, *James* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); J. Marty, *L'épître de Jacques* (Paris: Felix Alcan, 1935); J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Grand Rapids: Zondervan, 1954); C. L. Mitton, *The Epistle of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966); J. Moffatt, *The Genial Epistles* (MNTC; London: Hodder & Stoughton, 1928); D. Moo, *James* (TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (HTKNT; Freiburg: Herder, 1967); W. E. Oesterley, *The General Epistle of James* (EGT; London: Hodder & Stoughton, 1910); P. Perkins, *First and Second Peter, James and Jude* (IntC; Louisville, KY: John Knox, 1995); B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1964); J. H. Ropes, *The Epistle of St. James* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1916); F. Spitta, *Der Brief des Jakobus untersucht* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896); G. M. Stulac, *James* (IVPNTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993); R. W. Wall, *The Community of the Wise: The Book of James* (NTC; Harrisburg, PA: Trinity Press, 1997). **Исследования:** K. Aland, «Der Herrnbruder Jakobus und der Jakobusbrief», *TLZ* 69 (1944) 97-104; G. Bornkamm, «The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament» in *The Romans Debate*, ed. K. Donfried (Minneapolis: Augsburg, 1977) 17-31; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990); M. Brett, *Biblical Criticism in Crisis?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); F. F. Bruce, *Peter, Stephen, James and John: Studies in Early Non-Pauline Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979); T. B. Cargal, *Restoring the Diaspora. Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James* (SBLDS 144; Atlanta: Scholars Press, 1993); A. Chester and R. P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1994); B. S. Childs, *The New Testament as Canon* (Philadelphia: Fortress, 1985); C. E. B. Granfield, «The Message of James», *SJT* 18 (1965) 182-93, 338-45; D. D. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James* (Chelsea, MI: Bookcrafters, 1989); K. Donfried, ed., *The Romans Debate* (Minneapolis: Augsburg, 1977); J. H. Elliot, «The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication», BTB

23 (1993) 71-81; F. O. Francis, "The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John", *ZNW* 61 (1970) 110-26; M. Gertner, "Midrashic Terms and Techniques in the New Testament: the Epistle of James, a Midrash on a Psalm", *SE3* (=TU88 [1964]) 463; D. E. Gowan, "Wisdom and Endurance in James", *HBT* 15 (1993) 145-53; D. Hadidian, "Palestinian Pictures in the Epistles of James", *ExpT* 63 (1952) 227-28; P. J. Hartin, "Come now, you rich, weep and wail..." (James 5:1-6)", *JTSA* 84 (1993) 57-63; idem, "Call to Be Perfect Through Suffering (James 1:2-4)", unpublished paper presented to the Society of Biblical Literature (Philadelphia, 1995); idem, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47; Sheffield: JSOT, 1991); R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ* (SBLDS 56; Chico, CA: Scholars Press, 1983); M. Hengel, "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik" in *Tradition and Interpretation in the New Testament*, ed. G. F. Hawthorne and O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 248-78; idem, *Property and Riches in the Early Church* (London: SCM, 1974); H. J. Holtzmann, "Die Zeitlage des Jakobusbriefes", *ZWT* 25 (1882) 292-310; R. Hoppe, *Der theohgische Hintergrund des Jakobusbriefes* (FB 28; Würzburg: Katholisches Bibelwerk, 1977); J. Jeremias, "Paul and James", *ExpT* 66 (1954-55) 368-71; L. T. Johnson, "Friendship with the World/Friendship with God: A Study of Discipleship in James" in *Discipleship in the New Testament*, ed. F. F. Segovia (Philadelphia: Fortress, 1985) 166-83; idem, "The Mirror of Remembrance (James 1:22-25)", *CBQ* 50 (1988) 632-45; idem, "The Social World of James" in *The Social World of the First Christians*, ed. L. M. White and O. L. Yarborough (Minneapolis: Fortress, 1995) 178-97; idem, "The Use of Leviticus 19 in the Letter of James", *JBL* 101 (1982) 391-401; W. G. Johnsson, "The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews", *JBL* 97 (1978) 239-51; H. C. Kee, *Who Are the People of God?* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995); J. A. Kirk, "The Meaning of Wisdom in James", *NTS* 16 (1969) 24-38; G. Kittel, "Der Jakobusbrief und die apostolischen Vater", *ZAW* 43 (1950) 54-112; W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (rev. ed.; Nashville: Abingdon, 1975); E. E. Lemcio, "The Unifying Kerygma of the New Testament", *JSNT* 33 (1988) 3-17; J. G. Lodge, "James and Paul at Cross Purposes: James 2,22", *Bib* 62 (1981) 195-213; B. J. Malina, "Wealth and Poverty in the New Testament", *7w* 41 (1987) 354-67; P. U. Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987); A. Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (BZNW 10; Giessen: Töppelman, 1930); J. A. Overman, "The Diaspora in the Modern Study of Ancient Judaism" in *Diaspora Jews and Judaism*, ed. J. A. Overman and R. S. MacLennan (SFSHJ 41; Atlanta: Scholars Press, 1992) 63-78; T. C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology* (JSNTSup 121; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); L. Perdue, "Paraenesis and the Epistle of James", *ZNW* 72 (1981) 241-56; J. M. Reese, "The Exegete as Sage: Hearing the Message of James", *BTB* 12 (1982) 82-85; J. A. Sanders, *God Has a Story Too* (Philadelphia: Fortress, 1979); J. Schneider, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* (NTD 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961); A. M. Shepherd, "The Epistle of James and the Gospel of Matthew", *JBL* 75 (1956) 40-51; K. Syreeni, "James and the Pauline

Legacy", unpublished paper presented to the Society of Biblical Literature (Chicago, 1994); R. E. van Voorst, *The Ascents of James: History and Theology of a Jewish-Christian Community* (SBLDS 112; Atlanta: Scholars Press, 1989); R. W. Wall, *Colossians Philemon* (IVPNTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993); idem, "James as Apocalyptic Paraenesis", *RQ* 32 (1990) 11-22; idem, "Reading the New Testament in Canonical Context" in *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. J. B. Green (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 370-93; idem, *Revelation* (NIBC; Peabody, MA: Hendrickson, 1991); idem, "Successors to 'the Twelve' According to Acts 12:1-17", *CBQ* 53 (1991) 628-43; R. W. Wall and E. E. Lemcio, *The New Testament as Canon: A Reader in Canonical Criticism* (JSNTSup 76; Sheffield: JSOT, 1992); R. B. Ward, "The Works of Abraham: James 2:14-26", *HTR* 61 (1968) 283-90; idem, "Partiality in the Assembly: James 2:2-4", *HTR* 62 (1969) 87-97; D. F. Watson, "James 2 in Light of Greco-Roman Schemes of I Argumentation", *NTS* 39 (1993) 94-121; idem, "The Rhetoric of James 3:1-12 and a Classical Pattern of Argumentation", *NouT* 35 (1993) 487-64; B. Witherington, *Jesus the Sage* (Minneapolis: Fortress, 1994); W. Wuellner, "Der Jakobusbrief in Licht der Rhetorik und Textpragmatik", *LB* 43 (1978) 5-65.

R. W. Wall

ИЗРАИЛЬ

Павел открыто признает, что является израильтянином, любит своих соплеменников и желает, чтобы они обрели спасение. И хотя они не приняли евангельскую весть, Апостол не считает, что Бог навсегда оставил их. Павел рассматривает их как посетителей духовного наследия, которое отныне даровано и язычникам. Он никоим образом не утверждает, что язычники заняли в Божьем замысле место Израиля или что Израиль больше не играет в этом замысле никакой роли. Напротив, в понимании Павла, Божий дар Израилю непреложен, а самому Израилю отведена в божественном плане спасения незаменимая роль.

1. Введение.
2. Определения и терминология.
3. Распространение завета с Израилем на язычников.
4. Израиль – творение Божьего Слова.
5. Ошибка Израиля.
6. Двойственное положение Израиля: возлюбленный и противник Евангелия.
7. Решение Павла: восстановление Израиля посредством миссии к язычникам.
8. Современный взгляд на Израиль.

1. Введение

В Ветхом Завете слово *Израиль* является общепринятым названием как народа завета, так и обетованной земли. У Павла это слово не просто обозначает тех, кто считает себя прямыми потомками Авраама, но

указывает на них как на народ завета, заключенного Богом с Авраамом. Даже говоря об Израиле, отвергшем Благою весть, он продолжает употреблять данное слово, поскольку рассматривает этот народ как религиозную общность, как народ Бога в человеческой истории. В Рим 2:17, 29-29 и 3:29 Павел говорит об «Иудее», но в Рим 9-11 он явно предпочитает «Израиль» и «израильтяне». Складывается впечатление, что Павел прибегает к слову «иудей», когда хочет подчеркнуть этническую принадлежность. Когда же он начинает рассуждать о духовном наследии, адекватным обозначением данного народа как религиозной общности для Павла могут служить только слова «Израиль» и «израильтяне».

2. Определения и терминология

2.1. Израиль Божий – новый Израиль. Из всех писем Павла больше всего об Израиле говорится в Гал 6:16, Рим 9-11 и, в меньшей степени, во 2 Кор 3:7, 13. Израиль упоминается и в 1 Кор 10:18, но здесь Павел лишь предостерегает христиан об опасности самонадеянности. Во 2 Кор 3 противопоставляются старый миропорядок и новый – отличающиеся, по сути, степенями славы – с целью показать, насколько новый превосходит старого. Далее, во 2 Кор 11:22, в ответ своим оппонентам Павел утверждает, что он сам израильтянин. Таким образом, наиболее важным для нашей темы текстом оказывается Рим 9-11, на который мы и обратим особое внимание. Однако прежде исследуем Гал 6:16 («Израиль Божий»), являющийся, по мнению некоторых толкователей, первым упоминанием церкви как «нового Израиля».

В заключении Послания к Галатам Павел приводит благословение. В Гал 6:15 он утверждает, что во Христе «ничего не значит ни обрезание, ни не обрезание, а новое творение». На основании этого Апостол отказывается признать состоятельными требования всех тех, кто пытался принудить обращенных им в Галатию к обрезанию. Это послужило главной причиной для написания данного письма. Павел завершает его словами: «тем, которые поступают по сему правилу, мир им и благодать, Израилю Божию» (RSV). Данный перевод предполагает, что словосочетание «Израиль Божий» лишь дополняет сказанное Павлом выше, и само благословение распространяется на всех, для кого, как и для него самого, обрезание несущественно. Это могло бы означать, что уже на том, раннем этапе новозаветной эпохи Павел называет христианскую церковь «Израилем Божиим», противопоставляя ее народу Бога в истории. Однако по нескольким причинам точность данного перевода маловероятна.

Во-первых, в ИСП опускается союз *kai* («и»), имеющий место в греческом оригинале. В NSRV эта ошибка исправлена, и Гал 6:15 теперь звучит следующим образом: «тем, которые поступают по сему правилу, мир им и благодать, и Израилю Божию». Исправленное издание Новой Английской Библии (NEB), к сожалению, дает тот же вариант, что и RSV. Если Павел действительно желал приравнять верующих из язычников к «Израилю Божию», представляется странным то, что данное словосочетание впервые встречается лишь в завершении

письма. И даже если согласиться с предположением, что между верующими и Божиим Израилем ставится знак равенства, полагаться на единственный, сомнительный перевод было бы в какой-то степени недостаточным. Дело в том, что, кроме данного места Писания, вплоть до 160 г. н.э. не существовало иных свидетельств *полного* отождествления церкви с «Израилем Божиим» или «новым Израилем». Вне контекста данный единичный случай объяснить сложно. Почему же на протяжении еще нескольких столетий никому не удавалось использовать данный стих в качестве ссылки на «новый Израиль» в значении церкви?

Более точным представляется перевод П. Ричардсона: «Тем, которые поступают по этому правилу, мир им и милость Его верному народу, Израилю» (Richardson, 84), а также НМП (NIV): «Тем, которые поступают по этому правилу, мир им и милость, и всему Израилю Божию».

Из этого краткого исследования ссылок на Израиль в письмах Павла становится очевидным следующее: до Рим 9-11 не существовало явных или точных доказательств того, что Церковь и есть «новый Израиль», равно как и доказательств теории замещения «ветхого Израиля» новым. Имя «Израиль Божий» присвоить себе вправе лишь исторический Израиль.

2.2. Некий «Израиль» в Израиле? Определенность с названием «Израиль» и признание его наследия все же никак не означает, что Павлу не совсем понятен факт постоянного отвержения большинством израильтян его проповеди. Особенность восприятия Павлом Израиля заключалась в том, что благодаря своим отцам Израиль является возлюбленным – законным наследником обетований – и в то же время противится Евангелию. Для удовлетворительного объяснения настоящего положения дел Павлу пришлось внимательно изучить историю Израиля в Ветхом Завете. В результате он заключил, что некоторым иудеям мысль о том, будто не все потомки Авраама суть его истинные сыны в плане обладания той же верой, каковая была у их отца Авраама, показалась бы вызывающей, даже богохульной.

Тезис Павла, крайне неверно истолкованный и приведший к неуравновешенному пониманию отношений иудеев с язычниками в Евангелиях, по его предположению, вовсе не собственное поповедение. Бог всегда сохранял за собой исключительное право избирать из среды Израиля тех, кто исполнит Его замыслы. Что признает каждый иудей, сыном Авраама был и Измаил, однако ни один иудей не поверит в то, что потомки Измаила, арабы, состоят в завете с Богом. В Ветхом Завете дети по вере считались по линии Исаака (Рим 9:7), ведь рождение Исаака не было чем-то естественным, но произошло в результате исполнения Божьего обещания, воспринятого Авраамом верою (Рим 4:18-22). Так Павел настойчиво утверждает, что раз Библия повествует о некоторых потомках Авраама, не ставших детьми обетования, то у его современников не должно возникнуть сложностей с пониманием, что «не все, которые от семени Авраама, суть Израиль».

На первый взгляд складывается впечатление, будто Павел повинен в формулировке нового, удобного ему

определения Израиля. Вопрос связан с определением «Израиль Божий».

В Рим 2:28-29 Павлом сделано заявление: «...не тот Иудей, кто таков по наружности...», и далее в Рим 9:6: «...ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля». Из этого, возможно, следует, что понятия «настоящий Израиль», «истинный Израиль» или «внутренний Израиль» являются логической необходимостью для выражения мысли Павла. Истинный Израиль есть «от Израиля» биологически, но не во времени и пространстве, не исторически. (В этой связи следует заметить, что введение понятия «истинного Израиля» требует введения и некоего нейтрального термина, т.е. «исторический Израиль». В противном случае станет неизбежным отождествление Израиля с неверующим или ложным Израилем, каковой является образом непокорности.)

Сам Павел постоянно использует, по сути, изменчивое понятие Израиля. Это, несомненно, берет свое начало в древней семитской концепции солидарности, сложной для восприятия в рамках современного индивидуализма ввиду крайней отстраненности этой концепции от современной (западной) религиозной мысли.

Следует различать мысль Павла в Послании к Римлянам и ранее описанное исследование Послания к Галатам. В Послании к Галатам Павел выделяет две противоположные группы: «Израиль по плоти» и «Израиль по духу» (Гал 4:29). Ближайшее по значению параллельное место в Послании к Римлянам — Рим 4:14-16, где используются словосочетания *hoi ek nomou* («утверждающиеся на законе») и *hoi ek pisteos* («по вере»). Однако в данной главе доводы строятся не по принципу «вариант А или Б», но «не только А, но и Б», т.е. аргумент скорее включающий, чем исключающий. По убеждению Павла, с пришествием веры (во Христа) в понятие народа Божьего могут быть включены не только исполняющие Закон, иудеи, но также и живущие по вере, язычники. Можно было бы оспорить, что в Рим 9-11 Павел вначале лишает понятие «Израиля» полной тождественности со всеми потомками Авраама, а далее, ослабив эту связь, причисляет язычников к числу «эсхатологического Израиля».

Однако в рассуждениях о том, что Павел говорил, а что — нет, необходима осторожность. Он действительно доказывает, что не все потомки Израиля суть Израиль. Далее рассуждения переходят к Рим 9:22 и несколькими последующим стихам, из чего заключается, что и язычникам есть место в числе народа Божьего. И все же при всем обилии аргументов в защиту прав верующих Павел ни разу не упомянул факта окончательного замещения Израиля язычниками. В заключение Апостол утверждает, что дети Божьи (*tekna tou theou*) суть не просто дети по плоти (*tekna tes sarkos*), но и дети по обетованию (*tekna tes epangelias*, Рим 9:8).

Павел также не приравнивает христианскую общину «духовному Израилю», «Израилю *kata pneuma*», а иудеев — «плотскому Израилю», «Израилю *kata sarka*» (срав. Гал. 4:29). Его размышления на эту тему гораздо более сложные.

Сложность в обращении с такими понятиями, как *истинный Израиль*, *духовный Израиль* или даже *эсхатологический Израиль*, заключается в том, что все их можно применять неверно, предполагая, будто Церковь — единственно истинный Израиль, а «исторический Израиль», полностью утратив свое наследие, стал ничем не лучше языческих народов. Вполне очевидно, что, несмотря на указанное Павлом коренное отличие в среде Израиля и, как следствие, деление народа Божьего в истории на несколько групп, Апостол до конца отстаивал свое мнение: часть исторического Израиля есть и часть эсхатологического Израиля.

3. Распространение завета с Израилем на язычников

Бесспорно, Павел мог предвидеть появление эсхатологического Израиля, в который не входил никто из Израиля исторического. Суждения Павла гораздо более точные и исторически направленные, чем представляет их более поздняя языческо-христианская традиция.

Более того, необходимо принять во внимание и определенные юридические и богословские факторы. При завещании наследства отстранить наследника законным путем, не нарушив при этом условий завещания, невозможно. Язычники стали чрезмерно, однако безосновательно, рассчитывать на получение наследства Израиля, не обладая при этом законным правом на него. Богословский же фактор касается нашего представления о верности Бога. Если Бог остается верным своему завету, то каким же образом Израиль оказался полностью отвержен? Если по какой-то причине обетования, данные Израилю, были переданы иным народам, значит, Израиль не исполнил свою часть завета, а сам Бог не реализовал свои замыслы касательно Израиля (Рим 9:6). Отсюда Павел и счел необходимым заявить, что Бог свободен (а значит, и не связан отношениями с Израилем), но в то же время сохраняет верность Израилю в части осуществления своих замыслов посредством этого народа, будь то при их содействии или непокорности.

4. Израиль — творение Божьего Слова

В своих рассуждениях об Израиле в Рим 9-11 Павел особым образом отмечает и силу Бога, и Его свободу творить. Призывом Бог произвел себе народ, а словом осуществляет Свои замыслы. По этой только причине Израиль — Божий народ. Им образованный (и не единожды). Однако это не означает, что Бог применяет Свою силу, как Ему заблагорассудится. Он действительно способен произвести Себе детей из камней, но, по утверждению Павла в Рим 9:1-22, выбрал не камни, и даже не язычников, а народ из среды Израиля.

Горшечник имеет полную свободу действий: он властен вылепить любой сосуд, для низкого или почетного употребления, и сосуд этот не вправе усомниться в достоинстве своей судьбы. И все же нельзя забывать о том, что Бог, небесный горшечник, в качестве глины использовал *евреев*. Следовательно, еврей — это не *eo ipso*, «семя» (*sperma*) или «Божье дитя» (*teknon theou*), но становится таковым лишь по призванию (*kalein*) и

признанию (*logizesthai*) Богом (Рим 9:7-8). И этот народ, пребывающий в завете со своим творцом исторически, занимает уникальное положение. Лишь с приходом Христа и благодаря Ему язычники вошли в число Божьего народа посредством распространения на них завета с Израилем. Преимущественное право Израиля и его первенство требуют того, чтобы до язычников Евангелие дошло сугубо в иудейском предании. Так, в Божьем замысле Израилю отведена решающая роль, и если язычникам и суждено стать орудием осуществления Божьих намерений, они обязаны смириться с посвящением Бога, прежде всего, Израилю и со всем, что это посвящение подразумевает (признание этого важного факта содержится в Еф 2:11-22).

Вплоть до рождения Христа Бог заново производил Израиль словом обетования, руководствуясь своим благодатным замыслом. С распространением обетований на язычников сделалось возможным и появление «нового» или «воссозданного Израиля». Следовательно, результатом творения Божьего слова стали как Израиль, так и Церковь. С этой точки зрения, между ними нет существенных различий. И тем не менее, с исторической и богословской точек зрения, Павел подчеркивает, как важно язычникам осознавать первенство Израиля, и предостерегает их об опасности самодовольства. Им не следует забывать, что Бог верен прежде всего Израилю.

5. Ошибка Израиля

Неспособность части Израиля войти в Божий удел Павел приписывает как Божьему предопределению (см. также Избрание), так и неверию Израиля (Рим 9:6-29). По мнению Павла, эти причины друг другу не противоречат и друг друга не исключают. Вина Израиля в том, что многие израильтяне, современники Павла, не уверовали в Иисуса Христа. Он стал для них камнем преткновения (Рим 9:30-10:4). Причиной неспособности принять Христа исторически считалась «собственная праведность иудеев». Предложение «...они...усиливались поставить собственную праведность» (Рим 10:3) означает, что, по убеждению иудеев, праведности можно достичь *собственными* усилиями, т.е. делами. Следовательно, приложившие эти усилия полагали, что достигли своей цели и в результате стали самоправедными. У них была ревность, но ошибочная, не по рассуждению (Рим 10:2).

С целью изменить данное общепринятое мнение об ошибке Израиля много написано, в частности, Э. П. Сандерсом. По его мнению, ревность как таковая вполне даже допустима: Иудеи заблуждались, не *ища* праведности, но, определив *саму праведность* как «собственную», в смысле, присущую еврейскому народу и имеющую место в раннем миропорядке Бога — том, что был до появления веры (в Иисуса Христа). Ошибочность такой праведности — в ее исключительности, а «появление веры» означает, что Божье спасение дается всякому верующему, будь то иудею или язычнику. Между ними более нет различия (Рим 10:12). Следовательно, благовестие Павла представилось оскорблением многим

иудеям, так и не сумевшим понять и/или признать начало новой эпохи в Иисусе Христе. Служение и проповедь Павла, по их мнению, нависли неумолимой угрозой над будущим и благополучием Израиля, в результате чего они ожесточенно противостояли Апостолу. Павел же расценивал это иначе: пришествие Христа стало для него подтверждением (греч. *bebaitan*, Рим. 4:16) непреложности обетований, данных Аврааму, и признаком распространения завета на уверовавших язычников и израильтян. Для него Израиль вовсе не «отвержен», но лишь временно ожесточен самим Богом, пока в Его Царство не войдет полное число язычников.

6. Двойственное положение Израиля: возлюбленный и противник Евангелия

Как было отмечено ранее, Павел не имел точного понятия Израиля, т.к. этот народ представлял для него одно целое и заслуги или проступки отдельных его представителей не имели значения. Его взгляд на Израиль был одновременно историчным и обобщенным (в отличие от некоторых современных точек зрения — богословско-символических и индивидуалистских). Однако в силу историчности подхода Павла и рассмотрения фактического, эмпирического Израиля у него и возникает сложность с определением. Израиль воспротивился Благой вести. Некоторые из иудеев лично противостояли Павлу и его проповеди. И все же как народ евреи остаются наследниками обетований, данных Аврааму и утвержденных пришествием Христа.

Павел не избегает решения этой дилеммы при всей ее сложности. Двойственное положение Израиля заключается в том, что он противится благовестию, но при этом, благодаря патриархам, остается возлюбленным народом.

Решения сложившейся проблемы предлагались самые разные. Общепринятым является следующее. У Бога существует два разных завета: первый, основанный на исполнении Закона, распространяется на иудеев, второй, основанный на одной лишь вере, — на язычников. Павел же предлагает иное решение. Он не умаляет значения этой проблемы, утверждая, будто все евреи спасутся без Христа, но и не предсказывает заключение иного завета, обеспечивающего им окончательное спасение.

7. Решение Павла: восстановление Израиля посредством миссии язычникам

Ближе к завершению своего служения Павел вплотную столкнулся с тем, что готовыми принять Христа оказались язычники, но не иудеи. Вероятно, некоторые из иудеев все еще неуклонно держались традиционного подхода («во-первых, иудею, потом и язычнику») и в отношении к благовестию. Т.е. язычникам Благой вестью проповедовать дозвоительно лишь после того, как ее полностью воспримет Израиль. Павлу, возможно, пришлось испытать действие этого принципа на себе, когда он услышал проповедь о Христе от верующих из греков. Но после озарения на дороге в Дамаск он и сам был вынужден пересмотреть свое поручение в свете новых переживаний. Эмпирические свидетельства

проявления Духа среди язычников привели Павла к заключению, что порядок спасению изменился. Принцип «во-первых, иудею...» теперь означает, что, несмотря на утвержденное Евангелием непоколебимое положение Израиля, порядок присоединения иудеев и язычников к новому сообществу верующих в действительности стал обратным.

В рамках новой действительности язычники предшествуют иудеям, и с точки зрения *фактического хода истории* Павел формирует богословскую основу окончательного спасения Израиля: Израиль спасется после язычников (Рим 11:12). Как вначале неприязнь иудеев к Евангелию стала причиной благоговения язычникам, так и ныне принятие Благой вести язычниками побудит прислушаться к ней и самих иудеев. К подобному выводу Павел пришел, изучив библейские, богословские и эмпирические свидетельства. Эмпирика обращения в веру язычников и неверия иудеев очевидна даже обывателю.

Богословские свидетельства Павел вывел из убежденности в Божьей верности. Апостол убедился в том, что пришествие Христа явило верность (полноту веры. — *Прим. пер.*) самого Бога и оправдание тех, кто имеет веру (в Иисуса, Рим 3:26). В этой связи часто употреблялся богословский аспект понятия «праведного остатка». В обеспечение окончательного исполнения своих замыслов Бог всегда оставлял остаток верных. Этот остаток считался предзнаменованием либо суда, либо милости, а возможно, и того, и другого. На эту тему и размышляет Павел в Рим 9:22-29 и 11:2-6. В RSV Библии Рим 9:27 (цитата из Книги Пророка Исаии) дается так: «...хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, только остаток спасется». И хотя можно было бы оспорить уместность наречия «только», в английском переводе Библии все же встречается тема остатка в качестве напоминания о Божьем суде над Израилем. В Рим 11:2-6 Павел, без сомнения, рассматривает остаток как предвестие надежды — *милости*, а не *суда* (хотя идея суда уже и так предполагается). Он вновь приводит пример из ВЗ: Илия ошибочно полагал, что из всего верного Богу народа остался только он один, однако Бог напомнил ему об остальных семи тысячах верных, которые не преклонились пред Ваалом. Павел заключает: «Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим 11:5). Для Павла этот верный остаток, уверовавшие иудеи, подобно первым плодам грядущей жатвы, предвещал *надежду*. Поэтому было бы уместным перевести Рим 11:5 так: «Так и в нынешнее время... уже сохранился остаток». Появление среди иудеев некоторых уверовавших послужило для Павла предзнаменованием спасения *всего* Израиля.

То, как этому спасению надлежало осуществиться, побудило Павла исследовать ВЗ в свете личного переживания. Вполне вероятно то, что в апостольское поручение Павла входило видение восстановленного Израиля. Образ, представленный в Ис 49:1, а именно — призванного Богом от чрева, встречается и в Гал 1:15 (*срав.* Деян 13:47). Призыв раба Божьего, о котором по-

вестуется в данном стихе, объединяет два аспекта его всемирного служения — способствовать восстановлению Израиля и призвать к свету язычников. Таким образом, считать, что Павел стал апостолом язычников и при этом не оказал на Израиль никакого воздействия, — неверно. Гораздо уместнее будет рассматривать Павла как апостола язычников *ради Израиля*, чтобы имела место важная связь между его миссией к язычникам и восстановлением Израиля.

Место Писания, использованное Павлом в качестве руководства к обращению непокорного Израиля к Богу, находится в Втор 32. При цитировании из Втор 32:21: «...Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их» — Апостол хотел подчеркнуть, что «не народом», «народом бессмысленным» были язычники. В данном стихе он увидел идею, которую и развил впоследствии: Израиль примет истину, как принимал ее сам Павел, опосредованно, т.е. возревновав о его успехе в служении язычникам.

Убедительным представляется замечание, сделанное Хейзом в связи с использованием Павлом Втор 32: «Здесь Павел встретился не только с пророчеством о маловерии Израиля и его восстановлении, но и с зародившимся у Бога намерением «возбудить в нем ревность», восприняв язычников (Втор 32:43)». Хейз продолжает: «Вряд ли было совпадением то, что Павел процитировал оба этих стиха столь явно (Рим 10:19, 15:10)». И, завершая свою мысль, пишет: «Втор 32 — это краткое изложение Послания к Римлянам» (Haas, 164). Могло оказаться, что Павел, столкнувшись с жестокосердием большей части своих соплеменников, прочел в Втор 32 нечто, верно относящееся к будущей надежде, хотя в настоящем Израиль ожидал суд. Несмотря на определенную склонность некоторых богословов считать, будто в Рим 9-11 подчеркивается идея *либо* суда над Израилем, *либо* к нему милости, ясно то, что, в соответствии с Деятельностной традицией, в упомянутом отрывке есть и то, и другое: «Итак видишь благость и строгость Божию...» (Рим 11:22). Строгость же эта проявлена ради Его наивысшего сострадания, и в заключении Рим 11 уместно именно слово не об *отвержении*, а *восстановлении* «всего Израиля» (Рим 11:25).

Вопреки ожесточению Израиля при жизни Павла миссия по спасению язычников как исторический процесс не завершится, пока их число не станет полным, т.е., вероятно, пока благовестие не донесется до краев земли. Обращение языческих народов (Ис 2:2-5) наступит не после, а перед восстановлением Израиля: не язычники спасаются потому, что видят славу Израиля, а Израиль возвращается к Богу потому, что созерцает славу Христа в спасении язычников. Первым на эту последовательность, возможно, указал Павел, но, по словам Иффиуса, эту идею он почерпнул из некоторых ветхозаветных текстов, в которых об этом уже упоминалось.

В исследованиях Павла переплетаются несколько мыслей: «Приидет от Сиона Избавитель и отвратит нечестие от Иакова»; весь Израиль — в значении общности народа, а не обязательно каждого конкретного

израильтянина — спасется, сразу после чего произойдет воскресение мертвых.

Так осуществится полное избавление и отпущение за Израиль, о коих говорится в Втор 32:36-42, а также, что значимо для Павла, с Израилем возрадуются и язычники (Втор 32:43). Важнее же всего то, при восстановлении Израиля утверждается прежде всего не Израиль, а верность и великодушие Бога.

Из вышесказанного следует, что миссию Павла невозможно рассматривать отдельно от восстановления Израиля. Для Апостола служение язычникам является одновременно *катализатором* спасения остатка Израиля в настоящем и *главным предестиником* спасения всего Израиля в будущем, причем последнее произойдет лишь тогда, когда «войдет полное число язычников» (Рим 11:25-26).

Итак, вопреки ранним преданиям, Божье спасение обретут как Израиль, так и язычники. Более того, вопреки нынешней и будущей разобщенности Церкви с Израилем, в конечном итоге, совершенно «разных путей развития» событий быть просто не может, ведь в тайне вечного Божьего замысла их судьбы переплетаются. Таким образом, Израилю не увидеть своего восстановления, пока не наступит «полнота язычников», а язычникам не участвовать в воскресении мертвых, пока не произойдет восстановление Израиля.

8. Современный взгляд на Израиль

Павел воспринимает Израиль сугубо в свете эсхатологии. Современные христиане зачастую не разделяют подобной точки зрения. Им нужно знать абсолютно точно (взгляд, скорее, с позиции осуществившейся эсхатологии), каково положение нынешнего Израиля по отношению к Божьему царству. Павел не меньше других понимал, что между ним и его необращенными соплеменниками существуют разногласия, но все же судил о них с позиции высшего Божьего замысла. С этой точки зрения Бог не оставил их, но они все еще остаются *потенциальными* членами вечного Божьего царства (как, впрочем, и все остальные). Продолжающееся существование еврейского народа не следует воспринимать как одно лишь следствие их отказа принять слово о Христе, т.е. как следствие их непокорности. Не являются они и неким живым наглядным пособием для христиан, чтобы те избегали «слепой религиозности», каковому евреям уподобили некоторые приверженцы крайностей. Нельзя заявлять, будто все в этом мире происходит при непосредственном участии Бога, но вместе с тем было бы наивно полагать, что сосуществование евреев, Божьего народа в истории, и христиан является исторической случайностью.

См. также Завет и Новый Завет; Израиль, восстановление; Римлянам, Послание к; Эсхатология.

Библиография. J. C. Beker, «The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans», in *The Romans Debate*, ed. K. P. Donfried (rev. ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991); R. Bring, «Paul and the Old Testament: A Study of the Ideas of Election, Faith and Law

in Paul with Special Reference to Rom ix:30-x:21», *Studia Theologica* XXV (1971) 21-60; P. M. van Buren, «The Church and Israel: Romans 9-II», *The Princeton Seminary Bulletin*, Supplementary Issue 1, *The Church and Israel: Romans 9-11* (1990) 5-18; W. S. Campbell, *Paul's Gospel in an Intercultural Context* (Frankfurt: Peter Lang, 1992); R. E. Clements, «A Remnant Chosen by Grace, (Rom 11:5)», in *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris, (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 106-21; C. E. B. Cranfield, *Romans (ICC)* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1979); idem, «The Significance of *dia pantos* in Romans xi:10», *Studia Evangelica* 2, *Texte und Untersuchungen* 87 (1964) 547-50; N. A. Dahl, «The Future of Israel», in *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977) 137-58; W. D. Davies, «Paul and the People of Israel» and «Paul and the Gentiles: A Suggestion Concerning Romans 11:13-24», in *Pauline and Jewish Studies* (Philadelphia: Fortress, 1984) 123-63; E. Dinkler, «The Historical and Eschatological Israel in Rom ix-xi: A Contribution to the Problem of Predestination and Individual Responsibility», *JR* (1956) 109-27; K. P. Donfried, ed. *The Romans Debate* (rev. ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991); J. D. G. Dunn, *Romans* (WBC 38b; Dallas: Word, 1988); L. Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia, 1987); M. A. Getty, «Paul on the Covenants and the Future of Israel», *BTB* 17 (1987) 92-99; K. Haacker, «Der Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas», *NTS* 31 (1985) 437-451; idem, «Der Römerbrief als Friedensmemorandum», *NTS* 36 (1989) 25-41; S. J. Hafemann, «The Salvation of Israel in Romans 11:25-32: A Response to Krister Stendahl», *Ex Auditu* 4 (1989) 38-58; R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University, 1989); M. Hengel, *The Pre-Christian Paul* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); O. Hofius, «All Israel Will Be Saved: Divine Salvation and Israel's Deliverance in Romans 9-11», *The Princeton Seminary Bulletin*, Supplementary Issue 1 (1990) 19-39; idem, «Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11», *ZThK* 83 (1986) 297-324; D. G. Johnson, «The Structure and Meaning of Romans II», *CBQ* 46 (1984) 91-103; E. Käsemann, «Paul and Israel», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress 1969) 183-87; R. D. Kaylor, *Paul's Covenant Community: Jew and Gentile in Romans* (Atlanta: John Knox, 1988); S. Kirn, *The Origin of Paul's Gospel* (2d ed.; WUNT 2.4; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984); R. P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (rev. ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1990); W. Meeks, «Judgment and the Brother: Romans 14:1-15:13», in *Tradition and Interpretation: Essays in Honor of E. Earle Ellis*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 290-300; L. Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); J. Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia: Fortress, 1967); H. Räisänen, «Paul, God and Israel: Romans 9-11 in Recent Research», in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. J. Neusner et al. (Philadelphia: Fortress, 1988); P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (SNTSMS 10; Cambridge: University Press, 1969); E. P. Sanders, *Paul*

(Oxford: University Press, 1991); idem, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale University, 1990); K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976); J. Ziesler, *Romans* (TPINTC; Philadelphia: Trinity Press International, 1989).

W. S. Campbell

ИЗРАИЛЬ, ВОССТАНОВЛЕНИЕ

Позиция Павла в отношении его народа, Израиля, зачастую представляется довольно противоречивой. В одном из своих ранних писем Апостол не щадит «иудеев», утверждая, что «приближается на них гнев *eis telos*» (в одном переводе «наконец»; 1 Фес 2:14-16). Однако в одном из своих поздних писем он пишет об ожидаемом спасении «всего Израиля» (Рим 11:26). Совершенствовалось ли представление Павла о будущем Израиля с течением времени или, вероятно, периодически изменялось в зависимости от обстоятельств, складывавшихся на определенных этапах его миссий? Для понимания взгляда Павла на будущее Израиля необходимо понимать ВЗ и истоки иудаизма, ибо Павлово понимание ВЗ и использование им ВЗ текстов и определяет его богословские воззрения. Еврейство Павла и его увлечение Писанием могли бы лишить его способности развивать систему собственных богословских взглядов вне всякой связи с унаследованными им преданием и пониманием ВЗ текстов. Более того, на фоне подобного развития Павла видимые противоречия в его учении об Израиле и его будущем постепенно исчезают.

1. Восстановление Израиля на страницах Ветхого Завета и в иудейском предании.

2. Восстановление Израиля в Посланиях Павла.

1. Восстановление Израиля на страницах Ветхого Завета и в иудейском предании

Основу взглядов Павла в рамках настоящего исследования можно определить по двум основным направлениям, получившим свое начало в период пленения и после пленный период.

1.1. *Положение Израиля в период пленения и после пленный период.*

1.1.1. *Пленение.* Пленение, постигшее Северное царство в 722 г. до н.э. и Южное — в 587 г. до н.э., олицетворяет собой трагичное время в истории Израиля и его религиозном самосознании. Согласно фундаментальному древнеизраильскому учению о вере, Яхве, в знак установления особых заветных отношений с Израилем, обетовал тому землю и государственность. Это подразумевало наличие столицы и официального богослужебного помещения для совершения обрядов и жертвоприношений. Обе эти цели были достигнуты в правление Давида и Соломона. Впоследствии при-

соединение Израиля к Ассирийской, а Иуды — к Вавилонской империи создало серьезную угрозу заявленному древним Израилем наследию.

При таком положении дел пророки Израиля до и после пленения призывали народ к одному — вспомнить свою верность Яхве и вернуться к Нему. Израильтян, народ завета, призывали исполнить свой долг. С пророческой точки зрения, плен стал Божиим способом одновременно наказания и искупления. С одной стороны, пророки возвещали о том, что пленение — это суд над богоизбранным народом за его отказ жить в соответствии с Божиими требованиями. Изгнание Израиля и Иуды с их земель было воспринято как метод решения Богом проблемы греха в своем народе. С другой стороны, пророки также возвещали, что в случае покаяния для народа остается надежда на будущее восстановление Израиля.

1.1.2. *Жизнь после пленения.* По завоевании Вавилона персами новое правительство предприняло попытку установить между огромным множеством представленных в империи культур и народностей мирные отношения. Для этого всем народам было позволено вернуться каждому на свою прежнюю землю и установить свою модель теократии (т.е. политические институты священнического правления). Указом Кира вернуться на родину, а также восстановить разрушенные Иерусалим и Храм было позволено и пленным евреям. Но все же многие из находившихся в Вавилонии евреев не воспользовались возможностью возвратиться в Палестину по причине того, что их жизнь уже стала достаточно спокойной и обеспеченной. Таким образом, на родину не вернулось ни одно из десяти колен Северного царства. Первую группу желающих возвратиться предводил Шешбазар, князь Давидов, однако на еврейской земле ему не удалось сформировать из соплеменников общину. За ним последовал его честолюбивый племянник Зарававель, который и попытался воссоздать иерусалимский храм, чтобы сделать его национальным и религиозным центром. Со временем его сместил персидский правитель, предпринимавший необходимые меры, чтобы воспрепятствовать дальнейшему воплощению амбициозных царских замыслов. Именно в это время персидские власти наделили всеми полномочиями, которые сочли допустимыми, иерусалимского первосвященника (Иисуса, сына Иоседекова). В 515 г. до н.э. завершилось воссоздание Храма, по своему убранству скромного и несравнимого с великолепием прежнего храма Соломона.

1.2. *Течения внутри предания: «уже» и «все еще нет».* С этого момента в израильской истории предание развивалось в двух основных направлениях, диаметрально противоположных друг другу в вопросе объяснения ситуации в Израиле после пленения (см. также Steck, 1968; Hengel, 1973, 321-322). Согласно одному распространенному иудейскому толкованию обещанное восстановление *уже* совершилось, о чем свидетельствовали такие события, как возвращение из плена и воссоздание разрушенных Иерусалима и Храма. Основанием для данной точки зрения послужила теократия, утвержденная

на храмовом богослужении и священстве, и основной акцент здесь ставился на предполагаемой связи с допленным богослужением. Согласно же иному, влиятельному толкованию, восстановление *еще не осуществилось* и до сих пор ожидается в эсхатологическом будущем. Ведь даже несмотря на возвращение израильтян из плена, восстановления всех двенадцати колен так и не произошло. И хотя израильтяне имели возможность жить в обетованной земле, управляли ими чужеземцы. И даже воссозданный Храм не стал ключевым местом объединенного народа в его собственной земле. Таким образом, в результате подобной двусмысленности в богословском освещении событий начала послепленной истории получили распространение оба этих направления, которые просуществовали на протяжении всей эпохи Второго Храма и более.

1.2.1. Теократическое течение. Течение внутри предания, объединяющее круги священнослужителей, своей основной богословской задачей ставило установление послепленного богослужения. В Езд 1:1 пишется о завершении семидесятилетнего периода, также упоминаемого в заключении 2 Книги Паралипоменон (36:16-21), когда Яхве поднимает Кира. Так для Израиля заканчивается смутное время пленения, в течение которого Яхве воздавал своему народу за грехи допленного поколения, в народе уже соблюдается субботство, Израиль вновь обретает Божье благоволение, утраченное во время пленения. Если Израиль согрешит, то участие в этом богослужении делает возможным прощение и искупление. Более не имеет значения ни то, что северные колена так и не вернулись на родину, ни даже то, что большинство иудеев остались в Диаспоре и что весь Израиль (включая даже жителей Иудеи и Иерусалима) пребывал под правлением иноземцев. Восстановление уже осуществилось. С данной точки зрения, значение имеет лишь один богословский фактор: сохраняет ли народ верность богослужению в Иерусалиме.

Теократическое течение отражает «модель религии», которую Э. П. Сандерс назвал «заветным номизмом». Эта модель определена в качестве общего знаменателя различных проявлений палестинского иудаизма в период с 200 г. до н.э. до 200 г. н.э. «Вкратце, — пишет Сандерс, — заветный номизм представляет собой учение, согласно которому положение человека в Божьем замысле определяется наличием завета, а сам завет, предлагая средство искупления от греха, в ответ требует от человека исполнения определенных заповедей» (Sanders, 1977, 75). «Всякий, кто остается верным завету через послушание и обретает искупление и Божью милость, будет причтен к спасенным» (Sanders, 1977, 422). Однако, к сожалению, Сандерс уделил настолько пристальное внимание продолжению заветных отношений между Богом и его народом и искуплению от греха, готовому во всякое время открыться через покаяние, что второе основное течение в предании палестинского иудаизма, в котором в качестве наказания за грех воспринимается продолжительный *разрыв* отношений, осталось практически незамеченным. Утверждать, что позиция теократического течения «как

ни в чем не бывало» получила повсеместное признание, никоим образом нельзя.

1.2.2. Эсхатологическое течение. Основой этого течения в иудейском предании стало положение о том, что Израилю еще предстоит восстановление, а пока он все еще испытывает на себе (до эсхатологического восстановления) Божий гнев за непокорность. Гнев же этот обрушился на Израиль в 722 и 587 гг. до н.э. С этой точки зрения, ни Второй Храм, ни богослужение при нем не оказывают никакого искупительного действия. Более того, зачастую Второй Храм считается либо оскверненным, либо не соответствующим требованиям (ср. Дан 3:38 (перев. LXX); Сир 36:14; 1 Ек 89:73; 90:28-33; Тов 14:5; Зах. Лев 16:1-5; 17:10-11; 2 Апок. Вар 68:5-7; Зах. Моис 4:8), либо совершенно запущенным (ср. Yadin, 1:182-87). Во многих покаянных молитвах, относящихся к периоду Второго Храма, оплакивается настоящее положение Израиля как нации (напр., Дан 9:4-19; Езд 9:6-15; Неем 9:5-37; Вар 1:15-3:8; М. Азар. Сир 36:1-7; см. далее, Scott, «Гал 3:10»). Народ так и продолжает пребывать в наказании и проклятии Божьем. Выражаясь богословским языком, «весь Израиль все еще остается в изгнании: и на своей земле, и в рассеянии положение Израиля остается прежним» (Steck, 1968, 454). Более того, положение плена сохраняется до тех пор, пока в эсхатологическом будущем в ситуацию не вмешается Бог, причем на данный момент это представляется периодом времени, гораздо превосходящим семьдесят лет, которые предвидел Иеремия (ср. Дан. 9:24: 70 x 7 лет). Ввиду продолжающегося над Израилем Божьего суда и проклятия в жизни народа продолжается и вся греховная история, начавшаяся с момента Исхода и ставшая причиной этого суда. Следовательно, вина Израиля как целого народа признается в покаянных молитвах неоднократно с целью провозглашения справедливости непрекращающегося Божьего суда. (ср. von Rad). Прежние благодатные дела Божьи в настоящее время могут быть лишь обещанием, что лишь в результате неотступной мольбы наступит ожидаемое восстановление и завершится действующее проклятие, а вина людей изгладится. Эсхатологическое течение никоим образом не сводится лишь к нескольким покаянным молитвам. Оно пронизывает всю литературу периода Второго Храма. В особенности, начиная со времени Селевкидов, данное течение занимало в послепленной богословской истории важное место. Учитывая отступничество в самом Израиле и гонения на Антиоха за его предателями, можно считать очевидным, что представление о как будто бы уже свершившемся восстановлении не соответствовало действительности. Никельсбург комментирует это так: «Разрушение Иерусалима и пленение были признаком разрыва в жизни нации и прекращении деятельности институтов, чья изначальная форма так и не была восстановлена. На формирование большей части постбиблейских иудейских богословия и литературы повлияла, а порой их развитием и управляла надежда на подобное восстановление: возвращение рассеянных; возникновение наследника Давидова престола и последующие свержение чужеземной власти, в дальнейшем

воссоздание суверенитета Израиля; собрание единого народа в новом и прославленном Храме» (Nickelsburg, 18, ср. Neusner).

Особую значимость для эсхатологического течения имеет девторономический взгляд на историю Израиля — распространившееся ВЗ и иудейское предание, в котором рассматривается вся история Израиля с момента его избрания до окончательного спасения (ср. Steck, 1967). К последнему этапу своего развития (в период с правления Антиоха IV до событий 2 *Книги Варуха*) девторономический взгляд на историю Израиля оставался все еще действующей традицией, допускающей определенную неясность выражений, но вместе с тем стал относительно постоянной концептуальной системой, состоящей из следующих шести пунктов:

Девторономический взгляд на историю Израиля зарождается с утверждения, что Израиль упорствует в своей «жестокостьюности», бунтарстве и непокорности на протяжении всей своей долгой истории. Например, всенародная исповедь, произнесенная во II веке до н.э. и запечатленная в Вар 1:15-3:8, будучи также основана на Девторономической традиции, начинается словами: «и не покорялись Ему, и не слушали гласа Господа Бога нашего (ср. Втор 9:7; 29:3, 27; 4 Цар 17:23; 1 Езд 8:73-74; 2 Езд 9:7; Неем 9:32; Вар 1:13, 19; 2:6; Иез 2:3; 20:31), чтобы ходить в повелениях Господа, которые Он дал пред лицом нашим. С того дня, в который Господь вывел отцов наших из земли Египетской, и до сего дня мы были непокорны пред Господом Богом нашим и небрегли о том, что не слушали гласа Его» (Вар 1:18-19). Что характерно и для других всенародных исповедей этого периода, отражающих все тот же подход, современное поколение израильтян, причисляя себя к отцам, принимает ответственность за их грех на себя: народ выражается от первого лица множественного числа (ср. Scharbert; Steck, 1967, 114, 119, 120-21, 124-27), так же, как и Моисей включает израильское общество до его завоевания, пленения и восстановления будущих поколений, говоря от второго лица множественного лица (Втор 4:25-31). Это объясняется тем, что в Книге Второзакония и в девторономической традиции Израиль рассматривается как неделимое целое в историческом континууме.

Обозначив упорство Израиля во грехе вплоть до настоящего момента, девторономический взгляд на историю Израиля продолжает утверждать, что Бог постоянно посылал своих глашатаев, пророков, через которых и призывал свой народ к покаянию и послушанию.

Тем не менее Израиль оставался непреклонным и не внимал вести пророков. Опять же, словами всеобщей исповеди в Вар 1:15-3:8: «И не слушали мы гласа Господа Бога нашего во всех словах пророков, которых Он посылал к нам, и ходили каждый по мыслям злого сердца своего, служа иным богам, совершая злые дела пред очами Господа Бога нашего» (Вар 1:21-22). Некоторые тексты, основанные на девторономической традиции, подчеркивают не только отвержение пророков, но еще

и фактическое их преследование и убийство (напр., Неем 9:26; *Юб* 1:12; *1 Ен* 89:51).

Следовательно, по причине непримиримости Израиля на него возгорелся Божий гнев: с (722 или) 587 г. до н.э. начал изливаться суд, и народ был уведен в плен. С девторономической точки зрения на историю Израиля состояние плена по причине грехов народа продолжалось и после завершения эпохи Второго Храма, и, следовательно, вина его не уменьшалась (ср. Steck, 1967, 122; также 1968, 453-454). Таким образом, как пишется во вступлении к Книге Варуха (1:1-14), молитва в Вар 1:15-3:8 должна была возвестись ради Иерусалима: «Молитесь и о нас Господу Богу нашему, так как мы согрешили пред Господом, Богом нашим, и не отвратились от нас ярость Господа и гнев Его до сего дня» (Вар 1:13). В самой исповеди, в форме очевидной аллюзии на Втор 27-32, утверждается: «Посему и постигли нас бедствия и клятва, — как сегодня, — которую определил Господь пред рабом Своим Моисеем в тот день, в который вывел отцов наших из земли Египетской, чтобы дать нам землю, текущую молоком и медом» (Вар 1:20). И, подобным же образом, немного ниже в тексте той же исповеди: «Вот, мы теперь в переселении нашем, куда Ты рассеял нас в поношение и в клятву и в возмездие за все неправды отцов наших, которые отступили от Господа Бога нашего» (Вар 3:8).

Согласно девторономическому взгляду на историю Израиля, за продолжительное время пленения у Израиля все же была возможность раскаяться. Так, всенародная исповедь в Вар 1:15-3:8 подтверждает, вновь ссылаясь на поздний раздел Книги Второзаконие: «И Ты, Господи Боже наш, поступил с нами по всему снисхождению Твоему и по всему великому милосердию Твоему, как сказал Ты чрез раба Твоего Моисея в тот день, в который повелел ему написать закон Твой пред сынами Израиля, говоря: «если вы не послушаете гласа Моего, то это великое и многое множество народа обратится в малое среди народов, между которыми Я рассею их. Я знаю, что они не послушают Меня, ибо они — народ упрямый; но они обратятся к сердцу своему в земле переселения своего, и познают, что Я — Господь Бог их. И Я дам им сердце — и уразумеют, и уши — и услышат. И будут прославлять Меня на земле переселения своего и вспоминать имя Мое, и отвратятся от упорства своего и от злых дел своих; ибо вспомнят путь отцов своих, согрешивших пред Господом» (Вар 2:27-33).

В исповеди народ умоляет Бога о милости, ибо, несмотря на покаяние ходатаев, Израиль до сих пор в изгнании. Основная мысль в большинстве литературных произведений периода Второго Храма заключается в том, что Израиль продолжал оставаться непреклонным на всем протяжении пленения (ср. Steck, 1967, 187).

В случае покаяния народа, как утверждает девторономический взгляд на историю Израиля, Бог возвратит их в обетованную землю и восстановит с ними свой завет. В этой связи всенародная исповедь в Книге Варуха продолжается Божиим обетованием: «И Я возвращу их в землю, которую с клятвой обещал отцам их, Аврааму и Исааку и Иакову, и они будут владеть ею; и умножу

их, и не уменьшатся. И поставлю с ними вечный завет в том, что Я буду их Богом, а они будут Моим народом, и более не изгоню народа Моего Израиля из земли, которую дал им» (Вар 2:34-35).

«Завет вечный» и сама формулировка завета указывают на Иер 31:31-34. В других текстах, отражающих Деяторономический взгляд, шестой пункт включает в себя ожидание эсхатологического паломничества язычников на Сион, где они присоединятся к восстановленному Израилу (ср. *Пс. Сал* 17:30-35; 2 *Апок. Вар* 68:5; *Тов* 13:11; 14:6-7; 1 *Ен* 90:30-36). В других текстах подчеркивается и то, что нераскаявшийся Израиль вместе со своими врагами подвергнется окончательному Божьему осуждению.

2. Восстановление Израиля в Посланиях Павла

Соответствует ли учение Апостола Павла о восстановлении Израиля какому-либо из этих двух, расходящихся друг с другом течений иудейского предания? Для ответа на этот вопрос необходимо изучить фарисейское прошлое Павла, понять его апостольское самовосприятие и умение толковать ВЗ.

2.1. Фарисейское прошлое Павла. Одним из оснований ставшего апостолом Павла полагаться на собственную плоть было его фарисейское прошлое (Фил 3:5; ср. Деян 22:3; 23:6; 26:5; см. также Павла еврейство). И хотя крайне сложно выяснить, в чем состояло фарисейское учение до 70 г. н.э., учитывая и то, что фарисейство развивалось в течение определенного времени и разделялось на различные группы (ср. Hengel, 1973; Steck, 1967, 210-211), тем не менее считается, что фарисеи, вероятно, придерживались деюторономической традиции. Это в общих чертах соотносится с Деян 23:6-10 (ср. Деян 24:15-16; 26:6-7; 28:20), где Павлу удается заручиться поддержкой фарисеев при рассмотрении его дела в Синедрионе, когда он называет себя фарисеем, судимым за «упование» Израиля и «чаяния воскресения мертвых» (Деян 23:6). Эти две темы тесно связаны друг с другом в ВЗ и иудейском предании о восстановлении Израиля. (ср. Haacker).

2.2. Апостол для язычников ради Израиля. Даже после обращения, будучи презрен и отвержен соотечественниками, Павел заявил о своих иудейских корнях и наследии (Фил 3:5; 2 Кор 11:22; Рим. 11:1) и назвал израильтянином своим родным народом (Рим 9:3). Отправной точкой для Павла послужило то, что Мессия Израиля (Рим 9:5) явился упованием в равной мере как для иудеев, так и для язычников (Рим 15:8-13). Так, в духе истинной сплоченности со своим народом, Павел печалился о певории и жестокосердии евреев и желал быть отлученным от Христа ради них (Рим 9:2-3). Желанием сердца Павла и темой его моления Богу об Израиле было спасение Израиля (Рим 10:1).

Забота Павла о спасении своего народа зиждется скорее не на патриотизме, а, в частности, на призвании Бога в его жизни. Большинство богословов полагает (ср. Sanders, 61-65), что Павлово определение собственного апостольского призвания в Гал 1:15 («Когда же Бог, избравший меня от утробы матери

моей и призвавший благодатию Своею...») строится на призвании Раба Божьего в Ис 49:1 («от утробы матери Моей называл имя Мое») и 49:5 («Господь, образовавший меня от чрева в раба Себя, чтоб обратиться к Нему Иакова, и чтоб Израиль собрался к Нему»). Если это так, то в апостольскую миссию Павла с самого начала входило видение восстановления Израиля (ср. Kim, 1997), даже несмотря на то, что универсалистское предназначение его призвания отмечено в Гал 1:16 (ср. Ис 49:6, что связывает оба аспекта призвания Раба Божьего — быть орудием восстановления Израиля и светом для народов).

Павел, вероятно, был апостолом, прежде всего, для язычников (Рим 1:5; 11:13; ср. Гал 1:15-17; 2:7-8), но таким он был ради Израиля. Даже благовестие — Благая весть о восстановлении Израиля (ср. Ис 52:7, цитируемый в Рим 10:15) — возвестить которое было поручено Павлу, прежде всего, предназначалось для иудеев, и затем для эллинов (Рим 1:16). Исходя из этого, Павел порой пытался обратиться к иудеям в веру непосредственно (1 Кор 9:20). Однако чаще всего он старался привести их к Богу опосредованно — своей миссией язычникам: «Вам говорю, язычникам: как Апостол язычников, я прославляю служение мое, не возбужу ли ревность в сродниках моих по плоти и не спасу ли некоторых из них?» (Рим 11:13-14; ср. 10:19, цитата из Втор 32:21; 11:11). Павел рассматривает свою миссию язычникам не только в качестве катализатора спасения остатка Израиля в настоящем, но и главным предвестником спасения всего Израиля в будущем, причем последнее произойдет лишь тогда, когда «войдет полное число язычников» (Рим 11:25-26). Следовательно, Павлом движет неутолимое желание возвестить евангельскую весть язычникам как можно скорее, даже до пределов Испании (Рим. 15:18-29), и собрать пожертвования для святых.

Если Павел исполняет свое служение для возбуждения в Израиле ревности — это не просто отчаянная попытка явить верующим из иудеев в Риме, что Израиль ему, в конце концов, безразличен (аргумент против мнения Рейсенена (Raisanen, 187-188)). Подобное представление Павла об участии язычников в деле спасения Израиля основано на эсхатологическом уповании во Втор 32:21. Иными словами, Павел воспринимает свое служение в рамках системы взглядов вышеупомянутого эсхатологического течения в иудейском предании, в частности — деюторономический взгляд на историю Израиля.

2.3. Основа Павлова богословия восстановления по Второзаконию.

2.3.1. Второзаконие и толкование Писаний. Всегда отмечается тот факт, что цитаты из Ветхого Завета встречаются у Павла лишь в определенных письмах и что он склонен ссылаться на некоторые определенные книги Ветхого Завета больше, чем на другие (см. также Ветхий Завет в Посланиях Павла). Приблизительно из ста цитируемых Павлом ветхозаветных Писаний практически все встречаются в *Hauptbriefe* («главные письма», ср. Smith). В неоспоримых письмах Павла

прямые и подробные цитаты фактически встречаются именно в *Hauptbriefe*, но добрая половина из этого числа приводится в одном только Послании к Римлянам. В отдельно же взятом Послании к Римлянам половина цитат из Ветхого Завета сосредоточена в главах 9-11. Такое неравное количество ветхозаветных ссылок в Посланиях Павла объясняется тем, что он ссыдался лишь на определенные книги. Очевидно, Апостол предпочитал Книги Исаии, Псалтырь, Бытие и Второзаконие. По словам Дитриха-Алекса Коха (Koch, 33), Павел ссылается на Книгу Исаии 28 раз, на Псалтырь — 20 раз, а на Бытие и Второзаконие — по 15 раз. На любые другие книги Апостол ссылается не более 5 раз.

Что же привлекает Павла именно в этих книгах Ветхого Завета? С одной стороны, причина столь пристального внимания Павла к Книге Исаии относительно ясна. По словам Р. Хейза: «В Ветхом Завете Исаия как нельзя ясно выражает универсалистскую, эсхатологическую позицию, в рамках которой восстановление Израиля на Сионе сопровождается массовым посещением язычников для поклонения Господу. По этой-то причине Книга Исаии и по статистике ссылок, и по основательности представляется для Павла важнейшим библейским источником» (Heys, 162).

У того же Хейза это подтверждается и при цитировании Павлом Ис 52:5 в Рим 2:24 («Ибо ради вас, как написано, имя Божье хулилось у язычников»), где Апостол образно представляет современный ему Израиль, который он критикует, в плену. Цитата в Рим 11:26-27 из Ис 59:20 и 27:9 свидетельствует о способности Апостола увидеть за пленением то, о чем пророчествовал Исаия — упование и восстановление.

С другой стороны, не совсем ясно, что могло привлечь Павла во Втор. Хейз назвал Второзаконие «самой удивительной частью функционального канона Павла внутри основного канона» (Heys, 163). И далее он аргументирует свое мнение: «Можно было бы ожидать от этой книги условных благословений и проклятий обвинения — что, как раз, и наблюдается в Гал 3:10, 13 — именно против той поверхностной, ориентированной лишь на внешние дела религии, которая и стала Павлу противной. В действительности же, ни одна из остальных ссылок Апостола на эту книгу не несет в себе уничижительного смысла. Нигде о Второзаконии не сказано в пренебрежительном тоне как о реакционном голосе законничества. Наоборот, ... слова, написанные в Второзаконии, озвучиваются (в Послании к Римлянам) праведностью от веры ... и становятся прообразом Павлова благовестия» (Heys, 163).

Хейз никак не объясняет причину некой несостыкованности в цитировании Павлом Второзакония в Посланиях к Галатам и Римлянам. Однако при этом он подчеркивает ключевую роль песни Моисея в Втор 32. Более того, Хейз с уверенностью утверждает, что «32 глава Второзакония является ядром Послания к Римлянам» (Heys, 164). В качестве обоснования своего подобного утверждения он приводит два суждения:

В Втор 32 содержится историческая схема спасения, представленная в Послании к Римлянам: Божье избрание Израиля и забота о нем (Втор 32:6-14), мятеж Израиля (Втор 32:15-18; ср. 32:5), Божий суд над Израилем (Втор 32:19-35) и, в завершение, окончательное избавление и оправдание народа (Втор 32:36-43).

Во Втор 32 содержится и пророчество о том, что Бог возбудит в Израиле ревность о язычниках, о чем цитируется в Рим 10:19 (ср. Втор 32:21), и приглашение язычникам присоединиться к Божьему народу в хвале, о чем цитируется в Рим 15:10 (ср. Втор 32:43).

Исходя из этого, Хейз считает, что Павел ссылается на Втор в той же мере, в какой он ссылается на Книгу Пророка Исаии, т.е. используя свою «стратегию типологического чтения Писаний». Этот прием помогает ему в поиске мест Писания, подтверждающих универсалистское, эсхатологическое видения, в котором восстановление Израиля сопровождается присоединением язычников к поклонению Богу.

Не может быть сомнения в том, что Хейз фундаментально точен: Второзаконие оказывает на мышление Павла определяющее воздействие. Однако, как указывалось выше, большая часть литературы периода Второго Храма попала под серьезное влияние Второзакония и девторономической традиции. Как Павел согласовывает свое учение с этой традицией? Хотя Хейз и признает, что Павлова «стратегия типологического чтения продолжает развиваться по типологической траектории, заданной самими текстами Писания» (Heys, 164), он не развивает эту идею, указывая на связующее звено в обращении Павла к Втор — ВЗ и иудейское предание. В следующем подразделе будет раскрыто обращение Павла к девторономической традиции уже в таких ранних его письмах, как Первое к Фессалоникийцам, и таких поздних, как к Римлянам.

2.3.2. Обращение Павла к девторономической традиции в 1 Послании к Фессалоникийцам 2:15-16. В полемике против иудеев в 1 Фес 2:15-16 (многими избегаемую как более позднее, послепавлово дополнение, хотя та же идея повторяется и в Рим 9:22) Павел прибегает к иудеохристианскому преданию, распространенному в эллинизированном мире, в котором отражен девторономический взгляд на историю Израиля, и дополняет его словом о смерти Иисуса (см. также Смерть Христа). Она явилась кульминацией в процессе отвержения Израилем Божьих пророков (ср. Steck, 1967, 274-78). Начиная с 1 Фес 2:14, Павел сравнивает гонения, какие перенесли фессалоникийцы от рук своих сограждан, с теми, какие пришлось перенести церквям в Иудее от рук «иудеев». Затем в 1 Фес 2:15-16 Павел описывает, как иудеи «убили и Господа Иисуса, и Божьих пророков, изгнали Апостолов, не угождая Богу и противятся всему народу, препятствуя проповеди язычникам, чтобы те спаслись. Поступая так, они постоянно наполняют меру своих грехов, но Божий гнев излился на них *eis telos*» (досл. «полностью» или «наконец»).

Здесь, как и в первом пункте рассмотрения девторономического взгляда (см. выше, п. 1.2.2), исторический грех народа виден как продолжающийся по настоящее время. Более того, мера греха доводится до полноты (ср. Мф 23:32). Здесь, как и в третьем пункте девторономического взгляда, вероломное отвержение пророков видно как симптом продолжающейся вины и неперсклонности иудеев. Для Павла сврейский народ был настолько же нераскаянный и непокорный к восприятию евангельской вести (ср. 2 Кор 11:24-25), насколько он был по отношению к пророкам на всем протяжении истории Израиля. В этой связи, как и на основании четвертого пункта девторономического взгляда, гнев Божий излился на этот народ в исторически значимый момент в прошлом, вероятнее всего, в момент падения Иерусалима в 587 г. до н.э. и начала вавилонского пленения, и при этом народ продолжает раздражать Бога. Непрестращающийся «гнев» Божий на Израиль и во время пленения является постоянной темой Книги Второзаконие в рамках ВЗ и иудейского предания (ср. Steck, 1967, 364; McCarthy, 1974).

Как подчеркивается в 1 Фес 2:16, явление гнева Божьего над Израилем необязательно означает, что Апостол видит свой народ обреченным навеки. В определенной степени это может зависеть от перевода *eis telos* (1 Фес 2:16) как «наконец», «навечно», «полностью» или «до конца», но Павел мог смотреть на будущее Израиля положительно даже в том случае, если это словосочетание переводилось бы как «навечно». Ведь даже с окончательно положительной точки зрения в Рим 9-11, в Рим 11:9-10 Павел цитирует Пс 68:24-25, что, очевидно, звучит как вечное осуждение для иудеев (*dia pantos*). Более того, если Павел видит себя в 1 Фес 2:15 (как и в остальных подобных стихах, ср. Sandnes) в числе ветхозаветных пророков, а это, в частности, в свете девторономического взгляда на вероломное отвержение Божьих пророков, то изображение Лукой Павла, проповедующего Израилю о покаянии в духе Втор, (ср. Moessner) представляется правдивым. Хотя приговор Павла иудеям в 1 Фес 2:16 так и не выразил пункты 5 и 6 девторономического взгляда на историю Израиля (традиционная надежда на покаяние и восстановление Израиля), это определяет его условное состояние (ср. Деян 17:1-15; 2 Кор 11:24-25; Гал 5:11), нежели последовательность сго богословских воззрений. Сам факт того, что Павел держится девторономической традиции, которая непоколебимо смотрит дальше текущего суда и в будущем видит надежду, может определять в общем положительное убеждение Павла в отношении будущего Израиля. В таком случае, не будет принципиального расхождения между этим отрывком и Рим 11:25-32, особенно в свете того факта, как будет рассмотрено ниже, что Рим 9-11 также строится на основе девторономической традиции. Более того, возможно, что Павел осознал уже в 1 Фес 2:16, а не в Рим 9-11, что полное и окончательное спасение Израиля зависит прежде всего от присоединения полного числа языч-

ников, ибо его отрицательные замечания о текущих отношениях между Богом и Израилем звучат сразу после его утверждения о том, что иудеи препятствуют его проповеди язычникам для спасения последних.

2.3.3. *Обращение Павла к девторономической традиции в Послании к Галатам 3:10.* Богословы уже долго не могут прийти к пониманию того, что же Павел имел в виду, цитируя в Гал 3:10 Втор 27:26 (и 29:19): «А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: «проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона». Что дает Павлу основание ссылаться на этот стих во Втор в качестве подтверждения своего мнения? Было ли Втор 27:26 лишь предупреждением о том, что произойдет в результате несоблюдения Израилем условий завета? На каком основании Павел допустил, что проклятие, описанное в Книге Второзаконие, в действительности обрушилось на Израиль?

Девторономический взгляд на историю Израиля предлагает самое рациональное решение этого вопроса (см. также Scott, «Гал. 3:10»). Обращение Павла к Книге Второзаконие в Гал 3:10 подчеркивает ту же позицию, которую Павел занял при толковании 1 Фес 2:15-16 и которая кроется за всенародной исповедью в Вар 1:15-3:8, а в особенности, за тесно с ней связанной молитвой в Дан 9:1-18. Так же, как в Дан 9:11, признается: «...и за то излились на нас проклятия (*katara*) и клятва, которые написаны в законе Моисея, раба Божия: ибо мы согрешили», Павел полагает в Гал 3:10, что «проклятия» (*katara*), «написанные» в Книге Второзаконие, излились на Израиль за грех народа. В действительности, самое верное объяснение того, почему Павел считает, что Израиль находится «под» проклятием, — это то, что «проклятия» Книги Второзаконие, на которые ссылаются в Дан 9:11, «излились» на народ. Для Павла Втор 27:26 — не отголосок реакционного законничества. Очевидно, Павел принимает девторономическую точку зрения, получившую распространение в литературе периода Второго Храма и выраженную в Дан 9, согласно которой Божье наказание, начавшееся в 587 г. до н.э., продолжается в Израиле, и евреи остаются в изгнании до времени восстановления (ср. Wright, 1992, 140-41, 146). Иными словами, ссылка в Гал 3:10 на Втор 27:27 (29:19) — еще один пример *пленного* взгляда, уже замеченный Хейзом в Рим 2:24 при ссылке на Ис 52:5.

Однако, как и в ссылке Павла на Ис 52:5 в Рим 2:24, его цитата Втор 27:26 (29:19) в Гал 3:10 видит далее пленения Израиля. Ибо контекст Гал 3-4 выясняет, что Христос отменяет последствия проклятий Книги Второзаконие (ср. Дан 9:24-27) и этим приносит ожидаемое в Книге Пророка Исании искупление и восстановление. Как написано в Гал 3:13: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, — ибо написано: «Проклят всяк, висящий на древе». Здесь Павел цитирует Втор 21:23 вместе с Втор 27:26 для того, чтобы приблизить его к предыдущей цитате из Втор 27:26 как лексически, так и по существу. Обращение Павла в Послании к Галатам к Втор стоит в строгом соответствии

с девторономической традицией, отражающей суть положения Израиля после 587 г. до н.э. По мнению Павла, однако, «пришла полнота времени» и Сын Божий, Мессия, искупил пребывающих под проклятием закона (Гал 4:4-5). Тот факт, что повествование в Гал 3-4 переходит от «проклятия» к «искуплению» от него Христом и далее к неделимой связи между принятием «Духа» и Божьим усыновлением, недвусмысленно показывает, что Павел здесь разделяет предание о восстановлении. Таким образом, Гал 3:10 следует рассматривать одновременно с Гал 3:13-14 в качестве отрицательного аспекта традиционной надежды — уже обозначенной в Втор 27-32 — ожидающей участия язычников в восстановлении Израиля (ср. Втор 32:43, цитируемый в Рим 10:15). С этой позиции, восприятие Павлом изгнания в связи с проклятием Книги Второзаконие, отмеченного в Гал 3:10, соответствует истолкованию еврейских надписей, найденных в Малой Азии (ср. Trebilco, 60-69), которые могут объяснить, почему обращения к Галатам должны являться логическим следствием действительно эмпирического спора.

2.3.4. Обращение Павла к девторономической традиции в Послании к Римлянам. Здесь рамки Павловых суждений вновь определяет девторономический взгляд на историю Израиля. В Рим 9-11 Павел выдвигает обоснованный богословский аргумент для решения вопроса с Израилем, поднятого в первых восьми главах данного письма. Вопрос же следующий: несмотря на то, что Благая весть возвещается, во-первых, иудею (Рим 1:16), большинство израильтян не приняли ее (Рим 10:16), и, как следствие, не обрели спасение (ср. Нобис, 175-178). Потеряло ли силу обетование, данное Богом Аврааму и его потомству (Рим 11:1-2)? На эти вопросы Павел, израильтянин, движимый высшей любовью к своему народу (ср. Рим 9:2-3), и старается дать ответы в этом разделе своего письма, показывая, что «дары и призвания Божьи непреложны» (Рим 11:29). Полемика Павла по вопросу истории спасения в Рим 9-11 ведется на основе шести традиционных пунктов девторономической точки зрения (см. выше, п. 1.2.2):

1) Как и в первом пункте девторономического взгляда на историю Израиля, в Послании к Римлянам Павел подтверждает непокорность и вину израильского народа. Эту мысль он подчеркивает уже в Рим 2:1-29, отсылая к Второзаконию, и развивает эту мысль в Рим 9-11. В Рим 9:31, например, Павел утверждает: «Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности». Далее, в Рим 10:21, Павел раскрывает историческую меру вины Израиля, цитируя Ис 65:2: «Всякий день Я простирал руки Мои к народу непослушному и упорному». В этой ссылке Павел обращает внимание на слова «всякий день» для того, чтобы подчеркнуть постоянство милостивого Бога в призыве к своему народу, в том числе и в недавнем времени — посредством благовествования. В этой связи верно замечание Бульмана: «Характеризуя Израиль словами из Ис 65:2: «народу непослушному и упорному» (Рим 10:21), Павел рассматривает историю Израиля как

одно целое, т.е. единую историю греха. И грех этот, так сказать, коренится — и, следовательно, проявляется в своей сущности — в слабости веры иудеев во Христа и проповедь о нем. Все обвинения в адрес иудеев и угрозы, высказанные пророками, имеют место и по сей день (Рим 9:25-11:10)» (Bultmann, 100).

Таким образом, Бульман, вплоть до этого замечания отрицавший присутствие в письмах Павла элементов девторономического взгляда на историю Израиля, неосознанно приводит веский аргумент в пользу их явного присутствия в Рим 9-11! Ведь и по словам Штека (1967, 193), девторономический взгляд связывает всю греховную историю Израиля с его настоящим. Здесь, как и в 1 Фес 2:15-16, Павел говорит, что Израиль упорствует в своей непокорности.

2-3) Как и во втором и третьем пунктах девторономического взгляда на историю Израиля, Рим 9-11 выявляет вероломное отвержение Израилем пророков, по крайней мере, косвенно. Ибо, показывая, что Бог не отверг свой народ окончательно и полностью (ср. Рим 11:1-2), Рим 11:2-5 приводит в доказательство 3 Цар 19:10, 14: «Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал. Или не знаете, что говорит Писание в повествовании об Илии? как он жалуется Богу на Израиля, говоря: Господи! пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили; остался я один, и моей души ищут. Что же говорит ему Божеский ответ? Я соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колени перед Ваалом. Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток».

И хотя этой цитатой Павел стремился показать, что Бог, как всегда, сохранил остаток в Израиле (ср. Рим 9:27-29), слова о том, что иудеи убивали пророков, приводятся Павлом для того, чтобы подчеркнуть, как и в 1 Фес 2:15, постоянное нежелание Израиля внять обращениям пророков и его проповеди Евангелия (ср. Рим 10:16; 15:31). Девторономический взгляд на историю Израиля традиционно рассматривает вероломное отвержение Израилем пророков как признак продолжающегося упорства израильтян. Более того, 1 Ек 89:31, ссылаясь на 3 Цар 19:10, 14, в контексте всей системы богословия Второзакония (ср. Steck, 1976, 155, п. 5). Следовательно, упоминание в Рим 11:3 о том, что иудеи убивали пророков, следует рассматривать вместе с 1 Фес 2:15 в качестве одного из пунктов Девторономического взгляда на историю Израиля (Steck, 1967, 278, п. 2).

4) Как и в четвертом пункте девторономического взгляда на историю Израиля и 1 Фес 2:16, соответствующего этому взгляду, в Послании к Римлянам отмечается излияние на еврейский народ гнева Божьего. (Рим 2:6-8; 3:5). Более того, по словам Хейза, цитата в Рим 2:24 из Ис 52:5 — «Ибо ради вас, как написано, хулятся имя Божие у язычников» — имеет значение в аргументации Павла лишь в том случае, если иудейская читательская аудитория, критикуемая данными словами, возьмет на себя роль Израиля в плену. Это

не заставит читателей-иудеев напрягать воображение, ибо по девторопомической традиции, которой Павел придерживается, еврейский народ остается в изгнании и пребывает под наказанием Божиим еще долго после IV века до н. э. И, в действительности, до времени восстановления.

Идея суда над Израилем более детально развивается в Рим 9-11. Уже в Рим 9:1-3 Павел подразумевает, что Божье возмездие пребывает над Израилем, ибо с великой скорбью и душевной болью Апостол выражает собственное желание быть «отлученным от Христа за братьев, родных по плоти». Боль Павла за свой народ возникла в результате осознания, что он и выделяет в последующих стихах, что большинство израильтян остаются объектом Божьего осуждения, по крайней мере еще в течение какого-то времени. Присутствие «остатка», вероятно, свидетельствует о том, что Бог не оставил своего народа (Рим 11:1-6), но факт остается фактом — «прочие» израильтяне, не вошедшие в остаток, попали под осуждение. Согласно Рим 11:10, Давидово проклятие подает на «Израиль», который «чего искал, не получил» (Рим 11:7; ср. 10:3): «да помрачатся глаза их, чтоб не видеть, и хребет их да будет согбен навсегда» в рабстве. Более того, в Рим 11:15 предполагается, что Бог отверг большую часть Израиля. В Рим 11:17-24 Израиль олицетворяется с маслиной, ветви которой отсечены по причине «неверности» (Рим 11:17, 19-22; ср. 3:3). Этот образ взят из Иер 11:16-17 (ср. Ос 14:6), где пророк возвещает о том, что, как на масличном дереве, ветвь Израилева будет сломлена за нарушение завета — здесь, вероятно, речь идет о суде 587 г. до н.э.

В этой связи следует отметить точность наблюдений Райта (Wright, 1980, 218) о том, что в Рим 9-11 Павел «развивает богословское обоснование плена на основе пропального обращения Моисея к израильтянам во Второзаконии и говорит об этом применительно к своему нынешнему положению, как другие делали это в отношении к самому плелу (Иеремия) или кризису Маккавеев (апокалиптисты в Кумране) и делают в отношении к событиям 70 г. н.э. (раввины, 4 Езд.)».

5) Как и в пятом пункте девторопомического взгляда на историю Израиля, в Рим 2:4-5 ясно говорится о том, что Бог хочет дать Израилю возможность покаяния перед наступлением суда, но тот ожесточил свое сердце и не раскаялся (ср. Втор 31:27). В Рим 9-11 разрабатывается эта тема, где утверждается, что текущее отвержение Израилем Благой вести являет собой постоянную непокорность призыву пророков. На всем протяжении излияния своего гнева Бог «с великим долготерпением падал сосуды гнева, готовые к погибели» (Рим 9:22; ср. 1 Фес 2:16). В Рим 10:16 Павел пишет, ссылаясь на Ис 53:1: «Но не все послушались благовествования. Ибо Исаия говорит: «Господи! Кто поверил слышанному от нас?». Иными словами, то, что Исаия говорил своим современникам, было уместно и при жизни Павла, т.к. Израиль продолжал упорствовать в неверии. Подобно этому, в Рим 11:7-8 Павел заявляет, цитируя Втор 29:3 (и Ис 29:10): «...избранные

же получили, а прочие ожесточились, как написано: «Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, уши, которыми не слышат, даже до его дня». Павел утверждает в стиле девторопомической традиции, что Израиль всегда был и до сих пор остается непокорным. Более того, как написано в Рим 11:25: «...ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников». Однако Павел приводит и другой аргумент из Втор 32:21, где повествуется о состоянии Израиля в изгнании, о том, что Бог через язычников возбудит в Израиле ревность и побудит его раскаяться и последовать примеру язычников (ср. Рим 10:19; 11:11, 14).

Этим и определяется двойное предназначение благовествования Апостола для язычников: во-первых, он надеется возбудить в своих соплеменниках ревность и этим спасти хотя бы некоторых (Рим 11:13-14). Если они не станут противиться в своем неверии, то привьются к Божьей маслине, ибо Бог силен вновь привить их (Рим 11:23). Во-вторых, он надеется собрать полное число язычников и ускорить этим наступление парусии, когда спасется весь Израиль (Рим 11:25-26).

6) Как и в шестом пункте девторопомического взгляда на историю Израиля, в Рим 9-11 восстановление Израиля как нации ожидается совместно с эсхатологическим паломничеством язычников. В Рим 11:25-32 Павел повторяет, что спасение Израиля наступает вслед за спасением язычников (ср. Рим 11:11-15) и что верующим во Христа из язычников не следует гордиться этим (ср. Рим 11:17-24). Павел уверен, что природные ветви привьются к своей родной маслине (Рим 11:24). Фактически он развивает эту мысль и описывает окончательное и полное спасение Израиля. Во-первых, ожесточение Израиля продолжится, пока не «войдет полное число язычников» (Рим 11:25), что подразумевает продолжительный исторический процесс, которому предстоит завершиться лишь в будущем. Согласно ВЗ и иудейскому представлению об «эсхатологической мере», полное число язычников (ср. Рим 11:12) имеет отношение к конкретному числу язычников, предназначенных ко спасению. Иными словами, пока Израиль ожесточен и этим наполняет меру своих грехов (ср. 1 Фес 2:16), язычники наполняют иную меру, согласно высшему замыслу Бога. Павел вероятно полагал, что по завершении испанской миссии будет собрано полное число язычников (ср. Riesner). Глагол «войдут» подразумевает ожидаемое в рамках ВЗ и иудейского предания паломничество язычников на Сион при наступлении мессианской эпохи. Если в этом месте используется образ паломничества язычников, явленный в Ис 2:2-5, порядок спасения народов обращен: не народы приходят к Израилю, увидев его славу, а Израиль обращается к народам, наблюдая их спасение и созерцая их славу во Христе. Тем не менее, по мнению Юфуса (Hofius, 324), Павел мог опираться на некоторые определенные Писания, в которых эсхатологическое паломничество язычников совершается прежде восстановления Израиля. По

собрании полного числа язычников (именно после этого) весь Израиль, включая ранее нераскаившееся и ожесточенное большинство, спасется при парусии (ср. Hofius, 319-20). Таким образом, в Рим 11:26-27 при ссылке на Ис 59:20 и 27:9 утверждается: «И так весь Израиль спасется, как написано: «приидет от Сиона Избавитель и отвратит нечестие от Иакова; и сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их».

Толкователи часто задаются вопросом, означает ли выражение «весь Израиль спасется» всех и каждого в Израиле или же полное и должное представительство Израиля. Возможно, ни первое, ни второе, ведь по девторономической традиции, на которой и строится Рим 9-11, Израиль представляет собой единство в историческом континууме (см. выше, п. 1.2.2). Следовательно, в Рим 11:26, вероятнее всего, имеется в виду весь народ Израиля, исчисленный с момента своего избрания до окончательного спасения. Это и будет моментом воскресения из мертвых (ср. Рим 11:15), что тесно связано с восстановлением Израиля (ср. Haaker). Это будет временем и установления нового завета, когда Бог воссоздаст заветные отношения со своим народом и простит Израилу его грехи (Иер 31:31-34; ср. 1 Кор 11:25-26; 2 Кор 3:1-18; 6:14-7:1). И это будет временем избавления и оправдания Израиля, которого ждут в Втор 32:36-43, т.е. когда язычники возрадуются с Израилем (Втор 32:43). Заслуживает внимания то, что в Рим 15:10 Павел цитирует Втор 32:43 в переводе Семидесяти ради пользы верующих из язычников. Тот факт, что язычники участвуют в восстановлении Израиля, был отмечен уже при цитировании Ос 2:25 и 2:1 (LXX) в Рим 9:25-26.

Э. П. Сандерс (1985, 91-119) нашел в Рим 9-11 столь убедительное свидетельство в пользу традиционной эсхатологии восстановления и предположил, что из слов Павла и Иоанна Крестителя можно сделать следующий вывод: ожидание восстановления появляется в завершении, равно как и в начале служения Иисуса. Однако Сандерсу представление Павла о восстановлении видится как некий отчаянный прием, столь необходимый для разрешения так называемого «фундаментального богословского вопроса», т.е. как удержать и (или) сопоставить две исторические эпохи — избрание (Закон) и веру, дабы избавить репутацию Бога от обвинений в своевластии (Sanders 1991, 117-28; ср. Räisänen, 196). Сандерс считает, что Павел столкнулся с дилеммой: как сопоставить Божьи обетования, данные Израилу, с обетованием о спасении, данным верующим во Христа, каковую Апостолу не разрешить, рассуждая лишь в рамках нынешнего века. В результате Павел, выбрав «всесторонний подход к вопросу», изменяет формулировку категорий и оставляет решение за будущим, когда Бог спасет всех и вся.

Сложность же в принятии данной дилеммы заключается в том, что она опускает фундаментальный вопрос: почему Израилу вообще когда-либо понадобилось бы восстановление? Сандерс не учел того, что на основе девторономического взгляда на историю Израиля, которого придерживается Павел в Рим. 9-11, возникает

затруднение: Израиль отступил от завета, чем навлек на себя осуждение и пленение. Заветный номизм после 587 г. до н.э. уместным в решении данной дилеммы более не представляется.

См. также Апокалиптика; Завет и Новый Завет; Закон; Израиль; Суд; Эсхатология.

Библиография. R. H. Bell, «The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11: A Case Study in the Theology and Technique of Paul» (Dr. theol. dissertation, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1990); O. Betz, «Die heilsgeschichtliche Rolle Israels bei Paulus», *Theologische Beiläge* 9 (1978) 1-21; R. Bultmann, «Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament», in *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* (2d ed.; Tübingen; J. C. B. Mohr, 1962) 3.91-106; N. A. Dahl, «The Future of Israel», in *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977) 137-58; K. Haacker, «Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas», *NTS* 31 (1985) 437-51; S. Hafemann, «The Salvation of Israel in Romans 11:25-32: A Response to Krister Stendahl», *Ex Auditu* 4 (1989) 38-58; R. B. Hays *Echoes of Scripture in the letters of Paul* (New Haven: Yale University, 1989); M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Philadelphia: Fortress, 1974); idem, *The Pre-Christian Paul* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); O. Hofius, «Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11», *ZThK* 83 (1986) 297-324; S. Kirn, *The Origin of Paul's Gospel* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1984); B. W. Longenecker, «Different Answers to Different Issues: Israel, the Gentiles and Salvation History in Romans 9-11», *JSNT* 36 (1989) 95-123; D. J. McCarthy, «The Wrath of Yahweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History», in *Essays in Old Testament Ethics* (J. Philip Hyatt, *In Memoriam*), ed. J. L. Crenshaw and J. T. Willis (New York: Ktav, 1974) 99-107; D. P. Moessner, «Paul in Acts: Preacher of Eschatological Repentance to Israel», *NTS* 34 (1988) 96-104; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Atlanta: John Knox, 1959); J. Neusner, *Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism* (Boston: Beacon, 1987); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1981); G. von Rad, «Gerichtsdoxologie», in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ed. R. Smend (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1973) 2.245-54; H. Räisänen, «Paul, God and Israel: Romans 9-11 in Recent Research», in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. J. Neusner et al. (Philadelphia: Fortress, 1988); R. Riesner, *Die Frühzeit des Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie des Apostels bis zum ersten Thessalonicher-Brief* (WUNT; Tübingen: J. C. B. Mohr, forthcoming); E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985); idem, *Paul* (Oxford: University Press, 1991); idem, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); K. O. Sandnes, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self Understanding* (WUNT 2.43; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991); J. Scharbert, «Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter», *BZ* 2 (1958) 14-26; J. M. Scott, *Adoption as Sons of God: An*

Exegetical Investigation into the Background of YIOΘEIZIA in the Pauline Corpus (WUNT 2.48; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992); idem, 'For as many as are of works of the law are under a curse' (Gal 3:10), in *Paul and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans and J. A. Sanders (Sheffield: JSNT, forthcoming); D. M. Smith, «The Pauline Literature», in *It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: University Press, 1988); O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967); idem, «Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit», *EvT* 28 (1968) 445-58; P. R. Trebilco *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69; Cambridge: University Press, 1991); N. Walter, «Zur Interpretation von Römer 9-11», *ZThK* 81 (1984) 172-95; N. T. Wright, «The Messiah and the People of God: A Study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans» (D. Phil. thesis, University of Oxford, 1980); idem, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992); Y. Yadin, *The Temple Scroll* (Jerusalem: The Israel Exploration Society/The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem/The Shrine of the Book, 1983).

J. M. Scott

ИИСУС И ПАВЕЛ

Отношения между Иисусом и Павлом составляют проблему, имеющую несколько богословских аспектов. Находится ли богословие Павла в гармонии с учением Христа и его служением, являясь их продолжением, или между ними простирается непреодолимая пропасть? Обычно считают, что, чтобы быть достойной названия «христианской», христианская религия должна быть признанным продолжением вести Иисуса и результатом влияния его деятельности. Однако если говорить и с обывательской, и с исследовательской позиций, многие интерпретаторы утверждают, что Павел, самый ранний христианский свидетель, значительно отклонился от послания Иисуса и ввел иную, чуждую богословскую систему. Этот факт ставит важные исторические вопросы, а поскольку Павел представляет собой важную фигуру в позднем христианстве, то это также составляет значительную богословскую проблему.

1. История спора.
2. Учение Иисуса у Павла.
3. Жизнь Иисуса и его пример.
4. Послания и миссионерская проповедь.
5. Откровение и традиция.
6. Царство Божье.
7. Израиль и Закон.
8. Препниники, изгой и милость Божья.
9. Страдания, крест и очищение.
10. Преемственность и развитие.

1. История спора

1.1. До 1914 г.

1.1.1. *Фердинанд Христиан Баур*. Когда в 19 в. Ф. К. Баур открыл современную эру изучения Павловых посланий, он утверждал, что тщательный исторический анализ ПЗ показал, что между различными ветвями ранней христианской церкви существовали значительные различия. В частности, он подчеркивал различия между Павлом, с одной стороны, и иерусалимскими апостолами и палестинской церковью — с другой. Последние в большей степени находились под влиянием учения Иисуса и были более верны этому учению, в то время как Павел был сознательно независим от этих традиций и не соглашался с учением Христа, особенно в том, что касается хронологии и состоятельности закона.

Вопросы, поставленные этим положением, были подвергнуты различным обсуждениям, однако они стали средоточием оживленных дебатов только за двадцать лет до начала первой мировой войны. Вопрос о «Павле и Христе» в эти годы стал главным пунктом академических и обывательских дискуссий, ряд ученых в Германии и Франции (Х. Х. Вендт, М. Гогель, М. Брюкнер, П. Вериль) предположили, что между учением Иисуса и богословием Павла была значительная пропасть. Некоторые также утверждали, что, при всей организационной и интеллектуальной одаренности, Павлу было просто непозволительно затемнять смысл основных религиозных истин, высказанных Иисусом. Максима «назад от Павла к Иисусу» стала слоганом этой радикальной критики. Такие взгляды очень настораживали приверженцев традиционных верований и протестантских богословов, чьи богословские взгляды зависели от синтеза учения Иисуса и Павла.

1.1.2. *Вильям Вреде*. Эти дебаты оказались на пике внимания благодаря публикации в 1904 г. книги В. Вреде *Paul*, замечательно написанной и представляющей радикальную позицию с провокационной убедительностью. Вреде утверждал, что богословие Павла олицетворяло религию спасения, самым главным пунктом которой была идея о сверхчеловеке (Сыне Божьем), который пришел в мир, чтобы разбить силы, удерживающие его в рабстве. Эту богословскую структуру, систему представлений, которые он заимствовал в измененном виде из иудаизма, Павел соединил с историей смерти и воскресения Иисуса. В религиозном опыте и системе мышления Павла имел значение тот факт, что Иисус был человеком, что он умер и восстал из мертвых, а не его жизнь и учение. Поэтому, будучи представителем человечества, Христос совершил реальное спасение, которое теперь связано и с теми, кто верит в эти догмы и принимает участие в совершении таинств.

По мнению Вреде, такой образ мысли шел вразрез с распространенным упором на личное благочестие и вообще принадлежал совершенно другому миру, чем простой профетизм и чистая нравственная истина Иисуса. Павел был обращен воскресшим Христом, не ранним Иисусом, и он мог описывать Христа только как божественную фигуру, потому что он не был знаком

с Иисусом. Несмотря на все пункты, в которых Павел и Иисус могли бы соглашаться, и несмотря на то, насколько хорошо Павел был знаком с учением Иисуса, ни личность, ни образ мышления Иисуса не оказали на него глубокого влияния. В отношении всего существенного богословская система, лежащая в основе мышления Павла, находилась очень далеко от Иисуса. Так Вреде пришел к часто цитируемому заключению, что «Павел — это второй основатель христианства» (Wrede, 179). Павел спасал христианскую веру от приклевывания ярлыка «еврейской секты» только путем ее преобразования. Можно с готовностью оценить своего рода взрывоопасное богословие, заключенное в подобном выводе. Дилемма, которую оно ставит перед христианским богословием, заключена в высказывании Вреде о том, что «этот второй основатель христианства по сравнению с первым, безо всякого сомнения, оказывал несравнимо более сильное — однако не лучшее — влияние» (Wrede, 180).

1.1.3. Ответ Вреде. Ответ Вреде и подобным радикальным взглядам как со стороны либеральных протестантских богословов в Германии (А. фон Гарнака, А. Юлихера, А. Реша), так и со стороны более консервативных голосов англоговорящего мира (Дж. Моффатт, К. А. А. Скотт, Дж. Дж. Мачен) был решительный. Среди основных линий защиты были следующие: (1) Павел знал гораздо больше об учении Иисуса, чем мы склонны допустить, и часто указывает на это, даже если и редко цитирует. (2) Несмотря на то, что Павел редко обращается к жизни Иисуса в своих посланиях, эти неозвученные факты и даже личность Иисуса широко фигурировали на начальной стадии его миссионерской проповеди. (3) Предполагаемая пропасть между Иисусом и Павлом в том, что касается богословия, была сильно преувеличена; например, отношение Иисуса к закону было в чем-то столь же критичным, как и отношение Павла, а имплицитная хронология в его заявлениях не слишком далеко отстоит от явно божественных титулов и ролей, которыми его наделил Павел. (4) По многим аспектам своего богословия Иисус и Павел были в согласии, например, в их доктрине об отчей любви Бога, в их восприятии эсхатологии и в их этике. Можно утверждать, что это являлось ядром христианской религии и что все остальные различия касались относительно периферических тем. (5) Некоторые ученые утверждали, что даже если богословие Павла чем-то отличалось от богословия Иисуса, он все равно был заодно с духом Христа и показывал явные признаки влияния, которое оказывала на него личность Иисуса. (6) Наконец, для объяснения различий в атмосфере между посланиями и евангелиями можно привести различные объяснения: Павел обучался у раввинов (см. Павла еврейство), он имел иной личный опыт, была потребность в миссии у язычников и в борьбе против иудействующих, а также наличие того очевидного факта, что Павел неизбежно показывает Христа как бы по другую сторону креста и воскресения. Все эти факты рассматривались как факторы чисто поверхностной важности, не слишком влияющей на сущность внутреннего единства между Павлом и Иисусом.

Таким образом, заявлению о том, что Павел был вторым основателем христианства, и любым выводам о том, что он искажал или существенно изменил евангелие, возведенное Иисусом, был дан решительный отпор. В ядре мышления Иисус и Павел находятся в гармонии друг с другом, и любое расширение от Иисуса к Павлу говорит только о том, что то или иное объяснение или интерпретация было признано законным.

1.1.4. Вильгельм Гейтмюллер и Альберт Швейцер. Незадолго до перерыва, вызванного первой мировой войной, еще две статьи заявили о важных аспектах споров в следующих фазах. В 1912 г. В. Гейтмюллер исследовал вопрос, какие христианские источники повлияли на рассуждения Павла. В то время как Павел зачастую рассматривался как изолированная фигура или как передающий информацию из первичных палестинских общин, Гейтмюллер привлек внимание к эллинистическим христианским кругам, в которых Павел обучался как христианин. Он предположил, что относительное игнорирование Павлом слов и дел Иисуса было не просто идиосинкразией, но являлось характеристикой эллинизированных форм христианского движения. Это утверждение не только воодушевило тех приверженцев историко-религиозной школы, которые утверждали, что действительно решающее влияние на суждения Павла исходило не из иудаизма, а из эллинистической культуры. Это также указало на такое важное обстоятельство в историческом вопросе о преемственности между Иисусом и Павлом о том, выделяло ли эллинистическое крыло христианского движения больше воскресшего Господа или земного учителя, что эту проблему нельзя ограничить только Павлом и Иисусом, ее нужно изучать вместе с этой таинственной сущностью, эллинистическим христианством.

Напротив, в своем исследовании Павлова учения, названном *Paul and His Interpreters* (1911), А. Швейцер поддерживал тех, кто распознавал влияние еврейской апокалиптики на Павла. Его интерпретация богословия Павла как сложившегося под влиянием эсхатологического «мистицизма» была опубликована лишь много лет спустя (*The Mysticism of Paul the Apostle*, 1930), но уже из его раннего исследования становится ясно, что он воспринимал суждения Павла как извлеченные из еврейских апокалиптических источников. Значительность этого в том, что в своей знаменитой работе *Quest of the Historical Jesus* (1906) Швейцер разрушил все либеральные попытки написать биографию Иисуса и представил Иисуса не как выразителя либеральной набожности и морали, но как апокалиптического пророка, действующего в соответствии со строгим апокалиптическим расписанием. Таким образом, Швейцер предложил совершенно иное решение вопроса об Иисусе и Павле. Вместо пропасти между либеральным Иисусом и эллинизированным или апокалиптически настроенным Павлом, Швейцер предложил относительно легкий переход от апокалиптического Иисуса к апокалиптическому Павлу, которые разделены только тем фактом, что эсхатологические события, которых Иисус ждал, Павел считал уже имеющими свое начало в воскресении Мессии.

1.1.5. *Какой Иисус и какой Павел?* Эти труды в конце этого периода ожесточенного противостояния способствовали выдвижению на первый план одной из важнейших проблем, лежащих в его основе. При любом сравнении Иисуса и Павла и при любой попытке предположить преемственность между ними все будет зависеть от того, какого Иисуса с каким Павлом сравнивать. Критические вопросы относительно того, какую историческую ценность представляет собой евангельский материал для доказательства историчности Иисуса, до сих пор обсуждаются (большинство ученых не принимает в расчет Ин, а доверяет Мк). Однако большинство представителей основного течения в этом споре приняло за аксиому, что реальный Иисус был Иисусом либерального богословия, который проповедовал простые, но глубокие моральные истины и особенно подчеркивал отцовское качество Бога, братство всего человечества и безграничную ценность человеческой души. Суть христианства и религии вообще содержалась в призыве Иисуса к преданной вере человеческой души в ее Бога. Имея такого Иисуса на одном конце уравнения, оставалось только выяснить, насколько сильно Павел в своей религии и своем богословии изменил или развил этот существенный религиозный взгляд. Когда А. Швейцер и Дж. Вейс принялись сотрясать основания либеральной картины исторического Иисуса, начали появляться новые возможности для понимания взаимоотношений между Иисусом и Павлом.

1.2. *Рудольф Бультман.* Для следующей фазы дискуссии, которая длилась от первой мировой войны до 1950-х гг., вклад Р. Бультмана имел решающее значение. Будучи главным участником послевоенного богословского возмущения против либерального богословия, он способствовал развитию этого спора еще в нескольких направлениях монографиями и двумя важными эссе, посвященными специально Иисусу и Павлу.

1.2.1. *Иисус Бультмана.* Бультман разделял швейцеровское восприятие Иисуса как апокалиптического проповедника, который возвещал близкое наступление царства Божьего. В своей работе, посвященной критическому форм-анализу Евангелий, Бультман выразил сомнение по поводу историчности большей части этого материала, утверждая, что евангельские рассказы находились под влиянием веры церкви периода устной передачи, а также под влиянием интересов отдельных составителей Евангелия. Это сделало невозможным, по его мнению, восстановление убедительного портрета личности Иисуса или последовательности событий его жизни. Однако (в противоположность распространенному мнению) Бультман все же был уверен, что он мог очертить основные контуры вести Иисуса; и он был убежден, что это провозвестие возникло под влиянием эсхатологических перспектив. Царство Божье не было воплощением Божьего правления (согласно Гарнаку), оно описывало момент, когда Бог положит конец порочному миру. Таким образом, Иисус описывал Бога

в терминах Создателя и Судьи, а его апокалиптический язык нельзя отбрасывать как простую «шелуху»; поэтому «тот, кто думает, что Павел легкомыслен и отвратителен, должен думать так же и в отношении Иисуса!» (Bultmann, 1936, 194).

1.2.2. *Материальная согласованность с Павлом.* В своей интерпретации провозвестия Иисуса Бультман решительно порвал с либеральным акцентом на этике и на представлении об Иисусе как об учителе вневременных и универсальных истин. Исследуя значение эсхатологической вести Иисуса и человеческую ситуацию, изображенную в ней, Бультман показывал Иисуса выдвигающим требование, призыв к повиновению. На примере Иисусовой критики фарисеев он продемонстрировал нападение на любой легализм, который требовал только частичного или поверхностного повиновения. В своих чистых абсолютных требованиях Иисус призывает к полному посвящению себя воле Бога, которое выражается в отказе от удовлетворения потребностей своего эго. Более того, он видел в этом настоящую точку соприкосновения с богословием Павла. В центре критики закона Павла и его богословия креста, Бультман видел проникающую атаку на иудейский легализм и на все попытки обеспечить спасение только человеческими способами. «Настоящий грех человека в том, что он сам управляет своей волей и своей жизнью, становится самонадеянным и так обретает свою самоуверенность, свою «гордость»». (Bultmann, 1929, 228). Таким образом, используя интерпретаторские изыскания, образованные из экзистенциальной философии, Бультман определил материальную (*sachliche*) согласованность между Иисусом и Павлом в их понимании того, что значит быть человеком, даже при том, что богословие Павла было более теоретическим. Даже в христологии Бультман видел некоторый элемент сходства, поскольку Иисус, хотя он и «не требовал верить в него, но требовал верить в его слово. То есть, он осознавал свое появление так, что Бог послал его в последний час мира» (Bultmann, 1936, 195). Поэтому неизбежно провозвестник должен стать провозвестием. Единственная разница, хотя и значительная, в том, что то, о чем Иисус возвещал как о приближающемся деянии Божьем, Павел проповедовал как завершенную работу по спасению.

1.2.3. *Историческая преемственность?* Бультман провел очень важное различие между двумя аспектами спора об Иисусе и Павле. Одно дело — спросить, какая связь может быть между провозвестием Иисуса и проповедью Павла; совсем другое — задаться вопросом, оказало ли учение Иисуса прямое или косвенное влияние на Павла? Относительно последнего вопроса, Бультман видел очень мало исторической связи между Иисусом и Павлом. Он подчеркивает, как мало слов Иисуса цитирует Павел, и даже притом, что какое-то слово может предполагать множество аллюзий, это влияет только на этику Павла. «Особенно бросается в глаза, что он не обращается к словам Господа для поддержки своих определенных богословских, антропологических и сотериологических взглядов», в которых собраны «по

существо Павловы концепции» (Bultmann, 1929, 223). В этом отношении Павел не зависит от Иисуса, а «учение Иисуса — по крайней мере в основных элементах — не относится к Павлу». Поэтому, в то время как он видел некоторые важные элементы богословской согласованности между провозвестием Иисуса и учением Павла, Бульман нашел очень немногое, что говорило бы в пользу исторической преемственности между ними.

1.2.4. *Исторический Иисус и учение.* Серьезный вклад в трактовку этой темы внес Р. Бульман. Он представил вопрос об Иисусе и Павле как более широкий богословский вопрос, а именно: какое отношение имеет исторический Иисус к тому, которого проповедует церковь. Эта проблема подверглась яростному натиску в 1892 г. в протесте М. Келера против сторонников либерального взгляда на Иисуса, которым они пытались заменить Христа церковной веры бледным, исторически сомнительным и богословски irrelevantным Иисусом истории. Будучи «богословом слова», Бульман разделял убеждения Келера, что реформационный принцип оправдания верой нужно применить к богословскому методу: богословские истины нельзя подтверждать ограниченными и ненадежными результатами исторического исследования, их может гарантировать только вера. Христианское богословие, таким образом, никогда не могло бы ограничивать себя или даже считать своей отправной точкой экспериментальные реконструкции исторического Иисуса учеными. Отправной пункт — это кериγμα: распятый Христос был воскрешен из мертвых и должен быть признан Господом.

Бульмановская интерпретация НЗ оказала сильную поддержку такому богословию. В основном он утверждал, что редкое обращение к жизни и учению Христа у Павла показывает, что единственно важным для церковной проповеди и веры было то, что Иисус, распятый Иисус, — исторический факт. Все остальное, что было важно с точки зрения богословия (например, что он умер за нас, что он был предвечным Сыном Божиим и что он Господь), берет начало в факте воскресения и вытекает из церковной проповеди, а не из фактов или событий жизни исторического Иисуса. Вся значимость жизни исторического Иисуса сводилась к тому, что он вообще жил (*Dass*), а не к тому, как он жил (*Was*). В богословии Павла «никто не приобретает знания о Мессии: его либо признают, либо отвергают». (Bultmann, 1929, 236). Если Иисус и учитель, то это только потому, что он сначала был признан Господом — «это не показательная личность исторического Иисуса делает из него Господа» (Bultmann, 1929, 239).

1.2.5. *Значение Бульмана.* Таким образом, Бульман пытался найти решение вопроса об Иисусе и Павле не только на историческом уровне (насколько Павел был осведомлен об Иисусе, находился под его влиянием или в согласии с ним), но также и в контексте гораздо большего богословского спора об отношениях между Иисусом и христианской верой. Огромное значение этого богословского вопроса и радикальный путь, которым Бульман поставил и решил его, сделали его вклад в решение этого вопроса столь важными.

Стоит упомянуть также, сколь важную ценность имеет различие Бульмана, которое он проводит между исторической преемственностью между Иисусом и Павлом и богословской согласованностью. Эти два понятия в вопросе об Иисусе и Павле до Бульмана в большинстве своем путали, поэтому такого различия до некоторой степени не замечали. Например, легко допускалось, что если согласованность в лейтмотиве или словаре между Иисусом и Павлом можно посчитать признаками преемственности (например, что Павел придерживался традиций и учения Иисуса в этике и эсхатологии), то это само по себе является доказательством также и тесной связи их богословских точек зрения. Как исследователи НЗ узнали из многих других областей изучения, даже если есть параллели между двумя источниками и даже если эти параллели представляют собой зависимость одного от другого (что не всегда так), то это может быть не больше чем поверхностным явлением, маскирующим глубокое различие, лежащее в структуре мышления. Напротив, Бульман утверждал, что значительная согласованность между мыслью Иисуса и Павла не нуждается в предположении преемственности простого исторического смысла традиций об Иисусе, переданных Павлу и полученных им. Можно активно продолжать ставить вопрос о том, как возникла такая удивительная согласованность (Бульман никогда не говорит об этом), и было бы неразумно совсем разделять вопросы преемственности и согласованности. Но не меньшую ценность имеет и признание различий между ними.

1.3. *От 1950-х гг. до наших дней.* Доминирующая позиция Бульмана в немецкой НЗ школе произвела эффект угашения заинтересованности в историческом Иисусе. Исторически он выразил сомнение, что мы можем восстановить что-то похожее на завершённую картину исторического Иисуса, богословски он утверждал, что результаты будут неуместными, поскольку это касалось учения. Но когда он указал эти пункты в своей лекции в 1960 г., он был вынужден защищать свою позицию перед противоположной тенденцией, которая имела большой успех среди его учеников. Этот поток начал движение и был полон решимости возобновить интерес к старому вопросу об Иисусе и Павле.

1.3.1. *Иоахим Иеремияс.* Начиная с 1930-х гг., совершенно независимо от школы Бульмана, И. Иеремияс проводил новое и довольно успешное исследование исторического Иисуса. Он считал, что было возможно восстановить основные факты об Иисусе и даже в некоторых случаях его *ipissima verba* («точные слова»). Он также считал, что таким образом реконструированный Иисус, в своем представлении о статусе (отличном от *Abba*), в своем разрыве с законом и искупительном смысле своей смерти, совершенно согласуется с поздним христианским проповедованием о нем. В частности, Иеремияс определил ключевой пункт сходства между Иисусом, который привлекал грешников и изгоев, и Павлом, который проповедовал оправдание нечестивых через милость Божию.

1.3.2. *Вернер Г. Кюммель.* В то же время В. Г. Кюммель поддерживал жизненность вопроса об Иисусе и Павле своими эссе. Находясь под влиянием позиции Бультмана и в основном соглашаясь с ним в том, что у Павла наблюдается недостаток информации о жизни и учении Иисуса, Кюммель проанализировал согласованность между Иисусом и Павлом в представлениях, менее зависимых от экзистенциальной философии. В частности, он утверждал, что для Иисуса царство было не в будущем, оно наступало уже в период его служения. Тогда как Бультман (следуя за Швейцером) видел важное различие между Иисусом, указывающим на близкое будущее, и Павлом, указывающим на недавнее прошлое, Кюммель считал, что Иисус и Павел находились в одинаковых условиях напряженности между присутствием спасения и его будущим исполнением (см. Эхсатология). Воскресение и дар Духа (см. Святой Дух) значительно распространяли эффект спасения, уже присутствующего в Иисусе — и присутствующего не только в его слове (Бультман), но и в его личности. Так, при всех различиях в формулировке между Иисусовой и Павловой проповедью, Кюммель настоял на том, что Павлово богословие представляет собой не фундаментальное изменение или фальсификацию учения Иисуса, но только должную переформулировку его основных идей.

1.3.3. *Новый поиск.* Однако проблема Иисуса и Павла могла обрести новую жизнь с широким распространением возобновленных исследований Иисуса. В 1950-х гг. обновленный интерес к историческому Иисусу начинался даже среди учеников Бультмана, самыми примечательными из которых были Э. Фукс, Г. Борнкам и Э. Кеземан. Оставаясь верным каригматическому принципу, что евангелие не может зависеть от неточных результатов исторического исследования, Кеземану удалось экзегетически и богословски важное предприятие, которое известно как новый поиск исторического Иисуса. Он предупреждал о риске «докетизма» в том случае, если Христос, проповедованный евангелием, не точно связан с историческим Иисусом, и утверждал, что уменьшение Бультманом этого звена, ведущего непосредственно к историческому существованию Иисуса, было скудно. Если христианские исследователи не исследовали характер служения Иисуса, то это сделали бы другие. Что более важно, синоптические евангелия показывали, что важной тенденцией раннего христианства была попытка связать свою проповедь евангелия с историей жизни Иисуса; и даже Павлова кериגма была менее заинтересована в этих вещах, она фокусируется на земном Иисусе, так как она акцентирует его распятие. Только так Павел мог сократить энтузиазм по поводу Духа у своих обращенных, поскольку он скоро узнал в Коринфе, что призыв только к Духу был подвержен всевозможным видам интерпретации (см. Коринфянам, 1 и 2 послания к). Поэтому исследование исторического Иисуса, хотя и не предоставляет исторических оснований для веры, важно как критерий для различения истинного евангелия от его подделок. В частности, интерпретация Кеземаном исторического Иисуса как

того, кто решительно изменил закон и убрал различие между священным и мирским, стала основанием для его акцента на радикальной политической и социальной значимости евангелия.

1.3.4. *Эберхард Юнгель.* Хотя новый поиск в 1950-х и 1960-х гг. принес довольно ограниченные результаты, он снова раскрыл исторические вопросы об Иисусе и таким образом заново поставил вопрос об отношениях между Иисусом и Павлом. Самым прямым результатом стало новое представление о согласованности между Павлом и Иисусом Э. Юнгеля (1962). При умелом сочетании НЗ экзегезы и богословской экспертизы, а также эффективном использовании «новой герменевтики» своего учителя Э. Фукса, Юнгель сравнил понимание царства Божьего, которое проявляется в притчах, с центральными богословскими утверждениями Павла о праведности Бога. При всех различиях в форме речи, Юнгель определил здесь важнейшее соотношение. Как в притчах, так и в «выступлениях» Бог и его царство не далеко отстоят от истории и устанавливают новое слово в противоположность старому слову закона, поэтому Павел проповедует наступление новой эры, которая освободит нас от рабства закона и оков прошлого.

1.3.5. *Пробелы и проблемы.* Абстрактный характер тезиса Юнгеля, возможно, сделал его работу более доступной для богословов, чем для специалистов по НЗ. Однако примечательно, что фактически никакой новой работы, посвященной вопросу богословской согласованности между Павлом и Иисусом, на протяжении тридцати лет с момента выхода книги Юнгеля не было. Причины такого пренебрежения сложны, но среди них обязательно присутствуют следующие.

1) Вообще богословие и изучение НЗ оказались на развилке. Богословские аспекты нашей темы, которые были столь важны для Бультмана и его непосредственных преемников, просто были упущены или же не заинтересовали большинство современных исследователей НЗ. В то же время богословие стало намного меньше проявлять интерес к НЗ.

2) Обсуждение согласованности между Иисусом и Павлом требует анализа богословия того и другого, что может выделить основные идеи и различить, внутри этого богословия и за ним, центральные аспекты их мысли. Однако в настоящий момент велик процент неточности, которая преобладает в вопросах, касающихся Павла и Иисуса.

Реформационная интерпретация Павла, доминирующая в Германии, а также в евангелическом богословии за ее пределами, ставит в центр Павлова богословия долгое время устанавливавшееся оправдание, понимая его критику закона как атаку на любую попытку человека заслужить праведность. В настоящее время, однако, под влиянием К. Стендаля и Э. П. Сандерса, очень сомнительно, можно ли оправдание верой определить как центр мысли Павла и можно ли ее главную тему понимать в таких индивидуалистических понятиях. В последнее десятилетие по поводу Павлова богословия закона велось множество споров, в которых многие влиятельные голоса представляли мысль Павла как

путаную или совершенно прикованную к вопросам, касающимся практической значимости в его миссии к язычникам. Это оставляет значительно меньшее количество ученых уверенными в центральной динамике богословия Павла по сравнению с предыдущими поколениями и поэтому способными сравнить ее с центральными проблемами Иисуса.

Тем временем, хотя исследование исторического Иисуса обрело новую жизнь, оно сильно освободилось от богословских интересов — в противоположность близким связям между старым поиском и либерализмом, с одной стороны, и новым поиском и протестантским экзистенциализмом — с другой. Так, хотя в отношении исторического контекста служения Иисуса и аналогий между его нападками на Израиль и современными палестинскими движениями I в. н.э. были достигнуты некоторые существенные успехи (например, такими учеными как Дж. К. Ричес, А. И. Харви, Г. Тайсен, М. Хенгель, М. Дж. Борг, Э. П. Сандерс), они вряд ли сопровождались каким-либо богословским обязательством, которое стремилось определить ядро вести и цели Иисуса. Хотя некоторый консенсус в отношении границ правдоподобной картины Иисуса все же возникает, все еще существуют неуверенность исследователей относительно аутентичности материала высказываний в Евангелиях и большая доля разногласий относительно пределов, в которых Иисус оспаривал центральные аспекты иудаизма. В частности, Сандерс спровоцировал пересмотр двух пунктов, в которых вести Иисуса обычно распознавалась — его критика закона и его приветствие грешников. Хотя многие приняли эту позицию Сандерса, большинство ученых согласны, что решающий вопрос в отношении исторического Иисуса касается его цели в отношении к Израюлю и его нападкам на религиозную, культурную и политическую систему палестинского иудаизма.

Однако чем с большей настойчивостью мы стараемся поместить жизнь и проповедь Иисуса в палестинский контекст, тем труднее представляется найти значительные пункты, соотносящиеся с богословием Павла, которое сложилось в свете креста и воскресения, а также в контексте миссии к язычникам. На самом деле, настоящая тенденция в изучении НЗ довольно враждебна по отношению к созданию богословского синтеза вообще и любого синтеза между Иисусом и Павлом в частности. Скорее многообразие НЗ, чем его единство, по большей части привлекает внимание, и наблюдается общая неприязнь к тому, что рассматривается как апологетические попытки заклеймить недостатки.

Убеждение многих еврейских ученых, что для Иисуса можно найти место в иудаизме, а для Павла — нет, как известно, было предложено на обсуждение в середине двадцатого века Й. Клаузером и с тех пор снова — Г. Вермешом и другими. Хотя большинство исследователей Павла сопротивлялись тому подтексту, что Павел несомненно, находился под влиянием нееврейских (религиозно-мистических, см. Религия греко-римская, или гностических, см. Гностицизм) идей, все еще существует общее желание признать, что между точкой зрения на мир Иисуса и Павла имеется приличная про-

пасть. Тогда как прошлые поколения были настроены противостоять еврейским доводам, что христианство было испорчено Павлом, господствующая атмосфера плюрализма и сочувственной восприимчивости еврейских взглядов заставила христианских ученых стать менее упорными и менее настроенными на полемику в отношении этого вопроса.

1.3.6. Прогресс. Если в предыдущие десятилетия было мало попыток исследовать возможную согласованность между Иисусом и Павлом, достаточно много внимания в то время было уделено вопросу исторической преемственности. Возобновляется интерес к вопросу об использовании Павлом преданий об историческом Иисусе. Консервативная британская школа подкрепила влиятельной работой У. Д. Девиса *Paul and Rabbinic Judaism* (1948), в которой он на основании цитат и аллюзий из посланий Павла заключил, что «Павел пропитан мыслями и словами Господа» (Davis, 140). В дополнение к этому исследователи из скандинавской школы (Х. Рейзенфельд, Б. Йерхардссон) подчеркивали бережное сохранение материала Иисуса в первом поколении. В случае Павла многое зависит от определения и оценки аллюзий на учение Иисуса. Тщательному анализу Д. Л. Дангана в *The Sayings of Jesus in the churches of Paul* (1971) было подвергнуто иносказательное использование Павлом высказываний Иисуса в 1 Кор 7:10 и 1 Кор 9:14. Он предположил, что коринфяне уже были знакомы с этим материалом и что могло быть много других мест, где Павел намекал на учение Иисуса. Это воодушевило ученых рассмотреть вопрос зависимости Павла от эсхатологического материала, исходящего от Иисуса, и возможность того, что Павел знал не только отдельные высказывания, но и целые блоки материала (Д. Венем, Д. К. Эллисон, П. Штульмахер). Была предпринята новая работа относительно характера отголосков и аллюзий, а также соответствующий метод для их определения (Thompson), хотя также следует осознать, что большое число ученых считают, что это предприятие столь же сомнительно, сколь и имеет ограниченную ценность.

Второй аспект преемственности, который в настоящее время привлекает внимание, это вопрос наличия канала, через который традиция Иисуса могла бы достичь Павла. Большинство ученых признает, что прямой контакт Павла с учениками Христа в палестинских церквях не был исчерпывающим, однако вокруг точной оценки первой встречи Павла с Петром спор продолжается (Гал 1:18). Больше интереса сфокусировано на эллинистах, радикальной иудеохристианской группе, представленной Стефаном и Варнавой, изгнанными из Иерусалима, которые были целью Павлова преследования и оказали на него самое большое влияние после его обращения. Принято считать, что если существует некий мост между Иисусом и Павлом, то он должен проходить здесь. Но нам мешает недостаток прямых и надежных доказательств об этой группе. Если, говоря исторически, вопрос об Иисусе и Павле нельзя обсуждать без обращения к ранней церкви как третьему составляющему, пугает, что именно этот решающий

ранний период и эта ключевая эллинистическая ветвь как раз и остаются неясными.

2. Учение Иисуса у Павла

Как мы уже видели, ученые много спорили о том, в какой мере Павел использует учение Иисуса и насколько оно для него важно. Относительно случаев использования прямых цитат Иисуса у Павла вопросов не возникает (например, 1 Кор 7:1; 9:14; 11:23; 1 Фес 4:15 — хотя источник неясен). Спор концентрируется вокруг того, ссылается ли Павел на учение Иисуса или отображает его в других местах, где мы можем увидеть параллели с Евангелиями (ср. напр., Рим 12-14). Естественно, те, кто делают акцент на пропасти, лежащей между Иисусом и Павлом, уменьшают число внушающих доверие аллюзий; а те, кто видят тесную связь между ними, склоняются к максималистскому чтению. Конечно, в рамках обширных дебатов дело не только в количестве случаев, в которых Павел цитирует или делает аллюзии на учение Христа. Оно также касается значимости, которую Павел придает учению Иисуса. Имеют ли слова Иисуса особый авторитет? Если он делает ссылки на них, то почему они столь часто перемешаны с другим материалом, а не определены специально как слова Иисуса? Более того, какую значимость христология Павла придавала Иисусу как учителю?

3. Жизнь Иисуса и его пример

Количество фактов о жизни Иисуса, которое мы могли бы извлечь из Павловых посланий, невелико: он родился и жил согласно закону (Галл 4:4); он происходил из рода Давида (Рим 1:3); у него были братья, одного из которых звали Иаков (1 Кор 9:5; Гал 1:19); у него была трапеза в тот вечер, когда его предали, на которой он произнес определенные слова (1 Кор 11:23-25). Нет упоминания о крещении Иисуса, о его многочисленных чудесах и притчах, спорах с фарисеями, преображении или происшествии в храме; нет указания на контекст служения Иисуса, нет упоминаний о Галилее или Иерусалиме. Единственные факты об Иисусе, к которым постоянно идет обращение, — это то, что он был распят и воскрес, хотя даже здесь мы должны отметить отсутствие деталей относительно времени, места и сопутствующих событий. Простой факт распятия Христа, похоже, доминирует в точке зрения Павла, а все остальное отступает на второй план.

Крест также в центре описания Павлом характера Иисуса и его морального примера. Есть ссылки на доброту, смирение Иисуса (2 Кор 10:1) и на его любовь (Гал 2:20). Эти основные характерные черты иллюстрируются не только событиями его жизни или его обращением с другими, но и его самопожертвованием на кресте. Когда Павел обращается к покорности Христа (Рим 5:19; Флп 2:5-9) или к его праведности в бедности (2 Кор 8:9), похоже, что у него в уме содержится вся трагедия воплощения и креста (см. Христология), а не какое-либо определенное событие в жизни Иисуса. И, вероятно, имеет значение, что, упоминая, что Иисус взял на себя бремя других людей (Рим 15:3), Павел обращается не к каким-то

словам или делам Иисуса, а к описанному в Псалмах страданию праведника.

Все это предполагает, что было бы неверно сказать, что Павел был целиком и полностью несведущ в жизни раннего Иисуса или что его это не интересовало. Но его разум работает, скорее, в терминах общих характеристик, чем специального нарратива, и ему важно показать значимость истории Иисуса в целом, интерпретированной в свете Писаний. Наряду с отсылками к своему собственному опыту, Павел обращается к фигуре Иисуса как к примеру покорности, самопожертвования и любви. Например, несмотря на протест некоторых ученых, можно сказать, что Павел цитированием гимна в Флп 2:5-11 хотел привести моральный пример. Однако можно заметить, что такое общее изображение добродетели иногда не столь эффективно действует в моральном наставлении, как драматическое повествование, которое иллюстрирует смысл. Другие религиозные и философские группы в греко-римском мире разрабатывали истории о героях (например, Моисей, Пифагор, Диоген, Сократ), чьи истории жизни заключали в себе истины, которые пропагандировали эти группы. Таким образом, можно понять потребность в существовании детализованного евангельского нарратива и его популярность наряду с общими чертами, данными Павлом.

4. Послания и миссионерская проповедь

До сих пор мы обсуждали свидетельство Павловых посланий. Но очевидно, что они предоставляют только частичную картину мысли Павла, и зачастую предполагается, что Павел мог бы (или «должен» был бы) предоставить и более полную картину жизни и служения Иисуса, осуществляя свою начальную евангелизацию. Поэтому делать широкие умозаключения только на основе посланий было бы опрометчиво. Предполагается, что жанр послания препятствует предоставлению детализованного повествования, и контраст между Евангелием и посланиями Иоанна иногда приводится здесь как параллельный. Есть также общее соображение, что любая проповедь о распятом Христе спровоцировала бы требования о более полной информации и от заинтересованной, и от враждебной аудитории.

Проблема заключается в недостатке доказательств в пользу оригинальной проповеди Павла. Хотя в Деян приводятся некоторые поучения, ученые все еще спорят о том, можно ли их считать доказательством Павловой проповеди и до какой степени они были переработаны Лукой; в любом случае, даже речь в Антиохии Писидийской (Деян 13:16-41) предоставляет очень скудную информацию о раннем Иисусе. В этих посланиях Павел от случая к случаю обращается к условиям его раннего периода проповедования (1 Фес 1:9-10; 1 Кор 2:2), но он не дает никакого намека на более полный рассказ о жизни Иисуса. Далее, в Рим, которое Павел написал церкви, основателем которой не являлся и которая полностью излагает взгляды, которые он проповедовал, нет ожидаемых деталей о

жизни Иисуса. Утверждать, что Павел редко обращался к жизни Иисуса, потому что он мало говорит о ней в своих посланиях, все равно что брать доводы из воздуха, а доводы из воздуха всегда очень ненадежны. Утверждать, что Павел знал не больше, чем писал в посланиях, и поэтому выдвигать ту или иную гипотезу объяснения его молчания, возможно, даже более сомнительная процедура.

5. Откровение и традиция

Есть примечательный контраст между тем, как Павел описывает начала своего евангелия в 1 Гал и в 1 Кор 15. В 1 Гал он настаивает на отсутствии зависимости от какого бы то ни было человеческого авторитета, в частности, от иерусалимских апостолов. Он предполагает, что его призвание и его евангелие были получены непосредственно через откровение от Христа (см. Павла обращение и призвание), а это было лишь спустя три года после их встречи с Петром. В 1 Кор 15, однако, он напоминает коринфянам формулу символа веры, которую он передал им, о смерти и воскресения Христа, и он говорит, что он сам перенял эту часть традиции. В этом последнем случае мы видим Павла наследующим и сберегающим традиции тех, которые стали христианами до него, включая палестинских свидетелей воскресения; в Гал весь акцент приходится на то, что он сам пережил в своем призвании-откровении. Эти два пассажа, таким образом, предполагают различные восприятия того, насколько Павел хотел выяснить и передать информацию о раннем Иисусе.

Было бы ошибкой ставить эти два описания в противопоставление друг другу. В обоих пассажах риторические рассуждения объясняют определенную односторонность Павлова представления. Было бы ошибкой заключать на основе Гал, что Павел испытывал неприязнь по отношению к историческому Иисусу или что последний вводил его в затруднение. Как однажды иронично заметил Ч. Г. Додд, вряд ли Петр и Павел в их первую встречу провели вечер за разговорами о погоде (Гал 1:18)! Однако очевидно, что Павел полностью отдаст себе отчет в том, каким образом он был призван. Он не видел земного Иисуса и не был его последователем, поэтому его авторитет мог покоиться только на призвании, которое произошло во время видения на Дамасской дороге. Там он увидел воскресшего Христа, чье распятие он почитал за постыдный факт, как и большинство иудеев, подобных ему (см. Павла еврейство). Тогда становится понятно, что именно факты распятия и воскресения, а не детали учения и служения, оказали на Павла большее влияние.

Еще один стих, к которому часто обращаются, — 2 Кор 5:16, где Павел пишет: «Потому отныне мы никого не знаем по плоти (*kata sarka*); если же и знали Христа по плоти (*ei kai egn kamen kata sarka Christon*), то ныне уже не знаем». На какое-то время этот стих стал центральным текстом в споре об Иисусе и Павле, особенно, когда Бультман привел его в поддержку своего мнения, что Павла мало интересовала земная жизнь Иисуса. Детальная дискуссия о том, должна ли фраза

kata sarka сочетаться с существительным или глаголом, цель которого скрыть, что то, что здесь сказано о Христе, в первой половине стиха говорится обо всех. С трудом можно согласиться, что Павла не интересовали естественная жизнь и обстоятельства всех тех, с кем он встречался. Однако также понятно из контекста (с его разговорами о смерти с Христом и о новом творении во Христе [см. Творение, новое творение]), что взгляд Павла на всех, включая Христа, определялся сотрясшими мир событиями креста и воскресения. Для Павла эти два события — не просто события, которые заключали жизнь Иисуса; они символизировали смерть старого века и его старых путей восприятия, а также открытие нового пути (см. Эсхатология).

В этом смысле, информация, которой обладал Павел о жизни и служении Христа, кажется сокрытой в тени креста и воскресения. Иногда предполагают, что Павел делает мало отсылок на жизнь и учение Иисуса, потому что он чувствовал себя неуверенным в цитировании таких фактов, которые могли быть использованы с большей уверенностью его палестинскими оппонентами. Также возможно, что появление историй об Иисусе как о чудотворце было спровоцировано некоторыми его простодушными обращенными, например, коринфскими христианами. Но даже если обе эти гипотезы верны, более важно, что структура Павлова богословия делала почти исключительный акцент на центральных фактах об Иисусе, которые внесли впечатляющее изменение в историю о спасении: что Иисус Христос был распят, но был воскрешен из мертвых Богом.

6. Царство Божье

Одна тема, которая дает довольно ясный пример различий между богословием Иисуса и Павла, это царство Божье. На поверхностном уровне, в том, что касается словарного использования, очевидно, что эта терминология, которая столь важна для вести Иисуса, играет гораздо менее значительную роль у Павла. Это тем не менее часть словаря Павла (например, Рим 14:17; 1 Фес 2:12; Гал 5:21; 1 Кор 4:20; 6:9), однако в формулировках, которые кажутся стереотипными и никогда не применяются в центральных положениях о спасении. Возможно, что это отражает поверхностное изменение терминологии и что, как утверждали Юнгель и недавно — А. Дж. В. Уеддерберн, основное понятие сохранено в речи Павла о праведности Бога. Однако не менее значимо и то, что когда Павел использует метафоры о владычестве, то он описывает так власть Христа (см. Господь). В этой связи 1 Кор 15:20-28, в частности, обнаруживает ссылку на современное правление Христа, даже несмотря на то, что оно только предварительно и в основе своей подчинено универсальному правлению Бога. Этот пассаж также проясняет, что Павел понимает владычество Христа как следствие его воскресения.

Это может указывать на расхождение между проповедованием Иисуса и богословием Павла. Если Иисус говорил о царстве Божьем как наступающем через его служение, он указывал в первую очередь на следствия

этого проповедования и исцеления. Уже зная о кресте и воскресении, Павел понимал Божье владычество во многом как владычество воскресшего Христа, и поэтому он выделял событие и христологию, имплицитно лежащие в учении Христа. При такой неотрицаемой разнице во взгляде, вызванной событиями креста и воскресения, мы должны теперь учесть какие-нибудь еще важные точки соприкосновения между проповедованием Иисуса и богословием Павла, которые позволили бы нам сплотить их как очевидно единые в своих основных положениях.

7. Израиль и закон

Последние исследования исторического Иисуса вывели на первый план вопрос о его намерении и сфокусировали внимание на его отношении к народу Израиля. Проявился консенсус, в свете которого его служение понимается как преданное делу восстановления и переустройства Израиля: он призвал двенадцать учеников, чтобы собрать вокруг себя обновленный центр людей Божьих. Иисус не основал церковь, потому что церковь (Израиль) уже существовала. Однако восстановление Израиля требовало фундаментального пересмотра его системы ценностей. Следуя за призывом Иоанна Крестителя к раскаянию, Иисус призвал Израиль принять и исполнить волю Божию в абсолютном повиновении. Объектом его атак был не легализм в смысле самоудовлетворенного исполнения достойных похвалы трудов, а устоявший взгляд, который ограничивала принятие воли Божьей одной нацией и традицией (см. Закон). Когда Иисус говорил о царстве Божьем, он постоянно разрушал традиционные ожидания. Хотя этот факт, вероятно, не позволяет нам утверждать, что он противопоставлял себя принципиально авторитету Торы, достаточно ясно, что он призывал нацию переоценить свои приоритеты и переинтерпретировать закон в таких областях, как соблюдение субботы, чистоты и заповедь о любви в широком смысле. Настаивать, что, например, субботний отдых нужно было понимать как возможность для совершения актов милосердия, было смещением ударения с защиты израильского пути жизни к его единственному призыву показать, даже в напряженном историческом контексте Палестины, безграничную милость Бога.

Один из главных пунктов богословия Павла — вопрос о том, каковы замыслы Божьи об Израиле. Благодаря этому теперь Рим 9-11 превратился из приложения в важную составную часть дискуссии об этом послании и о том, что Павлово богословие оправдания имеет своим ближайшим горизонтом не вопрос личного спасения, а вопрос равного божественного отношения и к евреям, и к язычникам. Таким образом, Павел также озабочен восстановлением Израиля, уточнением определения детей Авраама. Для Павла, контекст, в котором его нужно составить, не политические или религиозные трения, а социальная среда евреев и язычников в городах греко-римского мира. Его из ряда вон выходящее призывание к миссии у язычников и ее поразительный успех сделали необходимым переосмысление достаточности

Торы как стандарта морального руководства — более радикальной переоценки, чем та, которую мы можем определить в учении Иисуса. Павел оглядывается на Иисуса как на того, кто жил согласно закону (Гал 4:4), а на его служение — как на направленное на «обрезанных», ради исполнения обетов, данных патриархам (Рим 15:8). Однако он понимает, что это выполнение теперь должно повлечь за собой систематический пересмотр понятия «Израиль Божий» (см. Израиль), чтобы в него включить и язычников, которые наслаждаются свободой от закона. Павел никогда не приводит жизнь или учение Иисуса или его избирательное использование закона в пример в своей языческой миссии; в этом отношении, похоже, что он осознавал важный пункт отсутствия преемственности между собой и Иисусом. Но все же мы можем утверждать, что есть истинная согласованность между динамикой вызова, брошенного Иисусом Израилю, и свободной от закона миссией Павла у язычников; это потребует от нас более тщательно исследовать богословскую движущую силу их соответствующих миссий.

8. Грешники, изгой и милость Божья

Последние обсуждения Иисуса и грешников сделали очевидной смелость ассоциирования его с теми, кто был не просто невежественен по части закона, но кто сознательно и часто переходил границы приемлемого иудейского поведения. Проститутки и сборщики податей (известные своим мошенничеством), несомненно, находились среди тех, кого Иисус привлекал за трапезой. Основание для такого сомнительного поведения проясняется из притч о потерянном имуществе (Лк 15) и высказывании о враге (Мк 2:17): Иисус представляет свое служение как окончательную возможность прощения, момент, когда царство Божье, сконцентрированное в его служении, представит в виде безусловной и спасительной милости Божьей. Вместо укрепления защитных границ чистоты и праведности, Иисус сознательно переопределяет любовь Бога в столь возможно полном смысле как приветствие бедного, калеки, прокаженного, «необращенного» и врага. Приводя самаритянина как пример служения другим, определения качеств, характерных для людей Божьих, представленных вне традиционных границ (ср. Мт 8:10-12; Мк 7:24-30), Иисус делает намек на то, что милость Бога не распространяется только исключительно на еврейский народ, даже если его задача первостепенной важности связана с наделением Израиля новой жизнью. У Павла грешниками являются не только ослупавшиеся евреи, но и, даже особенно, язычники. Его богословие оправдания сконцентрировано на вопросе о том, как язычники могут быть включены в семейство Авраамово. Миссия у язычников, которую он выполняет, как и опыт трансформации от преследователя церкви к апостолу, имеет основание в его характерной эмпатии на милости Божьей — милость распространяется даже на слабого, врага и нечестивого (Рим 4:5; 5:6-11; и т.д.). При всех различиях контекста и выражения и при всех сложностях богословской аргументации, которую исполь-

зуст Павел, здесь, в самом сердце своего богословия, Павел, кажется, совершенно созвучен динамике вести и служения Иисуса. Для Иисуса и Павла существенная часть евангелия содержится в полном уничтожении сдерживающих границ в свободной и великодушной деятельности милостивого Бога.

Поскольку Павел никогда не обращается к примеру Иисуса в этом отношении, не ясно, как эта замечательная богословская согласованность может быть объяснена исторически. Самое вероятное решение, хорошо обсужденное Веддерберном, в том, что иудейские эллинистические христиане, которых Павел сначала преследовал, своей открытостью повлияли на языческих обращенных памятью о сомнительном привечании Иисусом грешников и черпали вдохновение из его широкого акцента на милостивом прощении Бога. Возможно, именно эту атмосферу и эти приоритеты Павел усвоил, когда присоединился к эллинистической общине, которую он раньше пытался уничтожить.

9. Страдание, крест и защита

Есть хорошее доказательство того, что Иисус сознательно принял жизнь бедняка и самоотречение и понимал меру размаха служения. Из-за подозрения, что евангельская запись слов Иисуса находилась под сильным влиянием последующих событий, многие ученые не знают ответа на вопрос: предсказал ли Иисус свою смерть или какую интерпретацию он дал этому? Однако существует одно веское доказательство в хорошо засвидетельствованной традиции о Тайной Вечере (см. Вечеря Господня) и в изречении в Мк 10:45, что Иисус знал, что срок его служения закончится смертью, и понимал эту смерть как, в некотором смысле, нужную в интересах многих. Более того, принимая во внимание долгую традицию еврейского богословия относительно судьбы праведных мучеников и их несомненной защиты Богом, вполне убедительно приписывать Иисусу некоторую надежду, что намерения Бога оправдаются даже и через его смерть.

Оглядываясь с другой стороны креста и воскресения, взгляд Павла в некоторых отношениях радикально иной: будучи уверенным в неоспоримости воскресения Христа, он определяет открытие новой эры в воскресении Христа и его возвышение к позиции Господа. Однако он также рассматривает жизнь и смерть Иисуса как характеризующиеся прежде всего служением и повиновением (Флп 2:5-11; Рим 15:3; 2 Кор 8:9). Более того, как и Иисуса, он помещает пример служения и защиты, смерти и новой жизни в самом сердце доброй вести евангелия. Как и Иисус видел любовь Божью выраженной в его самоотдаче другим, а сущность ученичества — в утрате жизни и новом ее обретении (Мк 8:34-37), так и богословие Павла концентрируется на «Сыне Божьем, возлюбившем меня и предавшем себя ради меня» (Гал 2:20), его главный образ христианской жизни — «ношение в теле мертвости Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» (2 Кор 4:10). Как Иисус, хотя с более ясной концентрацией на кресте, Павел рассматривает пример евангелия как

представляющий радикальный вызов гордыне, оборонительности и самодостаточности, обнаруживаемых в человеческой природе (1 Кор 1:18-25; ср. Лк 10:25-37; Мк 10:35-45).

10. Преемственность и развитие

Как показал наш обзор истории спора, существуют важные богословские допущения, лежащие в основе многих дискуссий вопроса Иисуса и Павла. На одном краю находится утверждение Бульмана, «что именно Христос керигмы, а не историческая личность, является объектом веры» (Bultmann, 1960, 17). Естественный эффект этого — минимизировать согласованность между историческим Иисусом и богословием Павла и возложить акцент на пасхальную веру. На противоположном краю спектра находится положение Дж. В. Фрэзера, что «мы не можем опираться на верования Павла или других; именно Иисус должен был предоставить основание и движущую силу для всего новозаветного понимания его спасительной личности и деятельности» (Fraser, 29). С этой точки зрения, важно определить, сколь возможно сходство и преемственность между Иисусом и Павлом.

В целом никто не возмется отрицать, что Павел расставляет богословские акценты иначе, чем Иисус. События страстной пятницы и пасхи, а также движущая сила миссии у язычников сделали такие усовершенствования неизбежными и необходимыми. Более того, оставив в стороне различные идиомы и мыслесформы, использованные Иисусом и Павлом, их совершенно разные социальные и культурные контексты сделали бы невозможным для Павла просто повторить проповедь Иисуса. Центральный вопрос в том, гармонирует ли суть Павлова богословия с вестью Иисуса и является ли его законным усовершенствованием. Как мы видели, на этот вопрос нельзя ответить, просто обнаруживая отголоски слов Иисуса у Павла или отрицая их существование. Эта проблема, которая лежит на уровне исторической преемственности между Иисусом и Павлом, не может сама по себе определить, совпадают ли богословие Павла и Иисуса. Однако есть важное доказательство, которое показывает, что, сознательно или нет, Павел развил центральные представления учения Иисуса и центральное значение его жизни и смерти в сторону, которая представила их действительную динамику и их самую полную значимость.

См. также Вечеря Господня; Закон; Израиль восстановление; Павла еврейство; Павел и его интерпретаторы; Предания об Иисусе; Царство Божье; Христология; Эсхатология.

Библиография. M. J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus* (New York/Toronto: Edwin Mellen, 1984); C. Brown, «Historical Jesus, Quest of», *DJG* 32641; R. Bultmann, «The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul», in *Faith and Understanding I* (New York: Harper & Row, 1966 [1929]) 220-46; idem, «Jesus and Paul», in *Existence and Faith* (London: Hodder and Stoughton, 1961 [1936]) 183-201; idem, «The Primitive

Christian Kerygma and the Historical Jesus» (1960), in *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, ed. C. E. Braaten and R. A. Harrisville (New York/Nashville: Abingdon, 1964) 15-42; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1948); D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* (Oxford: Blackwell, 1971); J. W. Fraser, *Jesus and Paul* (Appleford, Berkshire: Marcham, 1974); W. Heitmüller, «Zum Problem Paulus und Jesus», *ZNW* 13 (1912) 320-37; J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (London: SCM, 1965); E. Jünger, *Paulus und Jesus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962); M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress, 1964 [1896]); E. Käsemann, «The Problem of the Historical Jesus», in *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964); idem, «Blind Alleys in the Jesus of History' Controversy», in *New Testament Questions of Today* (London: SCM, 1969); J. Klausner, *From Jesus to Paul* (London: Alic & Unwin, 1943); W. G. Kümmel, «Jesus und Paulus» (1939) and «Jesus und Paulus» (1963) in *Heilsgeschehen und Geschichte* (Marburg: N. G. Elwert, 1965) 81-106, 439-56; J. K. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism* (New York: Seabury, 1982); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); idem, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985); A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters* (London: A. & C. Black, 1912); M. B. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (Sheffield: JSOT, 1991); G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1984); A. J. M. Wedderburn, ed., *Paul and Jesus: Collected Essays* (JSNTSup 37; Sheffield: JSOT, 1989); S. G. Wilson, «From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate», in *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. P. Richardson and J. C. Hurd (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1984); B. Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology* (Downers Grove: InterVarsity, 1992); W. Wrede, *Paul* (London: Philip Green, 1907).

J. M. G. Barclay

ИОАННА ПОСЛАНИЯ

Из двадцати одного новозаветного послания три связывают с Иоанном. Даже несмотря на то, что в них не называется имя Иоанна, и заслуживающая внимания церковная традиция, и очевидные тематические связи с четвертым Евангелием говорят в пользу того, что эти послания восходят к Ин, автору четвертого Евангелия.

Послания всегда вызвали не столь большой интерес, как Четвертое Евангелие. И иное, чем у синоптиков, повествование о жизни Иисуса, и постижение сущности боговоплощения, и то, что богословие Ин внесло в учение о Христе (christology), Духе (pneumatology) и конце света (eschatology), — все это привлекало вполне ожидаемое внимание. Послания Ин, между тем, остаются загадкой. У 2 Ин и 3 Ин, в

отличие от 1 Ин, есть черты, характерные для апличного послания; в 1 Ин нет никаких таких признаков, оно, скорее, близко к трактату или полемическому сочинению по поводу какой-то конкретной проблемы, возникшей в церкви.

Не так давно, однако, ученые вновь обратились к посланиям как к еще одному источнику сведений о формировании и общественно-историческом пути общины Ин. Уже в 1979 г. появилась книга Р. Е. Брауна «Община любимого ученика» (R. E. Brown. *The Community of the Beloved Disciple*), благодаря которой многие получили возможность ознакомиться с ранее предложенными гипотезами об Иоанновой общине (Martyn, 1968; Cullmann; ET 1975; Culpepper, 1975 и др., см. библиографию в Brown, 1982, 140-43). В настоящее время стало обычным говорить о школе (общине, круге) Иоанна, которая обеспечила сохранность и запись учений Иоанна об Иисусе (Ин), а также сохранила переписку Иоанна (1 Ин, 2 Ин, 3 Ин). Четвертое Евангелие сообщает об Иисусе, но также и свидетельствует о сознании общины, которая оформила и хранила эти сведения. Начало 1 Ин очень похоже на начало Четвертого Евангелия, а темы посланий соотносимы с обстоятельствами создания Евангелия.

Поэтому, чтобы лучше понять значение посланий Ин, необходимо реконструировать историю социального и религиозного развития общины, насколько это позволяют дошедшие источники. Вопрос о последовательности этих четырех документов чрезвычайно спорен, однако признается, что они происходят из одной общины и, по мнению многих ученых, принадлежат одному автору. Помимо того, общепризнанно, что проблемы, которым посвящены послания, отражены и в Четвертом Евангелии. Как утверждает обычная версия истории создания этих текстов, за появлением ранней редакции Четвертого Евангелия последовал богословский кризис в общине, вызвавший пересмотр текста и написание 1 Ин. Этим объясняются, в частности, параллели между прологом Четвертого Евангелия и 1 Ин, а также между 1 Ин и Ин 14-17, словами напутствия (*John's farewell discourse*) (Smalley, 1984, xxix-xxx; см. таблицу в Brown, 1982, 757-59; Segovia). Наконец, 2 Ин, как и 3 Ин, было написано по поводу какой-то позднейшей локальной проблемы.

1. История церкви Иоанна.
2. Темы второго плана/второстепенные темы.
3. Богословские дебаты.
4. Авторство, локализация и датировка.
5. Эпистолярная форма.

1. История церкви Иоанна

В источниках отсутствуют хронологические указания, позволявшие бы восстановить историю общины и конкретные обстоятельства ее существования, однако мы можем быть уверены, что и послания, и Евангелие не пребывали в вакууме. Не будет натяжкой предполагать, что Иоанн — апостол Иоанн, один из двенадцати, сын Зеведея — был пастырем и проповедником Евангелия, основателем церкви в Средиземноморском мире и

хранившим предания об Иисусе. В таком случае сохранившаяся литература этой общины, т. е. послания и Евангелие, содержит ценные свидетельства о характере этих христиан: о развитии идей в среде последователей Ин, их стремлениях, противоборствах и даже их истории.

1.1. Начало общины Иоанна. В ранних традициях есть указания на то, что Ин основал в Эфесе церкви. Согласно Иринею, епископу Лионскому, которого цитирует Евсевий, историк IV в. (Евс. *ЦИ* 3.23), Ин был главной церковной фигурой в Малой Азии, духовенство отовсюду съезжалось, чтобы поучиться у Ин, послушать его рассказы об Иисусе. Откуда это известно самому Иринею? По его словам, он основывается на свидетельстве Поликарпа, епископа Смирны, в молодости бывшего учеником Ин (Ирин. *Пл* 2.22.5). Евсевий сохранил для нас письмо эфесского епископа Поликрата, где утверждается, что Иоанн — тот самый Иоанн, о котором говорится, что он приклонился к груди Господа во время Тайной Вечери (Ин 13:25), — был похоронен в Эфесе. До сих пор неподалеку от этого древнего города есть две могилы, каждая из которых претендует на звание места захоронения Иоанна.

И хотя ранняя церковь хорошо известна своими фантастическими историями об апостолах (см. *the Syriac History of John*), многие ученые не склонны считать это свидетельство об Ин таковым. Иоанн был главным среди пастырей, и его непосредственная память об Иисусе и Его словах обусловили его исключительный статус в то время.

Верующие общины Иоанна не могли избежать контактов с представителями иудаизма. Состав церкви Ин был разнороден: иудеи, переселившиеся в греческие области, жили рядом с греками, которые почти не были знакомы с ВЗ. И тех, и других связывала колебимая верность Иисусу, их мессии, а Иоанн был их руководителем. Но и Иоанн, и его «благая весть» своим происхождением были связаны с иудаизмом, и неудивительно, что вблизи общины Иоанна в том же городе находились синагоги. И именно в этой взаимосвязи с синагогой ковалась история Иоанновой общины.

1.2. Четвертое Евангелие. Евангелие Ин появилось в связи с его служением. Поэтому в этом Евангелии неоднократно появляются ссылки на свидетельство очевидца, Иоанна (Ин 19:35; 20:24). В этом тексте, безусловно, сообщается об Иисусе, однако то, каким образом оформлено это сообщение, свидетельствует о самом авторе и его аудитории. В этом кроется причина, например, столь частых упоминаний иудеев (64 раза) так, как если бы они были противниками церкви; ни Павел, ни Лука не пишут в таком тоне. И хотя НЗ, и в особенности Четвертое Евангелие, иногда даже критиковали за антисемитизм, такая точка зрения неправильно представляет культурную и историческую ситуацию, исключительную для этих текстов. Первое время люди, собравшиеся вокруг Иоанна (община Иоанна), чувствовали себя словно в осаде, поскольку с ними вступали в прения внешние враги, в особенности

из синагоги. Поэтому также важна столь длинная история в Ин 9: изгнание слепорожденного из синагоги могло значить многое для иудейских последователей Ин, которые сами подвергались изгнанию.

На своих ранних этапах (еще до написания посланий) эта община развивала концепцию отделения, в которой мир вне церкви представлялся областью тьмы, гонений и смятения. В словах молитвы Иисуса (Ин 17) нет ни единого упоминания о том, чтобы Иисус молился о мире. Он молится только о сохранении и преуспевании последовавших за Ним. Свидетельства, имевшие важное значение для общины, были включены Иоанном в его собрание историй об Иисусе (столкновения с иудейскими начальниками, Ин 5, 8, 9 и 10; по-прежнему актуальные иудейские праздники — Иудейская Пасха, Ин 6; все еще значимая фигура Иоанна Крестителя, Ин 1:35-51, 3:22-36). Известно, к примеру, что в Эфесе была община последователей Иоанна Крестителя, а не Иисуса (см. Деяния, 19:1-7). Происходили ли дебаты между этими группами? Многих ли история, вроде Ин 1:35-51, побудила присоединиться к последователям Иисуса?

В этот начальный период Четвертое Евангелие было, вероятно, некоторым не строго установленным набором историй, которые проповедовал Иоанн (см. Stibbe). В это время, когда формировалась община, особенно дорогие истории об Иисусе сохранялись и дообработывались, записывалось собрание лучших воспоминаний Иоанна и частных свидетельств. Без сомнения, можно было гордиться таким Евангелием, не испытывавшем недостатка в источниках учения Иисуса — учения, которое предсказывало церкви определенное преследование, но и обещаю близость со Христом, придавая таким образом этим страданиям духовный смысл. Это было Евангелие, которое подробно говорило о Святом Духе, в котором обращение ко Христу описывалось словами «родиться заново», «пить живую воду», «есть хлеб жизни», Евангелие, побуждавшее верующих к мистическим опытам веры.

Понистине, это было вдохновляющее Евангелие. Оно определило характер этой христианской общины так, что она ожидала динамических духовных опытов. Иисус и Бог-Отец обитают в этих рожденных от Духа верующих! Ни одно другое Евангелие так не говорит. Было обещано, что Дух Святой даст верующим удивительные способности: способность вспомнить собственные слова Иисуса (Ин 14:26), способность совершать чудеса, еще большие, чем совершал Иисус (Ин 14:12), получить ответ на молитву (Ин 14:13-14), противостоять враждебному миру (Ин 16:7). Им была дана даже власть прощать грехи (Ин 20:23). И даже больше: способность пророчествовать, говорить, как говорил Иисус, открывая нечто новое, не записанное в Писании (Ин 16:13).

Если судить по Евангелию Ин, община Иоанна была духовной общиной. Это не означает, что в Иоанновой литературе содержится подробная разработка духовных даров (как, например, у Павла в Кор 12-14), однако эта литература свидетельствует об общине,

чутко относящейся к Духу, к Его действию и готовой воспринять Дух во всей полноте. Таким образом, богословие Иоанна стало благоприятной почвой для развития христианства Духа и Благодати, ставящего в центре Дух и Благодать.

1.3. Проблемы внутри общины. Послания. Но мы можем только предполагать, что позднее в жизни этой общины произошло нечто серьезное. Внутри некогда единого целого начались разделения. Опасности, ранее грозившие извне, теперь возникли со стороны друзей. Иоанни, должно быть, воспринял этот кризис как нечто невероятное. В 1 Ин 2:18 он даже говорит, что наступило «последнее время» для общины.

Пространные ученые споры велись по поводу того, кто были эти отступники. По видимому, это была отдельная группа христиан Иоанновой общины, которые хорошо знали Четвертое Евангелие, заявляли о своей вдохновенности Духом Святым и не разделяли Иоанново понимание личности и действий Иисуса Христа. И эти люди преуспевали. В общине происходило разделение, в адрес друг друга посылались жестокие реплики, слова, которые Четвертое Евангелие некогда предназначало для тех, кто в «мире», теперь обращались на братьев христиан.

Основным свидетельством этого раскола для нас служит 1 Ин. В этом тексте мы находим указания на острый социальный конфликт: это и мучительный уход некоторой группы (1 Ин 2:19-26), и предостережения относительно «обольстителей» и «лжецов», искажающих истину христову (1 Ин 2:22; 2 Ин 7). Можно говорить также о серьезной богословской полемике (1 Ин 5:5-8) среди учителей, утверждавших, что они вдохновлены Святым Духом (1 Ин 2:20-21; 4:1-6). Неоднократное и настойчивое обращение к теме любви косвенно указывает на тяжесть и безнадежность создавшегося положения.

По мнению Брауна, в этот момент, возможно, Четвертое Евангелие подверглось переработке с целью исправить какие-то превратные понимания. К примеру, в нем появился пролог (Ин 1:1-18), в котором особенно подчеркивается полное воплощение Иисуса (Ин 1:14). Эти первые стихи имеют поразительное сходство с началом Первого Послания Иоанна (1 Ин 1:1-4). Иногда считается, что это «дописывание» Евангелия было вызвано смертью Иоанна. В Ин 21 содержится намек на смерть Иоанна вопреки ожиданиям его учеников, что он не умрет до Второго Пришествия (см. Ин 21:20-25). Когда ученики Иоанна компилировали, собирали и записывали его историю Христа, они дали Иоанну звание, выражавшее почтение к нему и сделавшее его известным и почитаемым как Любимого Ученика (Ин 13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20).

Таким образом, мы можем сказать, что, в каком-то отношении, послания Иоанна были написаны как ответ в полемике с теми, кто, вероятно, искажал смысл Четвертого Евангелия. Некоторые ученые считают послания чем-то вроде комментария на Евангелие. Тем не менее другие рассматривают их как такой эпилог Евангелия, который должен был прилагаться к нему

с целью предупреждать неверные толкования. С. С. Смалли характеризует 1 Ин как сочинение, «предназначенное разъяснить учение Иоанна и его идеи, к тому времени уже закрепленные в традиции и богословии Четвертого Евангелия, еретически настроенным представителям Иоанновой общины — которые тоже были научены евангельскому учению, однако понимали его иначе и, следует признать, неверно» (Smalley, 1984, xxvii).

1.4. Судьба Иоанновой церкви. Церкви Иоанна не удалось преодолеть конфликт. 2 Ин и 3 Ин дают некоторое представление о том, какого рода кризисы должны были происходить в общине. Иоаннова община, прежде довольно многочисленная, разделилась. Влиятельные руководители пополнили ряды представителей гностицизма и докетизма, в то время как ученики Иоанна остались в единстве с новозаветными церквями апостола Павла и других апостолов. Первые комментарии на Иоанна (напр., Hegerle) были написаны гностиками — факт, показывающий, как Четвертое Евангелие было воспринято этими еретическими кругами. Влияние Иоанна видно также в *Одах Соломона* (если это гностическое сочинение). И даже в текстах из Наг-Хаммади описывается, как кажется, такой дуализм, который вполне мог соответствовать представлениям людей, отделившихся от Иоанновой общины. В этих текстах появляются и идеи тьмы и света, и безгрешности, и божественного рождения, и Духа Истины, и божественного семени.

Ипполит (ок. 170 — ок. 236 гг.) показывает, как гностики, оппоненты Иоанна, использовали его язык в своих сочинениях. Возможно, это объясняет, почему православная церковь (или, как ее еще называют, Вселенская Церковь) не сразу приняла Четвертое Евангелие. И в самом деле, наиболее значительные писатели IV века, как ни странно, не проявляют особенного интереса к иоанновым сочинениям. Гностики, оппоненты церкви, пользовались Четвертым Евангелием или каким-то его вариантом. По мнению многих ученых, только благодаря посланиям Ин, и особенно 1 Ин, Четвертое Евангелие сейчас входит в состав НЗ.

2. Богословские дебаты

В Посланиях Иоанна везде видны следы конфликта и противостояния. 1 Ин 2:18 говорит о пришедших в мир антихристах, в 1 Ин 2:22 они называются «лжецами», отрицающими православное учение о Христе. Без сомнения, сами послания были написаны в разгар жестокой и крайне острой богословской полемики.

2.1. Оппоненты Иоанна. Кто были эти оппоненты Иоанна? По каким пунктам происходила полемика? Назвать конкретных противников Иоанна или определить, что это было за течение, в сущности, невозможно, хотя некоторые ученые и пытались это сделать (см. Противники апостолов). Некоторые считают даже, что Иоанн противопоставил в своих посланиях двум отдельным группам (Painter; Smalley, 1980). Нам, со своей стороны, кажется возможным на основании опровержения, которое дается в посланиях Иоанна, попытаться

представить в общих чертах взгляды этих людей. Однако по ряду причин задача затруднена. Писущие, как правило, не оставляют нам возможности ознакомиться со взглядами своих оппонентов в полноте, и у нас нет сведений непосредственно от противников Иоанна. Не сохранилось ни одного их сочинения. Кроме того, Иоанн иногда выступает против вещей, которые, возможно, не были предметом первостепенной важности для его оппонентов. Так, в 1 Ин 4:18 говорится, что в любви нет страха, потому что совершенная любовь изгоняет страх. Иоанн, возможно, счел уместным сделать внушение своим ученикам, и эти слова вовсе не обязательно относятся к кому-либо еще.

2.2. Богословские проблемы. В своих сочинениях Иоанн постоянно обращается к двум основным предметам: учению о Христе и этике. Кажется, что между ними существует тесная связь. Отделившиеся от Иоанновой общины восприняли неверную форму учения о Христе и, как следствие этого, делали ошибочные суждения о христианской жизни.

2.2.1. Христология. Учение о Христе было главным пунктом богословской полемики Иоанна. По словам Иоанна, его оппоненты придерживаются таких мнений: они отвергают Сына (1 Ин 2:23), они отрицают, что Иисус Христос пришел во плоти (1 Ин 4:2; 2 Ин 7), они отрицают, что Иисус есть Христос (1 Ин 2:22). Можно сопоставить с этими положениями утверждения в посланиях Иоанна – утверждения, на которых основывается христология Иоанна: Иисус есть Христос (1 Ин 5:1), Иисус Христос пришел во плоти (1 Ин 4:2), Иисус есть Сын (1 Ин 2:23; 3:23; 5:11), или Сын Божий (1 Ин 1:3, 7; 3:8, 23; 4:9, 10, 15), Иисус Христос пришел «водой и кровью» (1 Ин 5:6). Похоже на то, что данные стихи связаны с ошибочным пониманием оппонентами учения о Христе.

Из этих положений начинает вырисовываться некий цельный образ. Это, без сомнения, были христиане, которые начали отходить от воспринятого, традиционного понимания Иисуса Христа. Они признавали идею Христа, но подвергали сомнению, воплотился ли Христос, и был ли человек Иисус на самом деле воплотившимся Богом.

В настоящее время ученые пришли к выводу, что оппоненты Иоанна восприняли крайний вариант учения о Христе, которое возвышало божественность Христа за счет Его человечества. В эллинистическом мире была широко распространена идея некоторого космоса, населенного богами. Принятие Христа в их число оказывалось вполне толерантным, синкретическим представлением. Однако этот самый эллинистический мир, как правило, отвергал возможность для этих божеств физически появиться в этом мире. Дуалистическая концепция отделяла Христа от мира, помещала Его вовне, вместе с божествами неба и там оставляла править. Один из христианских вариантов этой точки зрения утверждал, что Христос мог только «казаться» (гр. *dokein*, отсюда докетизм) пришедшим во плоти, но не был им. Представить, чтобы Христос появился «во плоти» (гр. *sarx*) было нелепо, если не

отвратительно. Настойчивые утверждения в Ин 1:14 и 1 Ин 1:1-3 недвусмысленно выражают позицию Иоанна в этой полемике.

Не придавая значения земной жизни Иисуса Христа, эти люди тем не менее заявляли о своем непосредственном общении с Богом. Они считали, что подиались над примитивными, элементарными церковными формами христианского учения и, вдохновляемые Духом Святым, могли непосредственно знать Бога. О них хорошо говорит И. Г. Маршалл: «Они были подобны людям, отбрасывающим в сторону ту лестницу, по которой они забрались наверх, и оставляющим самих себя без какой-либо видимой поддержки» (Marshall, 21). То самое Евангелие, которое посеяло в них веру, теперь отвергалось ими. Они не оставались в учении христовом, а шли за его пределы (2 Ин 8 [NB9]).

Это стремление дуалистически представлять мир, разделяя реальность на две противоположные силы (свет и тьма, верх и низ, дух и плоть и т. д.) было достаточно распространено в I веке. В это время также появляется идея непосредственного откровения через божественное знание (учение, известное как гностицизм). Однако приложение этих принципов к христианскому учению о Христе было до сих пор не известно.

2.2.2. Керинф. Среди первых учителей, которые так делали, был Керинф. Нам известно о нем по записям его оппонентов, и особенно Иринея. В его «Против ересей» (ок. 180 н.э.) есть одна история, которую сообщает Поликарп, примечательная тем, что в ней присутствуют одновременно Иоанн и Керинф. Дело было так. Однажды Иоанн, находясь в эфесских банях, заметил там Керинфа и вскричал: «Убежим! Баня может упасть, поскольку в ней Керинф, враг истины!». Ириней затем говорит, что Иоанн издал свое евангелие с целью опровергнуть заблуждения Керинфа (Ирин. *ПЕ* 3.3.4; 3.11.1).

Богословие Керинфа в общих чертах излагается Иринеєм. Керинф, возможно, одним из первых, проводил тщательное разграничение между Иисусом и Христом. По мнению Керинфа, Иисус был земным человеком из Назарета, хорошо известным своей мудростью и благочестием. Христос, небесное божественное существо, сошел на Иисуса при его крещении и оставил перед распятием (см. Смерть Христа). Соответственно, человек Иисус, а не Сын Божий, умер на кресте. Поэтому многие комментаторы размышляют, не это ли самое противопоставление имел в виду Иоанн, когда писал «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос?» (1 Ин 2:22). Ведь в таком случае, соответственно, был кто-то, кто говорил, что человек Иисус не есть Христос.

Итак, оппоненты Иоанна уже не признавали Иисуса Христа, воплотившегося Бога, центром христианской веры. Они в лучшем случае проявляли только номинальный интерес к Иисусу как фигуре истории и традиции и взамен ожидали духовных опытов, ниспосылаемых через вдохновение, ставя себя таким образом выше принятых представлений.

2.2.3. *Этика.* В посланиях Иоанна также обнаруживается настойчивая критика моральных установок некоторых людей. Однако это не просто призывы, как в посланиях/сочинениях Павла, когда он предостерегает верующих против ряда грехов (1 Кор 6), или устремлений сердца (Гал 5). У Иоанна складывается принцип богословской мотивации, при котором поведение согласно этическим нормам не имеет самостоятельной значимости для христианской жизни. Мнения своих оппонентов Иоанн упоминает не раз:

они заявляют, что «не имеют греха» (1 Ин 1:8, 10);

они заявляют, что «имеют общение» с Богом, но ходят во тьме (1 Ин 1:6);

они заявляют, что «познали Бога», но не послушны Ему (1 Ин 2:4);

они заявляют, что «любят Бога», однако ненавидят своих братьев и сестер/братьев (1 Ин 4:20);

они заявляют, что они «во свете», однако не видят своих братьев христиан (1 Ин 2:9).

Ряд утверждений дает определенную характеристику нравственной позиции тех, кто отошел от Иоанна:

пребывать в Боге означает быть Ему послушным, т. е. поступать так, как он поступал (1 Ин 2:6);

тот, кто сознательно грешит, не познал Бога (1 Ин 3:3-6; 5:18);

всякий, кто совершает грех, принадлежит диаволу (1 Ин 3:7-8, 9-10);

мы должны любить друг друга (1 Ин 3:11-12, 17-18);

не любящий своих братьев и сестер/братьев не познал вечной жизни (1 Ин 3:14-15);

Бог есть любовь, и знать Его означает иметь любовь (1 Ин 4:8-10).

И хотя главным предметом полемики оставалась христология, вышеупомянутые противоречия, постепенно усиливаясь, приняли наконец форму открытого конфликта и вражды. Неверное учение о Христе вызвало поведение, далекое от нравственных норм.

Что имеет в виду Иоанн, говоря, что эти люди «не послушны»? У нас нет никаких данных об аморальности их жизни. Слова 1 Ин 2:15-16 звучат как вообще призыв к церкви не быть преданной миру. Эти люди, напротив, не придерживались принятых, авторитетных учений церкви. Не придавая значения пришествию Христа во плоти, эти люди отрицали и значимость Его земного учения и, соответственно, оставляли без внимания Его слова, записанные в Евангелии. Подобным образом, отрицая собственную греховность, эти люди не могли чувствовать необходимости в искупительной смерти Христа на кресте. Их религия была «более глубокая» религия, мистическая вера, которую питали интуиции, не основывающиеся на традиции, а получаемые от Духа. Отказавшись принимать традиционное учение, эти люди, следовательно, отказались и подчиняться руководству тех, от кого исходило это учение.

Отделившиеся были не просто безучастны по отношению к своим оппонентам. Они были нетерпимы. И именно поэтому у Иоанна неоднократно появляется тема ненависти к братьям христианам. Причиной конфликта было превозношение этими людьми своей духовности; их самосознание стало элитаристским. Для них были неубедительны призывы тех, кто не мог в свою очередь указать на свои подобные же опыты.

Однако не следует думать, что слова Иоанна о братской любви относятся только к его оппонентам. Мы слишком часто представляли этих неортодоксальных христиан тяжелыми, высокомерными, неуступчивыми в их отношении к церкви. Иоанн обращает призыв проявлять любовь также и к своим ученикам, так как они отвечают отступникам не меньшей враждебностью. И только приверженность правильной богословской позиции, без сомнения, дает ученикам Иоанна право проявлять свой гнев.

2.2.4. *Зарождение гностицизма?* В античное время было достаточно распространено стремление одухотворять земной путь Христа, отрицая его великое спасительное значение, а также не видеть никакого духовного смысла в чьей-либо физической, праведной жизни. И хотя интенсивная полемика между христианством и гностическими религиозно-философскими системами велась ок. 150–300 гг. н. э. (т. е. уже после смерти Иоанна), основание, предпосылки этих систем уже появились (см. Гностицизм). Позднейшая литература говорит о религии духовного просвещения, особого знания, ожидающего только «посвященных». Верующие «родились запово», составив уникальное единство с Богом, которое, в буквальном смысле, повлекло за собой состояние совершенства, отсутствия греха. Само понятие «грех» относится к другой, нашей материальной природе, а она более не важна в божественном домостроительстве. Итак, духовные опыты, получаемые через просвещение, обосновывают духовность, а практические вопросы нравственности при этом считаются несущественными.

Сравнивая литературу Иоанна и гностические сочинения II и III вв., ученые заметили поразительное сходство языка и тона. Так, например, слова Иоанна о божественном семени (1 Ин 3:9), пребывающем во всяком, рожденном от Бога, напоминают учение гностиков школы Валентина, сильнейших противников ортодоксальной церкви. На основании этого некоторые ученые XIX в. даже пришли к выводу, что Иоанн ведет непосредственную полемику с полностью сформировавшейся гностической религиозной системой, и, следовательно, он жил гораздо позже. Однако это совсем не обязательно. К концу I в. уже была сильна такая тенденция: разделять мир на духовное и материальное (дуализм), отрицать личную моральную ответственность, искать духовного просвещения (мистицизм). Послание к Колоссянам и Пастырские Послания подобным образом свидетельствуют, что были такие христиане, которые каким-то образом исказили учение о Христе и которые не придавали ценности делам, нравственному поведению.

3. Темы второго плана

Помимо основных тем в посланиях Иоанна есть целый ряд отступлений, связанных с критикой оппонентов. В большинстве случаев эти темы тесно связаны с двумя главными предметами споров в Иоанновой церкви: учением о Христе и этикой.

3.1. Святой Дух. Поскольку главным в духовном формировании общины было усвоение Четвертого Евангелия, неудивительно, что сердцевинной их учения стал Дух. Ни одно другое Евангелие не придает такой значимости теме Духа, как Евангелие от Иоанна. Так, и вселение Христа в верующего, и его перерождение описываются в этом тексте выражениями, связанными с познанием Духа (Ин 14:23-24; 3:1-8). Даже Тайная Вечеря характеризуется как уподобление Христа Духу (Ин 6:52-63). Это объясняет сильные духовные и экзотатические тенденции общины Иоанна. Его ученики сознавали свою «помазанность», и Иоанн в своей полемике с отступниками не мог не учитывать этот контекст, связанный с Духом.

В 1 Ин 4:13 Иоанн заявляет своим ученикам, что Дух имеют те, кто «пребывает в Боге». Это «пробывание» есть не просто вопрос истинного вероисповедания (1 Ин 4:15) или дел любви (1 Ин 4:16), хотя и это важно. Пребывание в Боге экзпериментально, это личный опыт Святого Духа. Следовательно, оппоненты Иоанна (лжеучители) должны были приводить в обоснование своего авторитета какой-то духовный опыт, нечто, доказывающее, что они тоже имеют Дух. Именно поэтому в 1 Ин 4:1 Иоанн призывает церковь «проверять/испытывать духов». Оппоненты Иоанна заявляли о себе как о пророках (1 Ин 4:1 говорит о них «лжепророки»), которые, вдохновляемые Духом, утверждают о Христе нечто новое и поразительное.

Таков контекст, связанный с Духом. Интересно отметить, чего не говорит Иоанн в своих посланиях. Он не пользуется своим апостольским авторитетом, как, например, Павел в послании к Галатам, где он опровергает иудействующих. Иоанн не применяет свой пастырский авторитет как силу, основанную на положении. Наоборот, он побуждает церковь испытывать духов, согласны ли они с традиционными учениями церкви об Иисусе, — и тем самым ослабляет авторитет этих пророков. Таким образом, у Иоанна тактика противостояния претензиям соперников на лидерство сопряжена с идеей благодати. Никто не может отрицать Дух. Но следует учесть способности различать духов, следует призывать верующих взвешивать слова, которые произносятся как бы от Духа.

Более того, в ответ на заявления отступивших о своей высшей духовности Иоанн напоминает церкви, что всякий, кто в ней, равным образом помазан Духом. Иначе говоря, различать духов — это задача каждого человека. Быть христианином — это иметь Духа, и никто не может выдвигать исключительных прав на духовное откровение. Так, Иоанн замечает: «Впрочем, помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас» (1 Ин 2:27). Христианин должен быть уверен в подлинности

своего духовного опыта и не смущаться чьими-то, как кажется, более сильными духовными опытами.

3.2. Различение духов и традиция. Иоанн напоминает, что церковь есть хранительница истины. Для Иоанна чрезвычайно важна ответственность каждого члена общины распознавать ложную веру и дела, различать истину и ложь. И хотя прямо об этом говорится только в 1 Ин 4:1-6, это предполагается во всем 1 Послании Иоанна.

И здесь возникает проблема. Как можно отличить истину от лжи? Если пророк утверждает нечто новое авторитетом Духа Святого, как это может быть проверено? В 1 Кор 14:29 Павел сталкивается с подобной дилеммой. Его решение таково, чтобы пророки оценивали слова друг друга, таким образом проверяя личное откровение в совместном обсуждении. Иоанн ни где не придерживается такой тактики, ставить одного пророка против другого, а считает, что церковь ответственна за историческое откровение, данное в Иисусе Христе и переданное через апостолов. Личное откровение, следовательно, следует соотносить с откровением, данным в Писании и традиции.

В 1 Ин неоднократно повторяется, что бывшее «от начала» должно быть основанием нашей веры сейчас (1 Ин 1:1; 2:13, 14; 3:11). «От начала» становится, по сути, рефреном в обращении Иоанна к своим читателям, когда он призывает их вспомнить то, что они узнали с самого начала, и мерить все остальное через это. «Итак, что вы слышали от начала, то и да пребывает в вас; если пребует в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце» (1 Ин 2:24 NRSV). Иоанн говорит, что его заповеди не новые, а «древние [древняя] заповеди [заповедь], которые [которую] вы имели от начала» (1 Ин 2:7; 2 Ин 5).

Иоанн не просто упрямо защищает традицию, как, если бы старше означало лучше. Под «началом» он подразумевает исторический факт пришествия Иисуса Христа и запечатление этого откровения. Откровение, которое было дано в боговоплощении, должно быть пробным камнем для всех последующих новых религиозных откровений. Так, в 1 Ин 1:1-3 Иоанн указывает на то, что он видел своими глазами и трогал своими руками — на воплотившегося Христа. Учение об историческом Христе должно быть критерием всей христианской веры. Мы познали любовь через то, что «Бог послал в мир едиnorodного Сына Своего» (1 Ин 4:9). Интересно, что в 1 Ин 2:12-14, Иоанн дважды призывает «отцов» (тех, кто старше) поддерживать свое знание прежнего учения — того, чем молодое поколение уже, возможно, не дорожит.

Эта укорененность богословия в учении об исторической личности Христа напоминает нам о том, что мы читали в Четвертом Евангелии. В своих напутственных словах Иисус говорит о Духе и о пределах того, что Он совершит. Как слова Иисуса не могут расходиться со словами Отца (Ин 5:19), так же и Дух Святой повторит слова, сказанные Иисусом на земле (Ин 14:26). Дух «не от Себя говорить будет, но будет говорить [только], что услышит» (Ин 16:13). В христианской вере Отец, Сын

и Святой Дух посылают откровение внутренне согласованное, гармоничное; никакое позднее откровение не противоречит тому, что было раньше. Согласно Иоанну, христианское знание и истина, укорененные в верной христологии, способны умножаться и внутренне взаимосвязываться.

3.3. Темы любви, единства и братства. И в Посланиях, и в Евангелии Иоанна характеру христианской общины придается чрезвычайно важное значение. Заповедь, которую дает Иисус (Ин 13:34; Ин 15:12, 17), являет, что отличительной чертой Его последователей должна быть любовь. Он молится (Ин 17) о согласии и единстве последовавших за Ним, «да будут едино», по образцу единства Отца и Сына. (Ин 17:20-23).

Раскол, произошедший в церкви Иоанна, сделал любовь и единство темами, крайне остро стоящими для церкви. Иоанн даже делает любовь заповедью: христиане, которые любят Бога, должны любить и своих братьев и сестер/ своих братьев (1 Ин 4:21). Основанием этого учения Иоанн также считает то, что было «сначала» (тем самым, конечно же, отсылая к Евангелию). В 1 Ин 3:23 Иоанн почти что вмещает веру в Иисуса Христа и любовь друг ко другу.

Но заповедь, которую мы находим у Иоанна, имеет богословское обоснование, поскольку, на самом деле, бывают такие моменты, когда кажется невозможным любить не располагающих к любви людей. Бог, говорит Иоанн, сначала возлюбил нас (1 Ин 4:19). Любовь, особенно в трудных обстоятельствах, не может поддерживаться человеческой энергией. Любовь исходит от Бога, когда мы осознаем всю глубину Его любви к нам (1 Ин 4:7а) и когда мы рождены заново от Его Духа (1 Ин 4:7б). Согласно Иоанну, внутренне глубокое знание Бога и внутренне глубокое взаимное участие в божественной любви это одно: «Он любит нас, мы любим Его, и эта любовь распространяется на тех, кто рядом с нами. Выражаясь более жестко, отсутствие любви есть серьезный признак того, что человек не познал Бога, не испытал Его во всей полноте» (1 Ин 4:8).

Если мы не вполне уверены во всецелой заинтересованности Бога в нас, достаточно только взглянуть на любовь Бога, явленную нам во Христе. В Нем Божественная любовь открылась материально, физически. Так Иоанн еще раз утверждает ценность учения исторической, человеческой личности Христа, обращаясь к проблемам этики. Так как Христос положил за нас свою жизнь, и мы должны делать то же друг за друга (1 Ин 3:16). В 1 Ин 4:10 это выражено лаконично: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиротворение за грехи наши».

Иоанн представляет пребывание в божественной любви, знание Бога и исполнение Его заповедей как «хождение во свете». Это еще одна метафора должной христианской веры. Поэтому в 1 Ин 1:7 заявляется, что когда люди ходят в свете, когда каждый из них знает на опыте божественную любовь, как следствие, возникают единство и братство. Жи-

вущая полнотой жизни община – это естественный результат того, что эти люди неподдельно живут в божественном присутствии. Но верно и обратное: когда люди проявляют враждебность и раздор, «ненавидят» (по слову Ин), то тем самым доказывают, что их жизни находятся «во тьме» (1 Ин 2:9-11), или «в смерти» (1 Ин 3:14). Эти так называемые христиане на самом деле лжесцы и лицемеры (1 Ин 4:20). Иоанн не жалеет слов для тех, кто утверждает, что познал Бога, но не проявляет на деле подлинного богонравия.

В учении Иоанна есть один важный момент. Признание укорененности человеческой любви в божественной может вызвать пассивность. Так, человек ожидает, пока божественная любовь произведет в нем развитие, изменит его, определит его характер, а сам до тех пор не прилагает никакого усилия к своему собственному развитию. Если мы не можем чувствовать божественную любовь, лучше, как считает Иоанн, чтобы мы проявляли любовь по отношению к ближним, это способ войти в божественное присутствие. В 1 Ин 4:12 говорится о пределах нашего опыта Бога: «Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас». Любовь к тому, кто не располагает к любви, кого трудно любить, – это такой таинственный путь к тому, чтобы открыть Бога среди нас.

Пример конкретного выражения такой любви – это просто акты благотворительности среди верующих. Как замечается в 1 Ин 4:17-18], «А кто имеет недостаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, – как пребывает в том любовь Божия? Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною». В 3 Ин 10 есть даже отрицательный пример: некто по имени Диотреф, кому недостает, согласно словам «старца», практического христианского милосердия и дружелюбия.

Есть ли пределы для любви? Конечно. Ин говорит, что мы не должны любить мир (1 Ин 2:15) – не имея в виду людей в этом мире (Ин 3:16), или божественное творение (Ин 17:24), но все, что враждебно Богу и что противостоит евангельской истине. Однако в 2 Ин 10 мы сталкиваемся с интересной проблемой. Иоанн призывает своих учеников не приветствовать (не принимать как друга) всякого, кто сознательно исповедует ложное учение. Может ли это относиться к отступникам, произведшим в церкви разделение? Сношения с неверующим миром – это неотъемлемый аспект христианства, но, если мы хотим сохранить целостность, должен быть некий предел терпимости. Есть границы личного общения и принятия участия в общественной жизни, которые христианину не следует переступать.

4. Проблемы авторства, датировки и локализации

4.1. Авторство. Хотя церковная традиция приписывает эти послания апостолу Иоанну, они анонимны, если не считать того, что во 2 Ин и 3 Ин их автор назван «старцем» (2 Ин 1; 3 Ин 1). Если определить его лич-

ность, загадка, без сомнения, разрешилась бы. Такое обращение могло относиться всего лишь к человеку, очень уважаемому в общине, хотя есть достаточно надежные свидетельства, что в древности апостолы назывались старцами (ср. 1 Пет 5:1).

Ситуацию чрезвычайно усложняет упоминание Евсевием (Ци 3.39.4) двух Иоаннов — одного, несомненно, апостола, и другого, вероятно, некоего старца, жившего позже (высказывались предположения, что он был учеником апостола Иоанна). Может ли быть этим вторым Иоанном «старец» посланий? Маршалл показал, что это вовсе не обязательно и что даже если два человека по имени Иоанн жили в то время, атрибуция последнему посланий чисто гипотетическая (Marshall, 42-48).

2 Ин и 3 Ин, по-видимому, принадлежат одному автору, но принадлежит ли и 1 Ин ему же? Автор нигде в этом тексте не называется «старцем», как во 2 Ин и 3 Ин. Тщательное сравнение стиля и содержания выявило поразительные сходства между этими тремя текстами и сделало не вовсе невероятным вывод об их общем авторстве (Brown, 1982, 14-35, 755-759). Однако еще более интересен вопрос, одному ли автору принадлежат Послания и Евангелие Ин. Еще в III в. Дионисий Великий Александрийский утверждал это на основании сходства содержания и стиля, и в настоящее время параллели между Четвертым Евангелием и этими Посланиями стали общим местом новозаветных исследований. Особенно это верно в отношении 1 Ин и Евангелия. При тщательном сравнении 1 Ин и прощальной речи (Ин 13-17) обнаружилось даже более замечательные параллели. Стилистические и содержательные параллели аналогичны тем, которые обнаруживаются в Евангелии от Луки и Деяниях, или даже в Посланиях к Колоссянам и к Ефессянам. Это заставило большинство ученых признать общее авторство 1 Ин и Евангелия. Сторонники обратной точки зрения приводят в качестве аргументов отсутствие ветхозаветных цитат в 1 Ин, акцент на будущей эсхатологии, представление об Иисусе (а не о Духе Святом) как о Параклете, особый упор на жертвенной смерти Иисуса, а также настойчивое утверждение церковного авторитета. Однако для большинства эти возражения не были убедительными.

4.2. Датировка. Поскольку послания тесно ассоциируются с Четвертым Евангелием, те, кто датирует его концом I в., относят послания ко времени где-то с 90 по 110 гг. н. э. Однако в последнее время аргументы в пользу такой поздней датировки подвергаются серьезной критике, и Евангелие все чаще относят к периоду приблизительно с 70 по 80 гг. н. э. Если учитывать время развития ереси, которая описана в посланиях, не будет необоснованным принимать дату между 70 и 90 гг. н. э.

4.3. Локализация. Традиционное мнение о происхождении сочинений Иоанна из Малой Азии не вызывает сомнений. Те ереси, которые служат предметом беспокойства в посланиях (а также, возможно, в Евангелии), были распространены в этом регионе. Кроме того, Четвертое Евангелие традиционно связывается с

Эфесом. Мы можем также привести в качестве аргумента логическое заключение: 1 Ин 35-42, Ин 3:22-4:3 и Ин 10:41 предполагают, что община Иоанна вела полемику с учениками Иоанна Крестителя, который не признал Иисуса как Мессию, а в Деяниях 19:1-7 говорится о двадцати учениках Иоанна Крестителя в Эфесе, имевших разногласия с христианами этого города.

4.4. Хронологическая последовательность. Так как почти что отсутствует дополнительная информация об обстоятельствах написания этих посланий, у нас нет достаточных оснований полагать, что эти послания были написаны в той последовательности, в которой они идут в НЗ. Ученые меняли порядок этих трех посланий во всех возможных комбинациях. Некоторые утверждали, что 2 Ин предшествует 1 Ин, т. к. их тон разный: во 2 Ин о лжеучителях говорится сдержанно (2 Ин 7-9), а в 1 Ин более сурово (1 Ин 2:19; 4:1-3). Итак, остается вопросом, действительно ли во 2 Ин отражены проблемы, связанные с отступниками, находившиеся тогда на начальной стадии (и, соответственно, 2 Ин написано раньше), и только затем эти проблемы перешли в острый конфликт (1 Ин).

Различия между посланиями могут объясняться географическим местоположением. Имеется в виду вот что: 1 Ин, возможно, обращено к общине, находящейся в самом центре Иоаннова мира, быть может, в том месте, где отступники развернули свою кампанию. Отсюда личный характер этого письма и его напряженность. Напротив, 2 Ин, возможно, обращено к каким-то отдаленным церквям какой-то отдаленной общины, не вполне вовлеченным в конфликт. И поэтому 2 Ин более формально и более дистанцировано в обращении к своим читателям (см. 2 Ин 1, 5, 13) и написано, по существу, как предупреждение относительно будущего (2 Ин 8-11). Есть и другая вероятность: 2 Ин и 3 Ин были сопроводительными письмами, а к ним прилагалось более обстоятельное сочинение — 1 Ин. По мнению некоторых, эта версия особенно соответствует тому, что Третье Послание адресовано Гайю; Димитрий, которого тут рекомендуют церкви, был, возможно, доставителем этого письма (3 Ин 12; ср. 3 Ин 8). Однако мы не можем признать надежность ни одной из этих теорий.

Без сомнения, лучше всего рассматривать эти послания как относящиеся приблизительно к одному временному периоду и написанные по поводу одного общего кризиса в церкви. 1 Ин — это подробное полемическое сочинение; 2 Ин и 3 Ин — это заметки частного характера, которые либо сопровождали 1 Ин, либо были посланы в другом направлении.

5. Эпистолярная форма

2 Ин и 3 Ин имеют все характерные признаки посланий первого столетия (см. Послания, жанр). Автор и адресат указаны в начале, далее идет благословение, или молитва («Да будет с вами благодать, милость, мир...» (2 Ин 3); «Молюсь, чтобы ты здравствовал и преуспевал во всем» (3 Ин 2), в конце приветствие (2

Ин 13; 3 Ин 15; ср. Гал 1:1; 1Фесс 1:1). В Посланиях также есть упоминания и указания на конкретные лица, что предполагает обращенность к конкретной, частной ситуации. Высказывалось даже мнение, что 3 Ин – это лучший новозаветный образец эпистолярной формы того времени.

Однако этого никак нельзя сказать о 1 Ин. В самом деле, из всех посланий, числом 21, 1 Ин менее всего похоже по типу на послание I столетия. По словам Б. Ф. Весткотта, тут «нет ни адреса, ни подписи, не упомянуто ни одного имени или названия места, ничто прямо не говорит об авторе, отсутствует указание на какое-либо особое назначение» (Westcott, xxix). В документе нет никакого заключения. 1 Ин 5:21 звучит так, как будто мысли автора были оборваны. Кроме того, нет никаких замечаний личного характера, указывавших на то, что автор пишет частное письмо. Это в высшей степени странно, если принимать единое авторство для этого послания и для 2 Ин и 3 Ин. Ведь в таком случае автор, без сомнения, знал эпистолярную форму.

Это отсутствие строгой жанровой формы по справедливости дало многим основания полагать, что 1 Ин не частное письмо, а сочинение общего характера, предназначенное для широкой аудитории. Некоторые называют это проповедью или воззванием. Возможно, это памфлет, брошюра или энциклика. Кто-то предпочитает видеть в этом сочинении некий полемический трактат, нечто вроде манифеста, где конкретные богословские проблемы рассматриваются в общей перспективе. Возможно, это объясняет, почему Иоанн 13 раз говорит, что он «пишет» (NB, в русском тексте 8 раз наст. вр., 5 раз прошедшее – *Прим. пер.*) и почему 22 раза он использует форму множественного числа «вы».

Самая ранняя, принадлежащая отцам церкви точка зрения на 1 Ин такова, что это нечто вроде введения, объяснения Четвертого Евангелия. Это сочинение дает не изложение или комментарий, а, скорее, поправление, уточнение и предназначено для тех, кто мог исказить евангельское учение. Целью было сделать Четвертое Евангелие более понятным. Поэтому Ин намеренно делает начало похожим на начало Евангелия, и поэтому эпилог 1 Ин (1 Ин 5:13) напоминает Ин 20:31. Браун (Brown, 1982, 116-129), который отстаивает данную точку зрения (как еще раньше Лайтфут и другие), обнаруживает даже двухчастную структуру в послании, аналогичную двухчастной структуре Четвертого Евангелия (ср. Книга Знамений, Ин 1-12, и Книга Славы, Ин 13-21).

5.1. Композиция 1 Ин. Обнаружить в 1 Ин какой-либо очевидный логический план или структуру мысли невозможно. Большинство ученых выделяют двух- или трехчастную структуру. Некоторые комментаторы (Brooke, Dodd, Grauston, Houlden, Marshall) считают это неуместным и, напротив, находят либо спирали циклического движения мысли, либо ряд отдельных частей. Эти части, согласно данной точке зрения, связываются одна с другой произвольно, «их регулирует скорее связь идей, а не логический план» (Marshall, 26).

Наиболее известный вариант трехчастного деления принадлежит Р. Ло, в своем комментарии 1909 г. доказывающему, что 1 Ин содержит три части, каждая из которых предлагает три «критерия жизни»: праведность, любовь и веру (Law). Отступники отказываются признавать важность практической праведности, не имеют любви к своим братьям христианам и не верят в Иисуса Христа, Сына Божьего. И хотя такая теория кажется остроумной и привлекательной, она обнаруживает свою несостоятельность по многих местах послания, особенно в третьей части (1 Ин 4:7-5:13). Тем не менее ряд современных ученых отстаивает теорию трехчастного деления (Brooke, 1912; E. Malatesta, 1973; P. R. Jones, 1970; Thompson, 1992 и Schnackenburg, 1965). Сторонники трехчастной структуры, как правило, находят границы тематических разделов в 1 Ин 2:27/28/29 и 1 Ин 3:22/24, 4:6 или 4:12.

Двойное, или двухчастное, деление традиционно было менее популярно, однако недавно интерес к нему стал возобновляться. Данную точку зрения отстаивал в 1973 г. французский ученый Фейе, а позже Браун и Смалли в своих комментариях (Feuillet; Brown, 1982; Smalley, 1984). Есть два аргумента в пользу такой структуры. Во-первых, в Евангелии Ин есть два высказывания (Ин 1:5; 4:6), которые Браун предлагает считать ключами к замыслу Иоанна: «Бог есть Свет» (Ин 1:5) и «Бог есть Любовь» (Ин 4:6[?]). Во-вторых, Евангелие Ин, имеющее двухчастную структуру, возможно, служит структурной моделью для этого последующего сочинения Иоанна. Сходства между этими двумя текстами отмечались не раз. Оба начинаются аналогичными прологами, оба в своей основной части переходят от вероучительных истин к их практическим приложениям в жизни.

Согласно Смалли, границами разделов будут 1 Ин 2:29 и 1 Ин 3:1, что отчасти совпадает с тем, как обычно делят сторонники трехчастного деления. Здесь представлены разделы по Брауну, образующие две соразмерных половины, а также выделяющие параллельные вводные стихи 1 Ин 1:5 и 1 Ин 3:11 («И вот благовестие, которое мы слышали»).

А. Пролог, 1 Ин 1:1-4. Слово жизни, свидетелями которого мы были.

В. 1 часть, 1 Ин 1:5-3:10. Бог есть Свет, и мы должны ходить в свете.

«И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам».

1 Ин 1:5-7, тема: хождение в свете и хождение в тьме;

1 Ин 1:8-2:2, первый призыв: сопротивляйтесь греху;

1 Ин 2:3-11, второй призыв: соблюдайте божественные заповеди;

1 Ин 2:12-17, третий призыв: пренебрегайте миром и тем, что привлекательно в нем;

1 Ин 2:18-27, четвертый призыв: не принимайте искажающих истину;

1 Ин 2:28-3:10, пятый призыв: живите как дети Божии.

С. 2 часть, 3:11-5:12. Бог есть Любовь, и мы должны жить в соответствии с этим.

«Таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга».

1 Ин 3:11-24: любите друг друга деятельно;

1 Ин 4:1-6: остерегайтесь лжепророков, которые могут ввести вас в заблуждение;

1 Ин 4:7-21: любите друг друга, как Бог любит нас во Христе;

1 Ин 5:1-4: будьте послушны (obey) Богу и так победите мир;

1 Ин 5:5-12: никогда не отступайте от свидетельства, которое имеете.

Д. Заключение, 1 Ин 5:13-21. Дерзновение и вера тех, кто ходит в божественном свете и любви.

5.2. Структура Второго Послания Иоанна и Третьего Послания Иоанна. Некоторые интерпретаторы обнаружили четкую литературную форму в этих посланиях. Как и всякое частное письмо, они начинаются с приветствия и затем развивают одну тему за другой в непринужденной манере. Оба послания посвящены теме жизни по правде. Тут есть два аспекта: с одной стороны, любить тех, кто пребывает детьми Божиими, и, с другой стороны, сурово относиться к тем, кто хочет разрушить это единство. Иоанн оба раза предупреждает относительно разрушителей общины — тема, основывающаяся на замечаниях о раздвоении, постоянно встречающихся в 1 Ин.

2 Послание Иоанна

2 Ин 1-3: личные приветствия;

2 Ин 4-6: любовь к детям Божиим;

2 Ин 7-11: охранение детей Божиих;

2 Ин 12-13: заключение.

3 Послание Иоанна

3 Ин 1-2: личные приветствия;

3 Ин 3-8: любовь к посланникам Христа;

3 Ин 9-12: советы относительно Диотрефа;

3 Ин 13-14: заключение.

См. также Противники Апостолов; Христология.

Библиография. Комментарии: А. Е. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (Edinburgh: T & T Clark, 1912); Р. Е. Brown, *The Epistles of John: Translated with Introduction, Notes, and Commentary* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1982); F. F. Bruce, *The Epistles of John: Introduction, Exposition, and Notes* (London: Pickering & Inglis; Old Tappan, NJ: Revell, 1970); R. Bultmann, *The Johannine Epistles: A Commentary on the Johannine Epistles* (Philadelphia: Fortress, 1973); G. M. Burge, *The Epistles of John* (Grand Rapids: Zondervan, 1996); С. Н. Dodd, *The Johannine Epistles* (London: Hodder & Stoughton, 1946); К. Grayston, *The Johannine Epistles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); J. L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles* (London: Adam & Charles Black; New York: Harper & Row, 1973); S. J. Kistemaker, *Exposition of the Epistle of James and the Epistles of John* (Grand Rapids: Baker, 1986); R. Law, *The Tests of Life: A Study in the First Epistle of St. John* (Edinburgh: T & T Clark, 1909); I. H. Marshall, *The Epistles of John*

(NICNT; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1978); R. Schnackenburg, *The Johannine Epistles: Introduction and Commentary* (New York: Crossroad, 1965/1992); S. S. Smalley, *1, 2, 3 John* (WBC; Waco, TX: Word, 1984); J. R. W. Stott, *The Letters of John: An Introduction and Commentary* (TNTC; 2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1988); M. M. Thompson, *1-3 John* (IVPNTC; Downers Grove, IL; Leicester, UK: InterVarsity Press, 1992); B. F. Westcott, *The Epistles of St. John: The Greek Text with Notes* (4th ed.; Grand Rapids: Eerdmans 1966, [1883]). *Исследования:* С. К. Barrett, *Essays on John* (London: SPCK, 1982); Р. Е. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times* (New York: Paulist; London: Geoffrey Chapman, 1979); idem, «Other Sheep Not of This Fold: The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century», *JBL* 97 (1978) 5-22; idem, «The Relationship to the Fourth Gospel Shared by the Author of 1 John and by His Opponents» in *Text and Interpretation*, ed. E. Best and R. McL. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 57-68; G. M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); O. Cullmann, *The Johannine Circle* (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1975); R. A. Culpepper, *The Johannine School* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975); A. Feuillet, «The Structure of First John: Comparison with the Fourth Gospel», *BTB* 3 (1973) 194-216; P. R. Jones, «A Structural Analysis of 1 John», *RevExp* 67 (1970) 433-44; J. M. Lieu, «The History and Background of 2 and 3 John», unpublished Ph.D. thesis, University of Birmingham, 1980; idem, *The Second and Third Epistles of John: History and Background* (Edinburgh: T & T Clark, 1986); idem, *The Theology of the Johannine Epistles* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1991); idem, «What Was from the Beginning: Scripture and Tradition in the Johannine Epistles», *NTS* 39 (1993); E. Malatesta, *The Epistles of St. John: Greek Text and English Translations Schematically Arranged* (Rome: Gregorian University, 1973); J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1968); J. Painter, *The Quest for the Messiah: The History, Literature, and Theology of the Johannine Community* (Nashville: Abingdon, 1993); F. F. Segovia, «The Love and Hatred of Jesus and Johannine Sectarianism», *CBQ* 43 (1981) 258-72; S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter* (Exeter: Paternoster, 1978, 1983); idem, «What about 1 John?» in *Studio Biblica* 1978, 3: *Papers on Paul and Other New Testament Authors*, ed. E. A. Livingstone (JSNTSup 3; Sheffield: JSOT, 1980) 337-43; D. M. Smith, «Johannine Christianity: Some Reflections on Its Character and Delineation», *NTS* 21 (1974-75) 222-48; M. W. G. Stibbe, *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (SNTSMS 73; Cambridge: Cambridge University Press, 1992); J. C. Thomas, «The Order of the Composition of the Johannine Epistles», *NovTS* 7 (1995) 68-75; U. C. von Walde, *Struggle for the Johannine Tradition* (New York, Paulist, 1990); R. A. Whitacre, *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology* (Chico, GA: Scholars Press, 1982).

G. M. Burge

ИУДАИЗМ И НОВЫЙ ЗАВЕТ

Иудаизм в древности — это многогранный феномен, включавший в себя религиозный, социальный, экономический, исторический и этический аспекты жизни народа, оказавшего значительно большее влияние на ход мировой истории, чем можно было бы предположить, учитывая реальную силу, которой он обладал. Сегодня это влияние ярче всего проявляется как в каноническом, так и в неканоническом литературном наследии древнего иудаизма, которое продолжает оказывать глубокое воздействие на сам характер мировой культуры. Однако иудаизм нельзя напрямую отождествлять с религией, отраженной в дошедших до нас иудейских источниках. Для того чтобы изучить эти источники, оценить значимость иудаизма для понимания Иисуса и НЗ, а также определить степень его влияния в более широком контексте, необходим иной подход. Требуется раскрыть, как проявляются в литературных источниках и в истории народа религиозные системы верований, взаимоотношений, социальных условностей, образа мыслей и чувств. Более того, необходимо оценить эти системы с точки зрения того, насколько сильно они изменились с течением времени или не изменились вовсе. В настоящей статье речь пойдет об иудаизме времени НЗ, то есть до возникновения раввинистического иудаизма. Иудаизм эпохи НЗ можно понять лишь с учетом истории его развития. Поэтому следует сначала обратить внимание на корни иудаизма, религии Израиля, имея при этом в виду временной разрыв между возникновением этой религии и возможной датой создания ее литературных источников.

Иудаизм любого периода укоренен в представлении об избранности Израиля. Вечный парадокс при изучении иудаизма заключается как раз в том, что идея избранности более устойчива, чем любое другое определение того, что есть Израиль. Можно говорить о разросшемся арамейском племени, ушедшем из Месопотамии, чтобы поселиться западнее, об их первоначальном поселении в Ханаане, о группе мигрантов в Египте и о тех, кто из Египта вышел. Можно говорить о тех, кто боролся за обладание ханаанской землей, о народе, об установившейся монархии и последовавшей гражданской войне, о людях, высланных в Вавилон, об идеальном Израиле, представленном в текстах эпохи изгнания. Можно говорить, наконец, о тех, кто, живя в Израиле или в диаспоре, считал и считает это Писание своим и для кого Израиль был и остается способом самоопределения.

Все этапы развития Израиля, перечисленные выше, а также ряд других аспектов жизни этого народа являлись объектом пристального научного внимания. Для удобства увяжем раскрытие данной темы непосредственно с рассмотрением следующих четырех этапов развития иудаизма в древности: доисторический период (от семьи Авраама до библейского народа под предводительством Судей); период становления нации и монархии; период изгнания и составления канона Писания и, наконец, период радикальной плюрализации, который сегодня часто называют ранним иудаизмом.

1. Предыстория Израиля: от семьи к народу.
2. Становление нации и монархии.
3. Изгнание и составление канона.
4. Радикальная плюрализация.
5. Ранний иудаизм и Новый Завет.

1. Предыстория Израиля: от семьи к народу

Если считать убежденность в божественном избрании *sine qua non* [необходимым условием] возникновения иудаизма, то представление об Аврааме как отце еврейского народа становится важной отправной точкой. Авраам почитается как участник завета с Богом, которому была обещана в дар земля, позднее названная Израилем, а также дарован знак обрезания (Быт 15:1-21; 17:1-14). Однако Книга Бытия свидетельствует о том, что Авраам и патриархи были полукочевым народом, то есть переходили с места на место и обрабатывали землю. Именно такой образ жизни привел в Египет сыновей Иакова, названного Израилем (Быт 32:22-32). Во всем патриаршем цикле делается акцент на непосредственное родство, которое связывало группу, называвшуюся Израилем.

Моисей ассоциируется, в первую очередь, с выходом Израиля из Египта. Однако как только изменились условия пребывания в этой стране, изменилось и положение народа (см. Исх 1:8-10). Если говорить о более чем полумиллионе воинов, упоминаемых в Числ 1:45-46, то их число может показаться преувеличенным. Но следует помнить, что рост населения за период, который, согласно свидетельству Библии, длился более четырех веков (Исх 12:40), означает, что любая система строго фамильного родства уже не являлась правдоподобной. Таким образом, Моисей несет ответственность не только за освобождение из египетского рабства, но и за то, что, основываясь на полученном им, Моисеем, откровении, произошло становление Израиля как народа, а не просто семейного клана.

«Конституции», или завету, Моисея суждено было стать парадигмой иудаизма на протяжении всего его существования. Коленное (племенное) родство, основанное на предположении о том, что колена произошли от сыновей Иакова/Израиля, пришло на смену семейному родству, которое традиционно использовалось для определения группы. Возможно, эта эволюция произошла просто под влиянием роста населения. Сама по себе племенная организация не была систематической и нуждалась в централизованной силе, которая бы позволила Израилю стать единым дееспособным организмом. Моисей является символом централизованного жертвоприношения и суда. Его требования, обращенные к фараону, основаны на жертвоприношении (Исх 3:18), а отношения с мадиамским священником Иофором (или Рагуилом, в отрывке это неясно) заставляют его говорить о своих религиозных интересах (Исх 2:15-22). Представление о народе, совершающем жертвоприношение, создает понятие народа. До этого семьи, кланы, деревни и племена (или «колена», как они называются в Библии) не составляли

органическое целое, даже несмотря на общность некоторых действий.

«Конституция» Моисея определила колена Левия хранителями святилища (Числ 4:1-49) и утвердила, что понятие единобожия будет соответствовать понятию единого народа. Если жертвоприношение было знаком освобождения, то отпадение в многобожие означало возвращение Израиля к египетскому разделению (Исх 20:2, 3, 22-26). Следствием единства Бога и Его народа явилось требование иметь единое святилище, но в домонархический период можно говорить только о некоем превосходстве общей для всех колен скинии, поскольку засвидетельствованы также богослужения и в других местах. В то же время колена Израилевы были объединены в культовом центре еще и судебной системой (Исх 18:13-26); таким образом, улаживание споров способствовало соответствующей интеграции Израиля. Идея того, что Израиль должен быть единым, быть средоточием Божественного откровения, — это центральный императив закона Моисея.

Внутри системы Моисея жертвоприношение становится местом встречи Бога и Израиля (Исх 24:1-11). Только «чистое» может сопутствовать такой встрече (Лев 11-15), поэтому многое из «чистого» становится Божественной собственностью (Лев 3:1-17). Не только части животных, приносимых в жертву, но и священные предметы (Исх 25-31), и все колена Левия (Числ 3:45) принадлежат Богу. Более того, объявленной целью вхождения в Землю обетованную является ее очищение от всего, что несовместимо с Богом. Все остальное — народ, животные, имущество — должно быть «посвящено», то есть искоренено (Исх Нав 6, 7). Акцент Пятикнижия на таком «посвящении» (*herem*) внес немалую смуту в современную дискуссию. Существует тенденция говорить о завоевании Ханаана, но все же по большей части образы разрушения — они несомненно присутствуют — следует понимать в контексте жертвоприношения, как очищение земли.

Книга Иисуса Навина и Книга Судей с большей прямой отражают положение в Ханаане: межплеменное соперничество и войны, отношения с местным населением, жажда добычи, сложности, связанные со стремлением возвести местные скинии. На основании этих рассказов ряд исследователей выстраивает теории о заселении Ханаана еврейскоязычным населением. В частности, для обозначения племенной федерации Мартин Нот применил понятие «амфиктионий» (взятое из Древней Греции), то есть объединения племен ради культовых целей. Однако число «12» представляет проблему для его теории: нам известны греческие амфиктионии с другими числами. Вместе с тем «12» как число израильских племен довольно условно и, возможно, заимствовано из практики жертвоприношений (см. Исх Нав 4:9, 20).

С точки зрения географического наследия, Левий вообще исключен, тогда как Иосиф в стандартных списках мог фигурировать целых три раза: как Ефрем и два полуколена Манассии (Исх Нав 17:17, 18; 22:1-6). Необычные списки (например, Суд 1:16-36) перечисля-

ют колена в ином числе, с другими именами и степенями родства, нежели обычно в завете Моисея. К тому же колону Левия отведено четкое место ответственного за священнический персонал при подвижном святилище, тогда как в греческом аналоге Нота племена чередуются в обслуживании святилища, уже находящегося в определенном месте. Несмотря на эти недостатки, теория Нота стала в XX столетии наиболее влиятельной. Принципиально новые концепции возникновения Израиля в Ханаане были предложены Дж. Менденхоллом и Н. Готвальдом. Дж. Менденхолл считал, что никакого «завоевания» вообще не было, было лишь крестьянское восстание против ханаанских городов-государств. Н. Готвальд во многом следовал Менденхоллу, постулируя также союз в этом восстании различных местных элементов с мигрантами из Египта.

Израиль, который завладел ханаанской землей, представлял собой, таким образом, сплав различных групп, которые утверждали свою связь с Авраамом, почитали Бога согласно установлению Моисея и на основании этого стремились очистить ханаанскую землю от всех, кроме них самих. Разрушение иных материальных культур, в особенности городских (как в случае с Иерихоном [Исх Нав 6]), являлось их отличительной чертой. Власть была основана на посредничестве судей, которые защищали собственность, данную определенному колену или коленам, выкорчевывали элементы ханаанского культа или нападали на чужие государства. Власть судей могла укрепиться благодаря успеху в достижении одной или нескольких из этих целей, а успех мог быть отнесен к тому, что ими руководил Дух Божий.

2. Становление народа и монархия

Книга Судей дает весьма туманное представление об институте, который, безусловно, был способен обеспечить куда большую стабильность, — о монархии. Передвижной Ковчег Завета, центр религиозности и преданности Израиля, был уязвим для нападений, а бессистемный институт судей, хотя и мог ответить на атаки разрозненных врагов, не был в состоянии противостоять централизованному нападению даже небольшого царства. При этом Книга Судей клеймит институт монархии как отступнический, поскольку тот невольно предполагает отрицание верховной власти Господа (см. Суд 8:22-9:57).

Пророк Самуил теснейшим образом связан со становлением монархии в Израиле, с Ковчегом Завета и священническим служением Илии. Очевидно, что богослужение рождает близость с Богом, чью волю Самуил должен выражать (1 Цар 3:1-4:1). Самуил — совершенно священническая фигура (являясь одновременно и судьей [1 Цар 7:15-8:2]), поскольку сам приносит жертвы, и следует обратить внимание на то, что делает он это не только в основной Скинии (1 Цар 7; 9:3-10:24; 16). Утверждения относительно будущего связаны с его представлением о Божественном присутствии во время жертвоприношения, но интерпретация в любом случае ограничивается предсказанием. Время пророчества Самуила соответствует захвату Ковчега

во время войны и перенесению его в Ашдод — город, который, несомненно, имел постоянный храм своего бога Дагона (1 Цар 4, 5). Окончательное освобождение Ковчега, после того как он стал причиной бедствий для всех городов, в которых содержался, положило конец постоянной практике, в рамках которой Ковчег брали с собой на сражения (1 Цар 7:1-2, ср. 1 Цар 14:18-22). После этих событий стремление к монархии только возросло (1 Цар 8:4-22). Самуил поначалу противостоит этому, но потом по Божественному позволению уступает желанию народа и помазует на царство Саула (1 Цар 10). Саул (по традиции судей) был физически крупным человеком (1 Цар 9:1-2), но при этом и неудачником. Он узурпирует право жертвоприношения (1 Цар 13:8-15; 14:31-35), терпит неудачу в посвящении того, что считает нужным (речь идет об уничтожении пленников и добычи, несовместимом с Божественной святостью [1 Цар 15]), отстаивает интересы своей собственной семьи (1 Цар 18-20). Руками Самуила Бог отвергает Саула и помазует Давида (1 Цар 16:1-13).

2.1. Монархия Давида. Монархия Давида становится объектом торжественной клятвы (2 Цар 7), когда пророк Нафан обещает Божественное покровительство потомкам Давида. Интересно, что это обещание связывается со стремлением Давида построить храм. Само это стремление принимается, однако переносится на Соломона: именно он должен будет совершить это дело (2 Цар 7:13). Делом царя является защита, а не руководство. Богослужение установлено, роль пророков в качестве наставников царя утверждена. Всем этим Давид отличается от Саула, и данное ему обещание становится частью завета.

Централизация практики жертвоприношений в городе Давида Иерусалиме (2 Цар 6) имела, с точки зрения верности завету, как положительные, так и отрицательные последствия. Положительные — это превращение города в центр кодификации. Помимо дворцовой истории — в своем роде отчета о правлении Давида, написанного вскоре после его смерти (2 Цар 9-3 Цар 2), — был создан источник, известный в науке как «J» — «Ягвист». Этот текст впервые в литературной форме связал народ, которым управлял Давид, с сотворением мира, историей патриархов, исходом и наследованием земли. Более краткие книги для прочтения в культовых центрах, так чтобы можно было вспоминать о договорах, правилах ритуальной чистоты или нравственности, о генеалогических связях, победах или других важных событиях не без увязки с жертвоприношениями, составлялись и ранее. Единый центр собирал в течение X в. до н.э. такие материалы, пытаясь делать это последовательно, для их представления на протяжении года на праздниках, которые отмечались и прежде. Тем не менее факт поселения в Иерусалиме имел и отрицательные стороны. С установлением монархии появилась необходимость в торговле и конкуренции с другими городами; умножение культов (и признание де-факто их божеств) стало отличительной чертой в остальном благоприятного правления Соломона (3 Цар 11).

3 Цар возлагает вину за разделение Объединенного царства на Северное (Израильское) и Южное (Иудейское) на Соломона с его отступничеством (3 Цар 11:29-40). Причем целый ряд текстов проводит тематическую связь между женитьбой не израильских женщин и идолослужением. Строго говоря, цари, как южные, так и северные, подрывали собственную власть не только идолослужением, но и рабовладением, и неумеренной роскошью. Однако библейские тексты, рассказывая о худших царях, делают упор именно на их идолослужение. Ахав и его жена Иезавель на севере способствовали культу Ваала, в чем им противостоял пророк Илия (3 Цар 16:29-22:40). На юге Ахаз обновил храм так, чтобы тот походил на храм в Дамаске, и, возможно, он практиковал даже человеческие жертвоприношения (3 Цар 16:1-20). Понятно, что союз Ахава с Сидоном и Ахаза с Дамаском оказывал определяющее влияние на их религиозную политику.

2.2. Пророческое движение. Пророчество обрело свой голос в качестве движения, направленного против монархов, которых пророки считали отступниками. Ранее пророки выступали как глашатаи Бога (часто при святилищах). Пророческое движение могло в большей или меньшей степени использовать ИСС (измененные состояния сознания), необычное поведение (иногда с музыкой и танцами). Сначала связь с Давидом, а потом вражда с царями Севера и Юга сделали это движение поразительно цельным.

Как литературный жанр, пророчество возникло в VIII в. до н.э. У истоков его стоял Амос, вестник суда над Северным царством и царями-отступниками. Осия обобщил эту тему, применив ее ко всему народу. За ними последовали Михей и Исаия. Страстный призыв к социальной справедливости стал отличительной чертой пророчества на Юге.

Грозная весть Амоса и Осии, видимо, казалась неоправданной в эпоху процветания. Однако она сбылась в 722 г. до н.э. Северное царство было разгромлено ассирийцами, а жители его депортированы. Работы северных пророков были сохранены на Юге вместе с богатыми преданиями о начале Израиля, также собранными ранее на Севере. Некоторые северные священники, пророки и писцы не увлеклись царской модой на синкретизм. Но их позиция была слабой, если судить по обличениям лжепророков и лицемерия культа.

Пораженные гибелью Северного царства, чей народ был потерян для истории, пророки Иудеи попытались очистить жизнь своего народа. Например, Исаия резко выступал против союзов с чужеземными государствами и настаивал на том, что лишь верность Богу может спасти Иерусалим. Иеремия обличал неверность и подвергался из-за этого преследованиям. Иезекииль предупреждал о грядущих бедах, за что приобрел славу сумасшедшего. Однако, когда на трон взошел Иосия, он провел ряд реформ, основываясь на идеях пророков (4 Цар 22:1-23:30, 2 Пар 34:1-35:27). Иосия привел храмовые богослужения в соответствие с нормами завета, приказал совершать жертвоприношения (даже пасхальные) только в Иерусалиме и не терпеть чужеземных

веяний. В своей деятельности он руководствовался свитком закона, найденным в храме во время реставрации (с древности этот свиток отождествляют с нынешней Книгой Второзакония — книгой, призывающей к полной централизации и отделению от других народов). Однако в 609 г. до н.э. Иосия был убит в сражении у Мегиддо при попытке помешать союзу фараона Нехо с ассирийцами. Впечатление, произведенное этим событием, можно оценить по той роли, которую место Мегиддо приобрело в апокалиптической традиции (см. ниже, 4.1.1), ассоциируясь с Армагеддоном (Откр 16:16, ср. Зах 12:11).

3. Изгнание и составление канона

3.1. Изгнание. Описание истории Израиля: Пятикнижие. Конец Иудейского царства наступил вскоре после смерти Иосии. В 587/586 г. до н.э. халдеи, находившиеся тогда на пике своего могущества, взяли штурмом Иерусалим, разрушили Храм, а многих иудеев депортировали в Вавилонию. Однако вот парадокс: если бы не эта трагедия, не произошла бы череда событий, в результате которых возник иудаизм. Силы, которые, казалось, уничтожат религию завета с Господом, обеспечили ее выживание; кроме того, иудеи были введены в круг мировой культуры. Во время вавилонского плена пророческое и священническое движения объединили свои силы для создания единой программы Реставрации, которая через поколение смогла вернуть Израиль на карту. В результате этой Реставрации появилась концепция идеального Израиля, начертанная, как известно, в Пятикнижии, которая и стала каноническим стандартом для иудаизма.

3.2. Реставрация и новые образы будущего: Пророки. В Плену ключевую роль играли священники и пророки. Это сделало возможной Реставрацию. Если Пятикнижие выражает исключительно священнические представления, то пророческое движение привнесло в канон нечто свое. Пророки в основном соглашались со священниками в том, что иудеям суждено возвратиться в Землю обетованную. Последние добавления к книгам Исаии (Ис 40-55), Иеремии (Иер 23: 1-8; 31) и Иезекииля (Иез 40-48) красноречиво проповедуют это.

Прошлые недостойные поведение царей позволило пророкам утверждать: справедливость/праведность — главное условие принесения жертвы, а события недавнего прошлого — суровое предупреждение. Пророк Захария говорил о приходе Священника — Мессии и давидического царя (Зах 3; 4), однако основной упор делал на верности Богу (Зах 8). Между тем эсхатологические настроения становились все более характерны для пророческого движения (см. последние главы Ис и Иез, а также последующие произведения — Ионил и Мал). Пророки проповедовали, что власть чужеземцев (Персии, Птолемея, Селевкидов) над Израилем — временная, доколе не придет помазанный царь и помазанный священник.

Во 2-й половине V в. до н.э. на небосклоне иудейской истории появляется яркая фигура — пророк, священник и книжник Ездра. В Езд и Неем он описан как человек,

жестко подчиняющий жизнь израильтян Пятикнижью и сосредотачивающий ее на восстановленном храме.

Хотя этот восстановленный храм немногие считали воплощением идеала, — по преданию, многие, помнившие величие старого храма, рыдали при виде нового (Езд 3:10-13), — возникло постоянное храмовое священство. Что касается пророческого движения, то упор стал делаться не столько на руководство по наитию, как раньше, сколько на толкование нормативных текстов. Например, Ездра учил народ, основываясь в первую очередь на тексте Пятикнижия. Ключевой фигурой становится книжник: к нему обращаются как к гаранту истинного пророчества и арбитру в деятельности священников (Неем 8-13).

3.3. Другие голоса: Писания. Роль книжников была велика, но не стоит ее преувеличивать. В течение всего периода Второго Храма не утихали споры о том, как отправлять культ и кто должен это делать. Существовали различные течения, представителями которых создавались произведения, не всегда отвечавшие требованиям книжников. Если Пятикнижие и Пророки (как ранние — Ис Нав, Суд, 1-4 Цар, так и поздние) отражают позицию священников и пророков, то точка зрения всех остальных кругов лучше всего представлена в Писаниях (последнем из трех разделов еврейской Библии).

Книга Псалмов (*евр.* «Техиллим» — «Псалмы», «Хвалебная») представляет те аспекты культового благочестия, которые не были охвачены в левитских наставлениях: музыку, танец, поэзию, молитву и хвалу. Они более красноречиво говорят об эмоциональном воздействии культовой практики и о народном участии в богослужении, нежели все другие книги Библии. Другие аспекты благочестия, нередко эстетического плана, затрагивает Книга Притчей. Очень своеобразны Книга Иова и Екклесиаст.

Изначально Премудрость (*евр.* «хохма») понималась как одна из граней Божества (нередко персонифицировавшаяся в образе женщины, ибо в еврейском языке это существительное женского рода). Познавая ее, человек познает Творца. Ко времени написания Екк (или Сир, начало II в. до н.э.) и Прем (конец I в. до н.э. — начало I в. н.э.) считалось, что во многом именно через нее человек приходит к Богу. Прем была написана по-гречески, но акцент на роли Премудрости отличал не только эллинистический иудаизм. Вероятно, влияние вавилонской и египетской премудрости на иудеев началось еще во времена религиозного синкретизма царей Севера и Юга. Но, в отличие от идолослужения и многоженства, Премудрость сохранилась и была признана подходящим и плодотворным способом богообщения и после того, как восторжествовало представление об уникальности завета Бога с Израилем.

У Филона Александрийского (ок. 25 г. до н.э. — до 50 г. н.э.) поиск Премудрости стал философским выражением иудаизма. Он стремился соединить иудейскую и греческую культуры (этот синтез очевиден уже в апокрифах и псевдоэпиграфах). Особенно интересно его

учение о Логосе, имевшее одновременно греко-римские и иудейские корни (см. *De Officio Mundi*).

3.4. Угрозы культовой чистоте и единству священства. Вопрос о священстве в восстановленном храме постепенно стал проблемой болезненной. Это было связано со следующими событиями. Александр Македонский, разбив персов (333 г. до н.э.), включил Палестину в свою империю. После смерти Александра эта империя разделилась между его военачальниками. Возникли три царства: Египет — под властью Птолемеев, Сирия — под властью Селевкидов, Македония — под властью Антигониев. Палестина принадлежала сначала Птолемею, а потом Селевкидам. Правление новых иноземных властителей не было тяжелым гнетом. Серьезное исключение — селевкидский монарх Антиох IV, Епифан. Он оккупировал Иерусалим, а в Храме насильно ввел языческий культ (167 г. до н.э.), причем в жертву были принесены свиньи (1 Макк 1:20-64; Флавий *Древн* 12.5.4 §§248-256). Антиох сначала вошел в город как покровитель первосвященнической семьи Товиидов, которые тогда враждовали с Оннидами (Флавий *Война* 1.1-2 §§31-35). Потерпев поражение, последние переселились в Египет. Там, в Леонтополе, ок. 160 г. до н.э. Онни IV основал ипий храм (Флавий *Война* 1.1 §33; 7.10.2-3 §§420-432). Этот альтернативный культ, видимо, имел ограниченное влияние, но само его существование и его отрицание законными претендентами на иерусалимское первосвященство — красноречивое свидетельство глубоких разделений внутри священства, в частности, и в иудаизме вообще.

4. Радикальная плюрализация

Период раннего иудаизма можно отсчитывать от 167 г. до н.э., когда чиновник Антиоха IV по имени Аполлоний (2 Макк 5:24-25) вступил в Иерусалим и осквернил Храм. Кампания Антиоха IV была одним из основных событий, спровоцировавших раскол интересов и разобщение среди иудеев. Храм Онни в Леонтополе — лишь один из примеров, хотя и очень показательный.

4.1. Восстание Хасмонеев и ответ верных. В Израиле того времени возникло движение, члены которого желали сохранить верность иерусалимскому культу с законным первосвященством и сопротивлением Антиоху. Это были хасидеи (свр. «хасидим» — «благочестивые»). Различные исследователи предпринимали попытки идентифицировать хасидеев с какой-то конкретной сектой эпохи Второго Храма (например, ессеями или фарисеями). Однако наименование «благочестивые» нельзя ограничить столь узкими рамками. В тот период к ним могли относиться самые разные иудеи, ожесточенно сопротивлявшиеся Антиоху и при этом верные Завету и традиционному пониманию культа.

Среди участников сопротивления был Маттафия, сельский священник из Модина, чей сын Иуда Маккавей («Молот») впоследствии ввел самое мощное священническое правление, какое иудаизм когда-либо знал. Эта эпоха получила название «хасмонитской» — по имени Хасмонея, предка Маттафии (1 Макк 2:1-9:18; Флавий *Древн* 12.6.1 §265; 16.7.1 §187; 20.8.11 §190; 20.10.1 §§238, 247). Как известно, Иуда превратил благочестие

в организованное восстание, причем заключил союз с Римом (1 Макк 8) и был готов нарушать субботу в военных целях (1 Макк 2:41). В 164 г. до н.э. восставшим удалось очистить Иерусалимский Храм и восстановить богослужение (1 Макк 4:36-61). После смерти Иуды его брат Ионафан был назначен первосвященником (1 Макк 10:20-21), и на длительное время первосвященство перешло в руки Хасмонеев.

Не все иудеи приветствовали эти изменения. Одни считали их слишком быстрыми, а другие и вовсе неприемлемыми. Хасмонеи, будучи священниками, не относились к садокидской линии (то есть не были потомками Садока), из которой, собственно, и выходили первосвященники. Соответственно, они нажили много врагов среди других священников. Вспоминали им и прошлое нарушение субботы в военных целях (см. Флавий *Война* 1.7.3 §146). С особой неприязнью многие восприняли переход к Хасмонеям царской власти: те не были потомками Давида (Флавий *Война* 1.3.1 §70). Казалось, что правление Хасмонеев стало новым отступничеством.

4.1.1. Апокалиптическое сопротивление. В ответ на националистическую и милитаристскую политику Хасмонеев многие благочестивые иудеи выработали относительно пассивную, апокалиптическую, точку зрения. Она отражена в Книге Даниила. Разрабатывая, в частности, эсхатологию пророков времен Реставрации, она описывает последние времена. Именно тогда, читаем мы, Храм будет восстановлен чудесным образом и произойдет всеобщее воскресение (Дан 12:1-4). Народный иудаизм того времени также уподал на божественное вмешательство. Однако Дан идет дальше, создавая картину, способную стать прочной основой для терпения и верности. Небесное видение, о котором рассказывает Дан, приписано мудрецу Даниилу, жившему в эпоху вавилонского плена (ср. Иез 14:14).

4.1.2. Ессеи. Ессеи были в открытой оппозиции к Хасмонеям. Они выработали свою собственную систему ритуальной чистоты, этики и инициации, следовали собственному календарю и жили в собственных общинах — либо в городах, либо в отдаленных поселениях типа Кумрана. Там они ожидали грядущую апокалиптическую битву, когда они как «сыны Света» одержат верх над «сынами Тьмы» — не только язычниками, но и всеми, несогласными с ессеями (1QM; 1QS). Они верили, что им в конце концов суждено овладеть Иерусалимом и Храмом и проводить богослужение согласно данному им откровению — правильному истолкованию закона Моисеева (см. CD 5:17-6:11). В есейской среде ждали прихода двух мессий: священнического («Мессии Аарона») и светского («Мессии Израиля»). Это наводит на мысль, что сплотила ессеев именно узурпация Хасмонеями первосвященнической и царской власти.

4.1.3. Фарисеи. Большинство борцов за национальное освобождение и сочувствующих им были священниками и не желали заходить так далеко, как ессеи. Но самоуправство Хасмонеев часто не нравилось и им. Поэтому многие тянулись к «фарисеям». Фарисеи пытались не столько сместить Хасмонеев, сколько повлиять на них.

В этом смысле они выглядели гораздо консервативнее ессеев или конкурирующих священнических семей. Основной упор они делали на отделение от ритуальной нечистоты. Определяя, что считать нечистым, они опирались на Писание и свое устное Предание. Заметим, что и без того сложные вопросы о чистоте осложнились совмещением Хасмонеев царской и священнической власти. Поэтому неизбежно возникали споры.

Однажды фарисеи выразили недовольство Александром Яннаем, подговорив толпу закидать его лимонами (приготовленными для обрядов), когда он должен был совершить жертвоприношение (Флавий *Древн* 13.13.5 §§372-373). У Флавия мы находим и описание другого случая, происшедшего позже. Царь Ирод Великий воздвиг над главным фронтоном Храма дар в виде золотого орла. «Учителя» (видимо, фарисеи) потребовали снять этого орла, ибо установление его есть нарушение Закона (Флавий *Война* 1.33.2-4 §§648-655; *Древн* 17.6.2-4 §§149-167). Этот шаг был вызовом в первую очередь Ироду, а не священству (к тому моменту ситуация изменилась: в 37 г. до н.э. династия Хасмонеев пришел конец). Что касается более раннего периода, то, как ни странно, признавая (в отличие от ессеев) право Хасмонеев на первосвященство, фарисеи порой участвовали в разного рода столкновениях с ними (в том числе вооруженных). Александр Яннай велел распять на крестах 800 своих противников (не то самих фарисеев, не то их сторонников) и убить членов их семей. После смерти Яннай его вдова Саломея примирилась с фарисеями, и их влияние сильно возросло (Флавий *Война* 1.4.6-1.5.3 §§96-114).

В Хасмонейский период вопрос о чистоте был отчасти политическим. Терпение тем или иным Хасмонеем критики со стороны фарисеев было молчаливым признанием того, что хасмонейское первосвященство временно (Флавий *Древн* 13.10.5-6 §§288-298). Сами себя фарисеи считали продолжателями дела Ездры и «мужей Великого Собрания», дела Реставрации (ср. *М. Авот* 1:1-18, 2 Езд 14). Этому сопутствовало их представление, что с закрытием канона пророчества в классическом смысле прекратились (ср. 1-Макк 4:46). Однако между программой фарисеев и реформами Ездры есть два важных отличия.

1) Фарисеи сплотило общее дело, а не верность конкретному священнику или политику.

2) Фарисеи были не только толкователями Писания. Более того, основной упор они делали не на Писание, а на Предание — учения более ранних «мудрецов».

Впоследствии, уже в христианскую эру, среди раввинов (как стали называть фарисеев) сформировалось учение, что Моисей получил на Синае две Торы: Письменную и Устную. Но и ранее, вырабатывая нормы, мудрецы опирались на Предание, на учение своих предшественников. Речь не о том, что Предание существовало параллельно Писанию: оно понималось как часть Писания.

4.2. Иудаизм в эпоху Римского владычества. После смерти Саломеи (67 г. до н.э.) разгорелась борьба между ее сыновьями Иоанном Гирканом II и Аристовулом

II. Оба обратились за помощью к Риму. В результате римский полководец Помпей в 63 г. до н.э. захватил Иерусалим и вошел в Святая Святых (Флавий *Война* 1.7.6 §§152-154).

4.2.1. Оппозиция и приспособление. Псалмы Соломона — типично благочестивое выражение ужаса перед событиями 63 г. до н.э. Его, видимо, разделяло большинство фарисеев, хотя это не означает, что автором был обязательно фарисей. Вообще, с того времени и в течение всего правления Ирода и его родственников отношение фарисеев к римской власти было неоднозначным. Одни относились к ней достаточно лояльно, другие сопротивлялись. Последних иногда ошибочно называют zealotами.

На самом деле zealoty — движение священников-революционеров. Во время восстания 66–73 гг. они были связаны с неким Элизером, сыном Симона (Флавий *Война* 2.20.3 §§564-565; 4.4.1 §§224-225). Не следует путать фарисеев с людьми, заявлявшими, что они пророки, призванные освободить страну от римлян (Флавий *Война* 2.13.4-6 §§258-265; 7.11.1-2 §§437-446). Как мы уже сказали, были фарисеи, приспособившиеся к новому режиму. Не все они были полными конформистами. Они могли оказывать Ироду довольно ожесточенное сопротивление (Флавий *Война* 1.33.2-4 §§648-655). Впрочем, есть основание считать, что упоминаемые в Евангелиях «иродиане» тоже были из фарисеев (Мф 22:16, Мк 3:6; 12:13). Это могли быть фарисеи, поддерживающие царскую семью, чтобы добиться поддержки собственного учения. Не исключено, что их можно идентифицировать с упоминаемыми в раввинистической литературе «сыновьями Батирь» (ср. *В. Т. Бава Мецц* 85a) — раввинами, поддерживаемыми Иродом и его домом.

Другие в целом сотрудничали с римлянами и священнической верхушкой, выражая несогласие лишь по отдельным вопросам: например, следует ли хранить священнические одежды под римским или под местным контролем (Флавий *Древн* 18.4.3 §§90-95; 20.1.1-2 §§6-14), или сколько должна стоить пара голубей для жертвоприношения (*М. Керитот* 1:7).

4.2.2. Разделение среди священства: саддукеи, первосвященники и священники-националисты. Священство разделилось также и по вопросу отношения к римскому правлению. Одни священники, особенно члены знатных иерусалимских семей, были настроены очень проримски. Хорошо известно, как сыновья первосвященника делали себе особую хирургическую операцию по устранению следов обрезания, чтобы не стыдиться заниматься гимнастическими упражнениями с язычниками (1-Макк 1:14-15; Флавий *Древн* 12.5.1 §§240-241). Почти несомненно, что большинство иудеев плохо относилось к таким семьям, основные из которых были саддукеями и боэтусеями (*В. Т. Песахим*, 57a). Их критиковали также за отрицание воскресения из мертвых (Флавий *Война* 2.8.14 §165, Мф 22:23, Мк 12:18, Лк 20:27, Деян 23:8). Сами эти священники, видимо, смотрели на данную ситуацию в другом ракурсе: согласно Торе, правильное богослужение в Храме приносит

материальное благополучие — священническая элита пыталась реализовать это обетование! Апелляции к апокалиптике и откровениям никогда особенно не убеждали саддуксеев. В Евангелиях можно встретить слово «первосвященники» (во множественном числе), хотя в строгом смысле может быть всего лишь один первосвященник. Сочинения Иосифа Флавия подтверждают, что это не случайная ошибка, а социологический факт. Первосвященниками называли также людей, ранее занимавших эту должность, и членов их семей.

Каиафа был первосвященником долго, около 18 лет (Флавий *Древн* 18.2.2 §35; 18.4.3 §95). В целом же священники сменялись гораздо чаще — во многом из-за опасения римлян, что первосвященник может стать национальным лидером. Между прочим, Ирод хорошо понимал возможности первосвященников, почему и убил нескольких потенциальных соперников. Впоследствии внук и тезка Ирода, царь Халкиды, добился у императора Клавдия права назначать первосвященника, которым он, не будучи царем в Иерусалиме, изначально не обладал (Флавий *Древн* 20.1.3 §§15-16).

Были также священники-националисты — такие как Йосеф бар Маттафия, более известный под именем Иосиф Флавий, — и появились они, конечно, раньше 60-х гг. н.э. (Флавий *Война* 2.20.3-4 §§562-568). Некоторые из них смыкались с ессеями и антиримски настроенными фарисеями (но вряд ли с пророками-самозванцами), а впоследствии участвовали в антиримском восстании. Многие священники оглядывались на прецедент с хасмонеями как на возможную альтернативу римскому владычеству.

4.2.3. *Растущее влияние фарисеев.* Владение фарисеев устным Преданием сделало их самым популярным в пародии движением. Пока письменное общение не вошло в повседневную жизнь иудеев, они больше опирались на память и повторение заученного на слух. Фарисеи могли учить о ритуальной чистоте, понимании Писания (они, между прочим, повлияли на развитие *тафсумов*) и о мудрецах прошлого. Для этого им даже не требовалась особая грамотность. Например, нет оснований полагать, что такие раввины I в., как Гиллель или Хапина Бен-Доса, могли читать бегло, хотя оба оказали важное влияние на развитие фарисейского движения. Стремление фарисеев (например, Гиллеля) зарабатывать ремеслом, а не подачками (*М. Авот* 2:2; *В. Т. Йона* 35б) также означало, что они могли иногда перемещаться из города в город, проповедуя свое учение. Здесь есть частичная параллель с переходом с места на место греко-римских философов (стоиков, пифагорейцев и/или киников).

В Иерусалиме, городе Храма, влияние фарисеев было меньше, чем в небольших городах, где большинству приходилось считаться с их мнением. Многие местные книжники, видимо, принадлежали к фарисеям. Книжники умели читать и писать — навык, значительно повышавший статус в античные времена. В условиях поощрения римлянами местного самоуправления в Израиле книжники, обосновавшиеся в городах и деревнях, сосредоточили в своих руках немалую судебную и рели-

гиозную власть. Будучи достаточно грамотными людьми, они выполняли в обществе важные функции.

Конечно, в одном и том же поселении обычно жили и фарисеи, и священники, и книжники не из фарисеев. Они старались координировать свою деятельность. Специально отводилось какое-то одно место для проведения суда, возвещения предметов чистыми или нечистыми, чтения Торы — со свитка или по памяти на арамейском языке. Там же между различными группами могли проходить споры о понимании Торы и галахе. Поздние раввинистические тексты сводят споры того периода к спору «домов» Шаммая и Гиллеля, но это — явное упрощение. До 70 г. н.э. не существовало централизованного руководства, и фарисеи отличались друг от друга от города к городу, от течения к течению, от раввина к раввину и даже от дня ко дню.

4.2.4. *Синедрион.* При римском правлении в Иерусалиме также преобладала структура местного совета. Ему было дано греческое название «Синедрион» (в мишнаитском произношении — «санхедрион»). О нем содержится ряд сведений в Мишне (II в. н.э.), которые, однако, не всегда достоверны. Из Евангелий, Иосифа Флавия и Мишны создается впечатление, что Синедрион контролировался в основном первосвященниками, но в нем участвовали также знать, старейшины и книжники (в числе которых были фарисеи). Согласно некоторым раввинистическим текстам, Синедрион состоял из 71 члена (*М. Санхедрин* 1:6). Однако полной уверенности в этом нет, как и в точном характере его полномочий. Видимо, римляне предоставили совету право приговаривать к казни явных богохульников (Флавий *Война* 2.12.2 §§228-231; 5.5.2 §194; *Древн* 15.11.5 §417).

Поскольку для иудеев Храм и Иерусалим имели центральное значение, Синедрион имел авторитет и за пределами Иерусалима. И все же решения Синедриона не распространялись автоматически на живущих за пределами Святого города.

5. Ранний иудаизм и Новый Завет

5.1. *Иисус в Храме: контекст раннего иудаизма.* Согласно преданию, Гиллель, старший современник Иисуса, учил: жертвенных животных следует приводить в Храм, где владельцы, прежде чем передать их священникам для заклания, должны возложить на них руки (*Т. Хагига* 2:11, *И. Т. Хагига* 2:3, *И. Т. Беца* 2:4; *В. Т. Беца* 20а, б). Владельцы, таким образом, участвуют в жертвоприношении. Вечные оппоненты Гиллеля из школы Шаммая санкционировали жертвоприношение, не требуя подобного участия. Но одного из учеников Шаммая (по Бавли и Тосефте, им был Баба Бен-Бута) настолько поразила правота Гиллеля, что он пригнал в Храм целое стадо (по Иерушальми, 3000!) животных и давал их тем, кто хотел возложить на них руки перед закланием. (Отметим, что данная история о фарисеях/раввинах типична для историй о Гиллеле и иповерце.)

Поскольку рассказ об этом случае приводят разные источники (оба свода Талмуда и Тосефта), за ним может стоять некий реальный исторический факт. В нем заметны стереотипы (позиция школы Шаммая), но есть и

паразитические черты. Так, в *Бецца* 20а Гиллель прибегает к уловке, чтобы ученики Шаммая не помешали жертвоприношению. Это предполагает, что последователи Шаммая контролировали обряды в Храме, — картина очень далекая от того колоссального влияния, которое приписывают раввинистические тексты Гиллелю.

Если сравнить данную агаду с евангельским рассказом об очищении Храма (Мф 21:12, 13, Мк 11:15-17, Лк 19:45, 46, Ин 2:13-17), может показаться, что перед нами противоположные устремления: Бава Бен-Бута приводит животных и не изгоняет торговцев. Однако заметим: его цель — сделать богослужение правильным. Именно такую цель приписывают Евангелия Иисусу. (Хотя, конечно, поведение Иисуса гораздо резче.) Поэтому некоторые аналогии между этими двумя историями существуют.

Попытки контролировать торговые сделки, связанные с Храмом, находят отражение в Мишне. Здесь также можно усмотреть аналогию с евангельским очищением Храма. Следующая история рассказывается об одном из преемников Гиллеля:

Однажды в Иерусалиме пара голубей стоила золотой динарий. Симон Бен-Гамалиил сказал: «Клянусь этим местом! Не усну ночью, пока цена не снизится до [серебряного] динария». Он пошел во двор [Храма] и учил: «если у женщины было пять несомненных выкидышей или пять несомненных истечений, она должна принести лишь одну жертву и может есть от жертвенного. Больше ничего от нее не требуется». В тот же день цена на пары голубей упала до четверти динария (*М. Керитот* 1:7).

Понять этот рассказ непросто, но полезно. Фон данной истории — заповеди в Лев 12. Роженица после очищения от физической нечистоты должна принести жертву за грех (голубя или голубицу). Для всесожжения предлагается однолетний ягненок. Однако если женщина бедна, она приносит для всесожжения не ягненка, а голубя (или горлицу). Соответственно, бедные женщины приносили после родов двух голубей: одного — во всесожжение, другого — в жертву за грех. Поскольку состояние нечистоты делает невозможным прикосновение к чему-либо священному (Лев 12:4), важно (особенно для фарисеев!) было определить отношение к таким случаям, как, например, выкидыши. (Фарисеи учили, что нечистая женщина не должна вкушать от жертвенного, ибо жертва — продолжение храмовой святости.)

Гнев Симона, заставляющий его клясться Храмом (ср. Мф 23:16-22), отчасти мотивирован экономическими соображениями. Его дальнейшая реакция — не столь непосредственная, как у Гиллеля или Иисуса. Он не приносит дополнительных птиц и не освобождает птиц, купленных по грабительским ценам. Но, как и Иисус, он начинает учить во дворе Храма. Симон создает галаху, предназначенную ограничить торговлю голубями — независимо от их цены.

Если женщина, не погрешая против законов о чистоте, может принести за пять выкидышей лишь

пару голубей, доход от продажи голубей явно упадет. Политический урок был быстро усвоен (в тот же день, если верить рассказу), и цены опустились даже ниже того, что предполагал Симон. Похоже, у него не было причин продолжать учить этой галахе во дворе Храма: и его, и торговцев ситуация устраивала.

Датировка Мишны (в сравнении с датировкой Тосефы, *Иерушальми* и *Бавли*) делает ее материал особенно интересным для исследователей жизни и учения Иисуса. При всей сложности агада из «*Керитот*» очень важна для понимания роли фарисеев в храмовом культе. (Возможно, историю с Симоном труднее понять именно из-за того, что она ближе к деталям, которые заботили фарисеев, чем поздняя агада о Гиллеле и Бава Бен-Буте.) Гиллель, Симон и Иисус — все они изображаются интересующимися жертвоприношениями животных до такой степени, что пытаются вмешиваться сами или вмешиваются их ученики во внешнем дворе, чтобы повлиять на ход богослужения. В этом смысле можно сказать, что раввинистические предания и тексты дают нам контекст, в котором можно интерпретировать хорошо засвидетельствованные дела Иисуса.

5.2. Павел и Храм в эпоху раннего иудаизма. Говоря о смерти Иисуса, Павел осмысливает ее в категориях жертвы за грех (Рим 8:3). К моменту написания Рим он уже рассуждал в этом ключе в течение пяти лет (Гал 1:4; Гал относится примерно к 53 г. н.э.). Павел использует именно те слова, которые в Септуагинте относились к жертвоприношению за грех (*peri hamartias*, ср. Лев 16:3, 5, 6, 9, 11, 15). Он цитирует Писание по переводу Септуагинты, так что по одному совпадению слов можно предположить, что он представлял смерть Иисуса в качестве жертвы за грех. К тому же в Гал и Рим смерть Иисуса представляется соответствующей образу жертвоприношения за грех. В Гал 1:4 цель его смерти — избавление от этого лукавого века, тогда как Рим 8:3 сопоставляет послание Богом Сына с плотью для жертвы.

То, что Павел не считал крестную смерть Иисуса замещением культа, видно хотя бы из его собственного участия в храмовом богослужении. Отметим и Рим 15:16: свою роль апостола к язычникам он понимает как роль священнослужителя, желая принести язычников как «жертву, освященную Духом Святым». Контекстуально это связано с его «служением святым в Иерусалиме» (Рим 15:25) посредством сбора средств в Македонии и Азии для более бедной общины в обмен на ее духовные дары (Рим 15:26-27). Павел надеется, что, осуществив это, он прибудет в Рим «с полным благословением Христовым», а потом отправится в Испанию (Рим 15:28, 29), где его священническое служение продолжится (Рим 15:19). Экзегеты часто говорят, что речь идет просто о сборе пожертвований (Гал 2:10, 1 Кор 16:1, 2, 2 Кор 8:9 и Рим 15:26), цели которого — чисто практические: материальная помощь в обмен на признание со стороны Петра, Иакова и Иоанна (ср. Гал 2:9); образ жертвы же якобы — не более чем риторическое средство.

Павел был, безусловно, способен использовать культовый язык в качестве метафоры. В Рим 12:1 он призывает адресатов принести свои тела «в жертву живую, святую, благоугодную Богу». Соответственно, и образ в Рим 15:16 может быть понят только как метафора, использованная в очень практических целях. (В конце концов, апостол священником не был!) Но так ли это? Заметим: получается, что Павел приносит средства ученикам Иисуса в Иерусалиме, а те в свою очередь совершают жертвоприношение в Храме. Как понять данную ситуацию?

Надежда на кульминационное явление силы Божьей, следствием которого должно стать желание народов поклониться на Сионе, хорошо засвидетельствовано в иудейских текстах, созданных до I в. н.э. В плане влияния на НЗ особенно выделяется из них Книга Захарии. Можно предположить, что именно она стала отправной точкой для учения Иисуса о чистоте и прощении (см. Chilton, 1992, 113-136). Согласно некоторым источникам, Иисус упоминал пророка по имени (Мф 23:34-36, Лк 11:49-51). Книга Захарии программно заявляет о восстановлении богослужения в Храме, особенно в праздник Суккот (Зах 14:16-19).

«Все народы» должны ежегодно восходить в Иерусалим для поклонения Господу (Зах 14:16). Трансформация, частью которой является это поклонение, включает исхождение «живых вод» из города (Зах 14:8, ср. Ин 4:10, 14). Это — аллюзия к более раннему отрывку: «источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты» (Зах 13:1). Здесь речь идет о прощении и чистоте, которые характерны и для программы Иисуса, а также о немедленном, без всякого жертвоприношения, освобождении от всего, отчуждающего Израиль от Бога. (Заметим в скобках: судя по этим текстам, принадлежность Иисуса к роду Давида могла иметь значение не только для его формальных мессианских притязаний). Бог лично должен обеспечить требуемую им чистоту — иначе правильное жертвоприношение невозможно.

В Зах мы находим посланничество священника (Зах 3, ср. Мф 16:18, 19), оракул против клятв (Зах 5:3, 4, ср. Мф 5:33-37), видение кроткого царя на осле (Зах 9:9, ср. Мф 21:1-9, Мк 11:1-10, Лк 19:28-40, Ин 12:12-19) и пророческое принятие тридцати сиклей серебра по свидетельству против владельцев овец (Зах 11:4-17, ср. Мф 26:14-16; 27:3-10, Мк 14:10, 11, Лк 22:3-6). (Параллели между служением Иисуса и Захарией, конечно, не полные, хотя Мф делает на них очень большой акцент). Эти сходства наводят на мысль о восприятии Иисусом пророчества Зах об эсхатологической чистоте, как на это будет указывать и их конечная и более общая связь. В кульминационном видении Зах показывается, что каждый сосуд в Иерусалиме будет принадлежать Господу и станет сосудом для жертвоприношения. Также сообщается, что торговцам не будет места в Храме (Зах 14:20, 21). Сопоставим это с действиями Иисуса в Храме: их можно принять как реализацию пророческой чистоты перед лицом коммерческого нововведения, решительное настояние на

том, что Бог приготовит свой народ как сосуды для эсхатологического богослужения.

Таргум Захарии включает в себя указание Зах 14:9 на Царство Божье, и это создает еще одну важную связь с Иисусом. Иисус понимал основную действительность жертвы в связи с чистотой и прощением, которые Бог дарует Израилю в ожидании высшего момента богослужения. В этом смысле изгнание Иисусом торговцев из Храма было поступком необычным, но далеко не уникальным. Его требования именно в отношении животных, приводимых для жертвоприношения, показывают, насколько вопрос чистоты был для него важен и эмоционально окрашен. Это было типично фарисейское обвинение храмового начальства в том, что их руководство являлось соблазном, тогда как прямая доставка животных прощенным и очищенным Израилем являлась необходимым для опыта святости и реальности Завета, которые необходимо достигнуть.

Предшествовала ли программа Иисуса программе Павла или нет, сам факт существования Захарии, на которого Павел ссылается (ср. Рим 8:36, 1 Кор 2:11; 11:25; 13:5; 14:25), делает возможным предположение о том, что он мог включать приношение язычников в Иерусалим в качестве части своей программы и, таким образом, в качестве части значения Рим 15:16. Чтение *Таргума Захарии* имеет к делу непосредственное отношение, независимо от значения проповеди Иисуса. Признано, что эта часть *Таргума Захарии* отражает самый ранний этап развития таргумов с I в. и далее, к тому же эта тема присутствует также независимо от Захарии в Книге Товита (Тов 13:8-11). Понятно, что для эллинистического иудаизма утешение Иерусалима и признание Бога как Царя всеми народами через жертвоприношение были темами, которые могли быть связаны друг с другом и являлись таковыми. Важная роль этой темы в *Таргуме Захарии* показывает, что такое сочетание было не просто эллинистическим и что оно сохранилось на протяжении всего I в. Книга Юбилеев 4:26 утверждает, что всеобщая роль святилища являлась предметом ожиданий для раннего иудаизма.

Таргум Йонатан, как и Книга Товит и Книга Юбилеев, ясно показывает, что ожидание всеобщего богослужения было характерной чертой раннего иудаизма, так что вполне вероятно, что Павел хотел обеспечить вполне конкретные приношения народов ради нужд церкви в Иерусалиме. Книга Деяний старается снять с Павла обвинение в том, что он собирался ввести язычников внутрь Храма (Деян 21:27-30). Но именно это обвинение, выдвинутое ассирийскими иудеями, которые должны были иметь представления о намерениях Павла (Деян 21:27), явилось, согласно Деян, причиной покушения на жизнь Павла (Деян 21:27) и очередного (и, как оказалось, последнего) его ареста (Деян 21:31-32). Эта сложная картина из Деян может быть вполне совместима с теми отрывками из посланий Павла, которые свидетельствуют о том, что, по его представлению, язычники должны присоединиться к Израилю в его богослужении и жертвоприношениях.

Утверждение Павла о том, что Бог сделал Иисуса умиловительной жертвой через веру в его кровь (Рим 3:25), не должно, таким образом, пониматься в качестве утверждения о формальном замещении культа смертью Иисуса. Стандартные ссылки на похожие места в 2 и 4 Макк (2 Макк 3:33, 4 Макк 6:28, 29, 17:20-22) раньше восстанавливали комментаторов против любых попыток подобного прочтения. 2 Макк 3:33 говорит о первосвященнике, «приносящем умиловительную жертву» посредством культа. Даже 4 Макк, которая, возможно, является слишком поздней, чтобы представлять ту среду, в которой жила мысль Павла, проводит различие между радостью Бога о жертвоприношении и средствами этого жертвоприношения. В 4 Макк 6:28 Элеазар просит Бога умиловиться к Своему народу и на этом основании сделать его кровь их очищением, а жизнь — искуплением (4 Макк 6:29). Далее, в 4 Макк 17 рассказывается о семи братьях, которые по примеру Элеазара очистили свою родину тем, что стали выкупом за грех народа (4 Макк 17:21). В 4 Макк 6, 17 постоянно используется язык очищения и выкупа для того, чтобы описать смерть мучеников в понятиях культа и спасения. То спасение не только не повлекло за собой замещение культовых жертвоприношений, но, напротив, привело их восстановлению в Храме.

Для Павла в Рим 3:25 Иисус является *hilastērion*, поскольку благодаря ему Бог может быть умиловлен, и это будет возможностью для правильного принесения жертв в Иерусалиме. Именно эта правильность находится в основе того удара, которое Павел делает на праведности Бога. В *Таргуме Исаии* именно праведные должны стать участниками той радости, центр которой находится в святилище (ср. Ис 24:16; 5:17; 66:24). В Дан 8:14 утверждение правильного жертвоприношения представляется в качестве знака Божественного оправдания. Даниил представляет Бога в качестве праведного (ср. Дан 9:7, 14, 16), творящего правду (Дан 9:24, ср. 12:3) и делающего праведным несправедливый народ (Дан 9:7, 16, 18).

5.3. Итог. При использовании документов раннего и раввинистического иудаизма для оценки Иисуса и Павла характерны три критических соображения, и каждое было представлено примерами, приведенными выше. Во-первых, должна приниматься во внимание достаточно поздняя дата раввинистической литературы, хотя преемственность между раввинистическим иудаизмом и фарисейством в первом веке не дают возможности отказать в аналогиях между Евангелиями и раввинистической литературой. Во-вторых, признание социальных и религиозных трансформаций во время возникновения раввинистического иудаизма должно подготовить читателя к возможности устаревших атрибуций или к представлению ранних учителей в качестве провозвестников куда более поздних идей и теологий. И, наконец, изначальной целью исследования должно быть не выискивание отдельных событий и высказываний, отразившихся в Евангелиях, но исследование той среды раннего иудаизма, которая опосредованно отразилась как в Евангелиях, так и в раввинистиче-

ской литературе и которая была питательной средой христианской веры.

См. также Литература еврейская; Мессанизм.

Библиография. E. Auerbach, *Moses* (Detroit: Wayne State University Press, 1975); J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster, 1981); B. D. Chilton, «Aramaic and Targumic Antecedents of Pauline 'Justification'», in *The Aramaic Bible: The Targums in Their Historical Context* (JSOTSup 166; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 379-97; idem, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes* (ArBib 11; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1987); idem, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program Within a Cultural History of Sacrifice* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992); S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (LEC 7; Philadelphia: Westminster, 1987); W. D. Davies and L. Finkelstein, eds., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 1. *Introduction; the Persian Period* (London and New York: Cambridge University Press, 1984); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (AGSU 4; Leiden: E. J. Brill, 1964); V. P. Furnish, *2 Corinthians* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1984); E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (BCJ; Lanham, MD: University Press of America, 1986); N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.* (Maryknoll, NY: Orbis, 1979); L. R. Helyer, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period: A Guide to New Testament Students* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002); R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (The Bible and Its Modern Interpreters 2; Atlanta: Scholars Press, 1986); A. R. C. Leany, *The Jewish and Christian World 200 B.C. to A.D. 200* (CCWJCW 7; Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1984); N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (VTSup; Leiden: E. J. Brill, 1985); L. I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1989); M. McNamara, *Palestinian Judaism and the New Testament* (GNS 4; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1983); G. E. Mendenhall, «The Hebrew Conquest of Palestine», *The Biblical Archaeologist Reader* 3 (1962) 100-120; J. Neusner, «Josephus' Pharisees: A Complete Repertoire», in *Josephus, Judaism and Christianity*, ed. L. H. Feldman and G. Hata (Detroit: Wayne State University Press, 1987) 274-292; idem, *The Pharisees: Rabbinic Perspectives* (SAJ; Hoboken, NJ: Ktav, 1984); M. Noth, *The History of Israel* (London: Adam & Charles Black, 1959); E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.-A.D. 135), ed. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (3 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1973-87); R. M. Seltzer, ed., *Judaism: A People and Its History* (New York: Macmillan, 1989); A. J. Tomasino, *Judaism Before Jesus: The Events and Ideas that Shaped the New Testament World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003); J. C. VanderKam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); R. R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984).

B. D. Chilton

ИУДЕЙСКАЯ ДИАСПОРА

К I веку н.э. во всем цивилизованном мире не осталось почти ни одного уголка, где не было бы еврейских общин. Здесь мы рассмотрим период от основания общин диаспоры до II века н.э., хотя иногда будем привлекать и материалы, относящиеся к более позднему времени.

1. Дефиниции.
2. Источники.
3. Географический обзор общин диаспоры.
4. Население.
5. Экономическая ситуация.
6. Синагога диаспоры.
7. Руководство общинами.
8. Общины диаспоры в греческом городе.
9. Ассимиляция, аккультурация и аккомодация общин диаспоры.
10. Аспекты еврейской идентичности в диаспоре.
11. Диаспора как изгнание.
12. Диаспора в Новом Завете.
13. Выводы.

1. Дефиниции

В прежние времена ученые делили иудаизм на палестинский и эллинистический. Первый считался «незамутненным» и «нормативным». На второй же смотрели как на искаженную, эллинизированную форму иудаизма, присущую диаспоре. Современные исследования доказали ошибочность данной классификации: влияние эллинизма существовало и в Палестине, а общины диаспоры продолжали считать себя еврейскими, и ни о какой ущербности здесь говорить не приходится.

Поэтому основное разграничение носит географический характер: иудаизм Палестины и иудаизм диаспоры. При этом большинство ученых считают, что на обеих территориях иудаизм отличался глубоким многообразием и на жизнь еврейских общин влияло их социальное и политическое окружение.

2. Источники

Во многих случаях трудно установить, какие еврейские тексты, датируемые нашей эрой, были написаны в диаспоре. Полная или почти полная уверенность на сей счет существует относительно следующих источников: Аристобул, Артапан, Деметрий, *Зап. Авр.*, *Иез.*, *Иосиф и Агнестиф*, Иосиф Флавий, 3 и 4 Макк, *Посл. Арист.*, Премудрость Соломона, Псевдо-Филон, Псевдо-Фокид, Септуагинта, некоторые из *Ор. Сив.* и Филон. Кроме того, есть целый ряд папирусов и надписей (часто плохо сохранившихся и с трудом поддающихся датировке). К сожалению, далеко не всегда легко установить, являются ли те или иные папирусы и надписи еврейскими. Найдены также шесть синагог диаспоры. Дополнительную информацию предоставляют тексты нееврейских авторов. Они показывают, как евреи и иудаизм воспринимались со стороны. Следует констатировать, что по сохранившимся источникам целостную картину еврейской жизни можно составить лишь в отдельных случаях.

3. Географический обзор общин диаспоры

К I в. н.э. еврейские общины существовали по всему греко-римскому миру, почти во всех его крупных городах и регионах (см. Филон, *Посольство к Гаю* 214, 281-283; *Против Флакка* 45-46; *Жизнь Моисея* 2.232; Флавий, *Древн.* 14.7.2 §115; *Война* 7.3.3 §43, 1 Макк 15:23-24; *Ор. Сив.* 3:271-272, Деян 2:9-11). Для развития общин в диаспоре были две главные причины:

1) *Насильственные депортации*. Например, вавилоняне переселили большое число евреев в Вавилонию; Помпей взял сотни евреев в Рим в качестве военнопленных;

2) *Добровольная миграция*. Евреи часто и сами перемещались из Палестины в диаспору по самым разным причинам.

Истоки еврейских общин в Вавилонии относятся к временам плена; многие евреи предпочли остаться там, когда Кир разрешил им вернуться в Иерусалим (2 Пар 36:22-23, Езд 1:1-4). Иосиф Флавий говорит о численности еврейского населения за Евфратом в его время (*Древн.* 15.8.2.2 §14, ср. Филон *Посольство к Гаю* 216, 282). Крупные еврейские поселения существовали в Наардее, Низибисе (Флавий *Древн.* 18.9.1 §§311-312) и Селевкии (Флавий *Древн.* 18.9.8-9 §§371-379). Адиабенская царица Елена и ее сын Изат приняли иудаизм в середине I в. н.э. (Флавий *Древн.* 20.2.1-5 §§17-53). Во время Иудейской войны 66-70 гг. н.э. палестинские евреи пытались возбудить вражду против римлян среди своих собратьев, живших за Евфратом (Флавий *Война* 6.6.2 §313). До наших дней дошла синагога в Дура-Европосе, представлявшая собой модифицированный дом. Она была украшена замечательными фресками, самыми красивыми из сохранившихся древних еврейских фресок.

Еврейская община Антиохии, крупнейшая в Сирии, возникла, видимо, в III в. до н.э. (Флавий *Древн.* 12.3.1 §119). При римлянах она продолжала расти. Иосиф Флавий констатирует ее численность, богатство и успехи в набирании сочувствующих и прозелитов (Флавий *Война* 7.3.3 §45). Тем не менее в I в. н.э. обострились конфликты между евреями и язычниками (особенно среди низших слоев населения), и во время Иудейской войны 66-70 гг. н.э. еврейские общины во многих сирийских городах несколько раз пострадали от языческого большинства (Флавий *Война* 2.18.1 §§457-460; 2.18.5 §§477-479; 7.3.1-4 §§40-62). После войны жители Антиохии просили Тита изгнать евреев из города, но тот отказался удовлетворить просьбу и подтвердил прежние права евреев (Флавий *Война* 7.5.2 §§100-111). Нам также известно о существовании других еврейских общин в Сирии: в Апарес, Дамаске, Кесарии и т.д.

Согласно Иосифу Флавию, в 210-205 гг. до н.э. Антиох III переселил две тысячи еврейских семей из Месопотамии и Вавилонии в Лидию и Фригию в качестве стражей (*Древн.* 12.3.4 §§147-153). Это первое ясное свидетельство присутствия еврейских общин в Малой Азии. Цицерон упоминает о крупных суммах храмового налога, конфискованных в Азии в 62 г. до н.э. римским наместником Флакком (*В защиту Флакка* 28.67-68), из чего можно сделать вывод о численности и

богатстве некоторых еврейских общин. Иосиф Флавий приводит серию документов (возможно, в целом подлинных), относящихся к периоду 49 г. до н.э. — 2/3 г. н.э. (*Древн* 12.3.2 §§125-128; 14.10.1-26 §§185-267; 16.2.3-5 §§27-61; 16.6.1-8 §§160-178; см. также Филон *Посольство к Гаю* 315). Они указывают на наличие в Малой Азии ряда еврейских общин, а также на постоянно возникавшие у них проблемы, связанные с предоставлением им в городах их проживания определенных социальных и религиозных привилегий. Судя по всему, общины были многочисленны и влиятельны, и некоторые евреи достигали высокого социального и экономического положения. Однако их ограниченное участие в основных событиях городской жизни приводило к тому, что они часто воспринимались как фактор раздражающий.

К началу I в. н.э. враждебность по отношению к еврейским общинам, видимо, снизилась. Одна из надписей в Акмонии показывает, что Юлия Севера, верховная жрица императорского культа времен Нерона, построила еврейской общине синагогу (*CIJ* 766). Таким образом, она была языческой благотворительницей местной еврейской общины, — факт, указывающий на наличие у евреев друзей в аристократических семьях. Согласно Луке, кое-где евреи были способны влиять на местное языческое население (*Деян* 13:50; 14:2, 5). Это означает, что в ряде городов они были уважаемы. На симпатию к евреям указывает и тот факт, что среди «боящихся Бога» были люди достаточно высокого социального положения (см., например, *Деян* 13:16; 48:50; 14:1). Судя по *Откр* 2:9 и 3:9, около 95 г. н.э. еврейские общины Смирны и Филадельфии активно боролись с христианами. Азийские христиане, которым писал Игнатий, явно испытывали соблазн ходить в синагогу и воспринимать еврейские обычаи (*Игн. Ант. Филад* 6:1-2; *Игн. Ант. Магн* 8:1; 9:1-2; 10:3); очевидно, некоторые еврейские общины имели влияние на местных христиан.

Начиная со II в. н.э., ряд еврейских общин и отдельных евреев в Азии играли серьезную роль в жизни своих городов (см., например, *CIJ* 745, 748, 770; *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* 6, 335a; Trebilco, 37-103). Размер и значимость сардийской синагоги указывают на социальную интеграцию и гражданский престиж местной еврейской общины. По-видимому, по крайней мере, некоторые из этих общин были способны к аккультурации и интеграции в свои города, сохраняя верность иудаизму. Их члены были уважаемы другими горожанами и вносили существенный вклад в общественную жизнь, не жертвуя своей еврейской идентичностью.

Нам известно, что евреи жили не менее чем в трех городах Боспорского царства. Надпись из Юргиппии, датированная 41 г. н.э. и почти наверняка еврейская, говорит о манумиссии рабыни, осуществленной в синагоге (*CIJ* 690; ср. *CIJ* 683-684, 683a-b из Пантикапея).

Лучше всего мы информированы о еврейских общинах в Египте, где в интересующий нас период были самые большие общины диаспоры. Во времена вавилонского завоевания некоторые евреи бежали в Египет (*Иер* 43:6-7; 44:1; 46:14); арамейские папирусы

V в. до н.э. свидетельствуют о еврейской военной колонии в Элефантине — колонии, которая даже имела еврейский храм.

Еврейская иммиграция в Египет, как насильственная, так и добровольная, была сильной с III в. до н.э. В результате евреи расселились по всему Египту. В эпоху Птолемеев египетские евреи сталкивались с враждебностью (за некоторыми существенными исключениями), но стали играть значимую роль в экономической, политической, военной и социальной жизни Египта. Сохраняя свою этническую идентичность, они часто находились под большим влиянием эллинистической культуры. Тем не менее положение евреев было также рискованным, ибо они были отчуждены от значительной части местного населения.

Важная еврейская община была в Леонтополе. Ее сформировали около 160 г. до н.э. еврейские военные поселенцы. Нуждам этой военной колонии служил храм Онии (*Tcherikover and Fuks*, далее *CPJ* 3:145-163; Флавий *Древн* 13.3.1-3 §§62-73). Во времена Филона евреи жили также по всей Александрии, особенно в двух из ее пяти кварталов (Филон *Против Флакка* 55; Флавий *Война* 2.18.8 §495). Синагоги располагались по всему городу (Филон *Посольство к Гаю* 132).

Когда Октавиан аннексировал Египет в 30 г. до н.э., он подтвердил привилегии местной еврейской общины. Римляне также дали новое определение различным классам населения. По-видимому, всех евреев отнесли к той же категории, что и египтян, и, таким образом, они были обязаны платить подушный налог (*laographia*); напротив, римляне и граждане греческих городов могли платить этот налог в уменьшенном размере, либо не платить его вообще. Это не только стало финансовым бременем: оказаться в одной группе с египтянами было для евреев (особенно для высших классов еврейского населения) серьезным культурным оскорблением. Так начался период упадка для евреев в Египте.

Еврейско-греческие конфликты обострились в 38 г. н.э.: греки разрушали синагоги или ставили в них изображения Калигулы. Флакк, римский правитель, объявил евреев «чужеземцами» в Александрии и предписал им жить в одном месте города (Филон *Против Флакка* 25-57; *Посольство к Гаю* 120-135). Имели место также убийства евреев и многочисленные грабежи. Впоследствии Флакк был смещен со своей должности, и обе стороны отправили делегатов к Калигуле, который умер (41 г. н.э.), не успев вынести решения относительно аннулированных Флакком еврейских общинных привилегий.

Еще одна беда произошла в 41 г. н.э. и привела к слушаниям перед Клавдием. Он направил городу указ (*CPJ* 153; ср. Флавий *Древн* 19.5.2 §§280-285): александрийцам — позволить евреям невозбранно блюсти свои обычаи, евреям — не искать привилегий и добавок к прежним. Он также запретил евреям участвовать в гимнасии и повелел довольствоваться благами, уже имевшимися у них в «городе, который не их собственный». Оба этих последних фактора подтверждают, что евреи в целом не обладали там правами гражданства (Smallwood,

235-255). Тем не менее очевидно, что некоторые евреи становились гражданами в индивидуальном порядке. Послание Клавдия сдержало социальную и культурную интеграцию таких евреев и их детей.

Новый еврейско-греческий конфликт разразился в 66 г. н.э. и привел к убийству большого числа евреев (Флавий *Война* 2.18.7-8 §§487-498). После Иудейской войны некоторые из наиболее ревностных бунтовщиков бежали в Египет, где стали подговаривать местных евреев к антиримскому восстанию, хотя и столкнулись с сильным противодействием вождей еврейской общины (Флавий *Война* 7.10.1 §§409-419). В 115-117 гг. н.э. евреи в Египте, Киренаике, Месопотамии и на Кипре напали на греческих соседей и подняли восстание. Потери среди них были огромными, и общины диаспоры в результате сильно поределли. Факторами, повлекшими за собой восстание, видимо, были мессианские чаяния, обида на местное население и глубокая социальная неудовлетворенность.

Еврейское поселение в Киренаике возникло, видимо, в начале правления Птолемеев в данной области (Флавий *Против Апиона* 2.4 §44). Огромное количество надписей свидетельствует о многочисленном еврейском населении (см. Lüderitz). В Кирене евреи образовали хорошо сформированную и независимую общность, ибо Страбон констатирует наличие «в городе Кирене» «четырех родов жителей»: «граждане, земледельцы, колонисты и иудеи» (Флавий *Древн* 14.7.2 §115). Судя по надписям, в I в. н.э. некоторые евреи принимали участие в жизни города и занимали видное положение в таких областях, как политика и культура. Из этого города также вышел еврейский историк Иасон, написавший историю хасмонейского восстания (2 Макк представлена как сокращенная версия этой истории). Отсюда видно, что некоторые евреи Кирены отличались высоким культурным уровнем.

Три надписи показывают, что в Беренике некоторые евреи иногда успешно интегрировались в социальную и культурную жизнь городов, причем остальные евреи считали это законным (см. Lüderitz, nos. 70-72). По-видимому, община называла здание, которым владела, амфитеатром. Нам также известно о еврейских общинах в Тевхейре, Аполлонии, Птолемаиде, а также в латиноязычной Северной Африке.

Филон упоминает о ряде еврейских общин в Македонии и Греции (*Посольство к Гаю* 281-282). В его перечень входят: Фессалия, Беотия, Македония, Этолия, Аттика, Аргос, Коринф, «лучшие и значительные части Пелопоннеса», острова Эвбея и Крит. Во времена Павла евреи жили в Филиппах, Фессалонике, Берое, Афинах и Коринфе (Деян 16:13; 17:1, 10, 17; 18:4). Еврейские общины в этих местах, видимо, никогда не были большими, и эпиграфические свидетельства о них довольно скудны. Одна надпись из Коринфа, относящаяся к посленовозавестному периоду, говорит о «синагоге евреев» (CJ 718). Надпись из города Стобы (CJ 694) упоминает о дарении части частного дома для использования его в качестве синагоги. Евреи Кипра участвовали в восстании при Траяне; очевидно, численность их была

высока. Мы располагаем некоторой информацией о евреях, живших на Косе, Родосе и Самосе. На Делосе найдена синагога, построенная в I в. до н.э.

Много евреев жило в Риме. Трудно сказать, когда евреи появились там впервые: учитывая значимость Рима и контакты между римлянами и хасмонейской Иудеей, это произошло, возможно, во II в. до н.э. Некоторые евреи, вероятно, были изгнаны из города в 139 г. до н.э. (см. Валерий Максим 1.3.3; Goodman in Lieu, North and Rajak, 69-70). В 63 г. до н.э. некоторые евреи были привезены в Рим Помпеем в качестве военнопленных (Флавий *Древн* 14.4.4-5 §§70-71, 79), и, согласно Цицерону, к 59 г. до н.э. они уже прочно укоренились в городе (*В защиту Флакка* 28.66-67). По сообщению Иосифа Флавия, восемь тысяч римских евреев поддержали в 4 г. до н.э. посольство из Иудеи (*Древн* 17.11.1 §300). Община процветала в эпоху Августа, сохраняя свою еврейскую идентичность. Ряд римских авторов комментировали присутствие и обычаи евреев в Риме этого периода (например, Гораций *Сатиры* 1.4.139-143; 1.5.96-104; 1.9.60-78; Овидий *Наука любви* 1.75-80, 413-416).

В 19 г. до н.э. евреи были изгнаны из Рима из-за усилившегося влияния, которым стал пользоваться иудаизм (Флавий *Древн* 18.3.4-5 §§65-84; Тацит *Анналы* 2.85). Сомнительно, впрочем, что город покинули абсолютно все евреи. В 40-х гг. произошла еще одна беда, хотя свидетельства носят проблематичный характер. По-видимому, произошли два события: во-первых, запрет собраний в 41 г. н.э., о котором упоминает Дион Кассий (*Римская история* 60.6.6); во-вторых, изгнание, о котором говорят Светоний (*Клавдий* 25.4), Деян 18:2 и Орозий (*Римская история* 7.6.15-16). Орозий датирует это изгнание 49 г. н.э. Согласно Светонию, «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом, он [Клавдий] изгнал из Рима». Насколько можно судить, речь идет о волнениях, которые повлекла за собой проповедь иудеохристианских миссионеров римским евреям. Скорее всего, изгнаны были лишь удаленные смутьяны (см., например, Деян 18:2; Присцилла и Аквила).

В течение остальной части I в. н.э. положение евреев в Риме было неоднозначным. С одной стороны, они процветали, были способны сохранять самобытность через верность своим традициям, а также обретали сочувствующих и подражателей среди римлян самых разных социальных классов. С другой стороны, некоторые круги подвергали их критике (в основном, как угрозу римским традициям).

Судя по надписям из римских еврейских катакомб (преимущественно II-IV вв. н.э.), в этот период в некоторых частях города весьма увеличилось число евреев. Надписи доносят до нас имена одиннадцати римских синагог, включая «синагогу евреев» и синагоги, названные в честь Августа и, вероятно, Марка Агриппы. *1 Клим*, написанное в Риме в 90-е гг., ничего о евреях в этом городе не сообщает.

Одна синагога найдена в Остии, гавани Рима. Часть здания была сооружена в к. I в. н.э. В II-III вв. его расширили, а в IV в. оно обрело свою окончательную форму. Нам также известно о евреях в других городах Италии, в частности, Путеолах, Помпеях, Венозе и Неаполе.

4. Население

В нашем распоряжении нет данных, позволяющих установить точное число евреев диаспоры. Тем не менее кое-какую информацию источники предоставляют. Некоторые древние авторы подчеркивают высокую численность евреев в Египте и других местах (Страбон *География* 16.2.28; Филон *Жизнь Моисея* 2.232; *Посольство к Гаю* 214, 245; *Против Флакка* 43; Флавий *Древн* 11.5.2 §133; 17.11.1 §300; 18.3.4-5 §§65-84; *Война* 7.9.2 §§445). Судя по количеству храмовой подати, захваченной Флакком в четырех азийских городах, еврейское население на этих территориях было многочисленным (Цицерон *В защиту Флакка* 66-69). Тот факт, что при Траяне евреи Египта, Киренаики, Кипра и Месопотамии оказались способны на затяжную войну, наводит на мысль, что евреев в тех местах жило достаточно много, хотя точную цифру установить и невозможно. В любом случае очевидно, что численность евреев диаспоры существенно превышала численность евреев Палестины (Tcherikover, 292-295) и что евреи диаспоры составляли общность серьезных размеров. Ученые часто оценивают численность евреев диаспоры I в. в 5-6 млн человек, но такие оценки построены лишь на догадках.

5. Экономическая ситуация

Евреи диаспоры участвовали в самых разных сферах экономической жизни. Они были солдатами, земледельцами, батраками, пастухами, ремесленниками, наемными рабочими, мелкими торговцами, купцами, банкирами, чиновниками, рабами и т.д. У некоторых римских авторов еврейская бедность вошла в поговорку (см., например, Ювенал *Сатиры* 3.14-16; 6.542-547), но мы знаем и о некоторых очень богатых евреях (Флавий *Древн* 20.7.3 §147; *Война* 7.11.1-2 §§442-445). Таким образом, евреев диаспоры можно найти почти во всех социально-экономических слоях этого периода (Salrai and Stern, 701-727).

6. Синагога диаспоры

6.1. Здания синагог. Синагоги обнаружены на Делосе, в Остии, Сардах, Дура-Европосе, Стобах и Приене. О существовании многих других известно из надписей или литературных свидетельств. В больших городах обычно было более одной синагоги. Например, в Риме их было целых одиннадцать, а Филон сообщает о многих синагогах в Александрии (*Посольство к Гаю* 132; ср. *О частных законах* 2.62). Из Деян видно, что в регионах, по которым странствовал Павел, тоже было много синагог (9:2; 13:5, 14; 14:1; 17:1, 10, 17; 18:4-7, 19-26; 19:8). Небольшие общины собирались в доме, принадлежащем одному из ее членов. Самые ранние здания синагог первоначально были, видимо, частными домами, переоборудованными для использования общиной (см., например, Delos & Priene).

Первые упоминания о синагогах диаспоры относятся к 246-221 гг. до н.э. и исходят из Египта (Horbury & Noy, nos. 22, 117). В начале такие здания, очевидно, именовались *proseuchē*, или местом молитвы (см. CPJ 129, 134, 138, 432; Horbury and Noy, nos. 9, 13, 22, 25,

27, 125-126; 3 Макк 7:20; Филон *Против Флакка* 41, 45, 122; Флавий *Жизнь* 280; *CPJ* 682-684, 690, 726). Иногда встречи, проходившие в этом здании, назывались *synagoge* («собрание»). Впоследствии слово *synagoge* стало применяться к самому зданию.

Синагоги диаспоры не имели унифицированного архитектурного дизайна. Очень разные планы шести известных зданий отражают влияние местных факторов. Тем не менее общие черты присутствуют. Например, в синагогах обычно было место для хранения библейских свитков, а также (иногда) платформа для чтения и скамьи. С помещением для собраний часто соседствовали гостевые комнаты или обеденный зал. Синагога в Дура-Европосе донесла до нас выдающиеся фрески, самое важное свидетельство еврейского изобразительного искусства в данный период. Сардийская синагога, которая была частью комплекса зданий, включавших купальню и гимнасий в центре города, — самая крупная из сохранившихся до наших дней синагог античности. Она говорит об уверенной в себе еврейской общине, до некоторой степени интегрированной в городскую жизнь (см. Kraabel in Urman & Flesher, 95-126).

6.2. Синагога как институт. Синагога была средоточием общинной жизни для евреев диаспоры. Ее организовывала община в интересах общины. Там не только проходили субботние богослужения: синагога стояла в центре образовательной, политической, экономической, социальной и юридической деятельности общины. В ней также часто устраивались общинные трапезы. Таким образом, она играла ключевую роль в поддержании еврейской самобытности.

Описывая синагогальные богослужения, источники обычно упоминают чтение и изучение Писания (Филон *Жизнь Моисея* 2.215-216; Флавий *Против Апиона* 2.17 §175). Судя по тому, что некоторые здания назывались «домами молитвы», в синагогах также часто молились.

6.3. «Боящиеся Бога». Открытая в 1976 г. надпись из Афродисиады перечисляет, помимо ряда евреев, 54 язычников, которые названы *theosebis*, то есть «боящиеся Бога» (см. Reynolds & Tannenbaum). Хотя, по мнению некоторых ученых, титул «боящийся Бога» здесь означает всего лишь, что подразумеваемые язычники поддерживали евреев как собратьев-горожан, гораздо правдоподобнее иное толкование: эти язычники были как-то официально связаны с еврейской общиной, не являясь прозелитами. Эта и другие надписи, а также ряд литературных свидетельств заставляют предположить: существовали язычники, «боящиеся Бога», которые имели какую-то официальную связь с еврейской общиной, участвовали в некоторых аспектах синагогальной жизни и соблюдали некоторые заповеди, не становясь при этом прозелитами, вошедшими в общину (см. Trebilco, 145-166; Ювенал *Сатиры* 14.96-99; Флавий *Древн* 14.7.2 §110; *Война* 7.3.3 §45; см. Прозелиты и «боящиеся бога»).

Хотя евреи диаспоры, по-видимому, не проводили активной кампании по обращению язычников (см. Good-

map в Lieu, North & Rajak, 53-78), они, очевидно, привлекали тех язычников, которые притягивались к еврейской общине как «боящиеся Бога» или прозелиты. Здесь роль евреев была пассивной — свидетельствовать через свое существование и жизнь. Насколько можно судить, некоторые синагоги диаспоры были также зримы и открыты для посторонних. Примечательно и то, что нам известно о некоторых прозелитах (см. Ювенал *Сатиры* 14.96-106; Флавий *Война* 2.19.2 §520; 2.20.2 §§559-561; Деян 6:5 и некоторые надписи), хотя их число весьма скромное.

Следует отметить довольно широкое восприятие некоторых еврейских обычаев, например, возжигания свечильников (Флавий *Против Апиона* 2.38 §282; Персий *Сатиры* 5.179-184) и субботы как нерабочего дня (Овидий *Наука любви* 1.413-416) язычниками, которые не входили в более официальную категорию «боящихся Бога». Таким образом, в интересующий нас период язычники в разной степени притягивались к иудаизму.

7. Руководство общинами

Имена и функции общинных лидеров, видимо, варьировались от места к месту. В III в. до н.э. «герусия» (*gerousia*) представляла евреев всей Александрии (*Посл. Арист.* 310). Во времена Страбона во главе евреев стояли «этноархи» (Флавий *Древн.* 14.7.2 §117 с цитатой из Страбона). В 11 г. н.э. Август модифицировал ситуацию, либо введя герусию, либо предоставив ей власть, которой прежде обладали этноархи (Филон *Против Флакка* 74, 117).

Должность «архонта» была распространенной среди евреев диаспоры, хотя в разных местах она могла означать разные вещи. В некоторых общинах архонтов избирали; те формировали исполнительный комитет герусии и следили за всеми делами общины. Кое-где встречалась должность «пресвитера», то есть «старца» (см., например, *Сл* 663, 735, 739; *Посл. Арист.* 310). Неясно, как соотносились между собой архонты и пресвитеры: возможно, это разные названия одной должности, или пресвитерами именовались члены герусии, не входившие в исполнительный комитет (архонты). В некоторых местах герусию возглавляли «герусиархи». Существовали также «архисинагоги» («правители синагог»). Они участвовали в подготовке синагогального богослужения (Деян 13:15) и, вероятно, несли часть ответственности за устройство еврейской жизни и учение (Деян 18:17). Часто это были богатые люди, имевшие в общинах влияние и являвшиеся их благотворителями и патронами.

В надписях встречаются и другие титулы: например, «фронист» («надзиратель»), «грамматевс» («секретарь»), «простат» («патрон»), «отец/мать синагоги», «старейшина». Интересна надпись с титулом *hierissa* (женская форма от *hierous*). Поскольку титул *hierous* был не просто почетным, но предполагал активное лидерство, создается впечатление, что и *hierissa* находилась на руководящих ролях в синагоге. У нас нет свидетельств сегрегации женщин в синагогах диаспоры, и к этому не призывает ни один древний текст.

8. Общины диаспоры в греческом городе

Мы не располагаем надежными свидетельствами тому, что в эллинистический или раннеримский период в каком-либо греческом городе евреи как группа были наделены правами гражданства. Указания на это у Иосифа Флавия (например, *Древн.* 12.3.1 §119; 12.3.2 §§125-126; *Против Апиона* 2.4 §§37-39) либо двусмысленны, либо исторически сомнительны (см. Safran and Stern, 440-481). Однако нет сомнений, что отдельные евреи могли получать гражданство в этих городах (см., например, Павел, в Деян 21:39; Филон *Посольство к Гай* 155-157; Trebilco, 172).

Евреи диаспоры обычно организовывались в общины, хотя конституционный статус этих общин варьировался от места к месту и от периода к периоду. Положение еврейской общины в городе, видимо, зависело от местных факторов (например, от того, когда, при каких обстоятельствах и с какими целями еврейская община появилась в данной местности). В некоторых городах (например, в Александрии) евреи, очевидно, имели самоуправление. Часто считается, что там евреи были официально признаны как *politeuma*, то есть формально устроенная и полуавтономная общность, члены которой не были гражданами, но обладали некоторыми важными правами. Однако в дошедших до нас еврейских текстах из Александрии термин *politeuma* встречается только один раз (*Посл. Арист.* 310), причем неясно, к кому он относится (см. Lüderitz, в van Nentzen & van der Horst, 183-225). Поэтому лучше не строить на одном этом упоминании далеко идущих теорий. В Беренике есть свидетельства еврейской *politeuma*, но она, видимо, была своего рода советом евреев города, а не организацией всей еврейской общины. В остальных городах положение евреев лучше всего сопоставимо с другими ассоциациями иммигрантов, которые жили как чужеземцы. Конкретная форма общинной жизни, очевидно, в разных местах была разной. На это, в частности, указывает разнообразие слов, которыми выражалось понятие общины: «иудеи», «народ», «синагога», *synodos*, *politeuma*, *katoikia*, *ethnos*.

Во взаимоотношениях между еврейскими общинами диаспоры и городами, в которых они находились, важную роль играл вопрос о привилегиях, которые давали евреям возможность жить как евреям, то есть соблюдая закон и поддерживая свою общинную самобытность. Время от времени в отдельных городах у евреев возникали трудности, и здесь большую роль играла поддержка римских властей. Особенно известны поддержкой еврейских привилегий Юлий Цезарь и Август. В число привилегий входили:

- право регулярно собираться;
- право самим организовывать свою жизнь и иметь внутреннюю юрисдикцию;
- право владеть зданиями;
- право иметь пингу «предков»;
- право собирать и отсылать храмовую подать в Иерусалим;
- право жить по своим законам и обычаям (например, соблюдать субботу).

Привилегии, связанные с соблюдением субботы, включали освобождение от свидетельства в суде в субботний день, а также от службы в римской армии. Тот факт, что евреи пользовались этими привилегиями, не будучи гражданами и не участвуя полноценно в городской жизни, часто приводил к трениям между евреями и городскими властями.

Иудейская война 66–70 гг. н.э. не очень сильно ударила по статусу еврейских общин диаспоры, ибо те в ней практически не участвовали. Тит не поддался на требования отменить еврейские общинные привилегии в Антиохии и Александрии (Флавий *Древн.* 7.5.2 §§100–111), и за пределами Иудеи привилегии в целом сохранили прежний характер. Главной переменной, затронувшей диаспору после 70 г. н.э., было перенаправление храмовой подати на *fiscus Judaicus*, чтобы поддержать храм Юпитера Капитолийского. С особенной строгостью изымал налог Домициан. Нерна запретил подавать чиновникам жалобы, вызывавшиеся политикой Домициана.

9. Ассимиляция, аккультурация и аккомодация общин диаспоры

Как мы уже говорили, ученые отказались от противопоставления между «незамутненным» палестинским иудаизмом и «эллинизированным» иудаизмом диаспоры. Такое противопоставление неоправданно, а потому для анализа иудаизма диаспоры необходимо подыскивать новые критерии.

Дж. Баркли отмечает, что мы должны проводить различие между различными типами эллинизации: политической, социальной, лингвистической, образовательной, идеологической, религиозной и материальной эллинизацией. Далее, соприкосновение с эллинизмом могло иметь разную интенсивность в каждой из этих областей, которые имели разную значимость. Для описания степеней эллинизации Баркли ввел три шкалы (см. Barclay, 92–102).

Шкала ассимиляции: показывает уровень социальной интеграции и касается социальных контактов, взаимодействия и обычаев. Люди, стоящие на вершине этой шкалы, отказались от социальных барьеров, фундаментальных для еврейской идентичности. Люди, стоящие внизу шкалы, связывали свою социальную жизнь исключительно с еврейской общиной.

Шкала аккультурации: показывает лингвистический, образовательный и идеологический аспекты культурной матрицы. Люди, стоящие наверху этой шкалы, прекрасно разбирались в эллинистической учености. Люди, стоящие внизу шкалы, не знали даже греческого языка.

Шкала аккомодации: показывает использование аккультурации. Одни люди подражали эллинистической культуре, давали с ее помощью новое осмысление еврейским традициям; у них решения эллинистической культуры могла приводить к уменьшению еврейской культурной самобытности. Напротив, другие пытались использовать эллинизм для борьбы с самим же эллинизмом; здесь возникал антагонизм с греко-римской культурой. Соответственно, «аккультурация могла использоваться как для возведения мостов между евреями и окружаю-

щими их культурами, так и для построения барьеров между ними» (Barclay, 98).

К сожалению, у нас слишком мало данных, чтобы четко описать картину еврейской диаспоры по всем трем шкалам. Тем не менее модель Баркли полезна для понимания того, как евреи реагировали на свое окружение (относительно дальнейшего см., например, Barclay, 103–228, 320–380).

9.1. Ассимиляция. Степень ассимиляции евреев к нееврейскому окружению была очень разной. В ряде случаев она достигала столь высокого уровня, что они во многом утрачивали свою национальную самобытность и оставляли национальные обычаи. Некоторые евреи активно участвовали в политических и/или религиозных делах государства (например, Тиберий Юлий Александр [см. Barclay, 105–106]; *CJF* 749; Флавий *Война* 7.3.3 §50) или отказывались ради социальной или иной выгоды от каких-то еврейских обычаев (Филон *Жизнь Моисея* 1.31; Флавий *Древн.* 12.4.6 §§186–189; 18.5.4 §141). Евреи могли вступать в брак с язычниками и не воспитывать своих детей в иудаизме (см., например, Филон *О частных законах* 3.29). Порой они становились критиками своей же собственной традиции (Филон *Об Аврааме* 178–193; *О смещении языков* 2–13). В некоторых случаях аллегорические интерпретации закона приводили евреев к отказу от ключевых еврейских обычаев (Филон *О переселении Авраама* 89–93). Также бывали случаи, когда особые культурные условия требовали высокого уровня ассимиляции (см., например, *CJF* 7, 148).

Категория средней ассимиляции включает тех, кто имел серьезные социальные связи с нееврейским окружением, но при этом сохранил свою еврейскую идентичность. И здесь также имелись разные типы ассимиляции.

Некоторые евреи получили прекрасное образование и участвовали в социальной и культурной жизни города или имели другие социальные связи с нееврейским миром, но сохраняли при этом верность еврейской традиции (например, Александр Алабарх [Флавий *Война* 5.5.3 §205; автор *Посл. к Арист.*; Филон Александрийский; еврейские эфесбы, магистраты и граждане [*CJF* 755; Деян. 21:39; гражданство не обязательно предполагало отказ от еврейской самобытности]). Многие евреи были прекрасно интегрированы в городскую жизнь (см., например, Lidegitz, no. 36; *CJF* 748), достигали influentialного положения, воспринимали ряд местных обычаев, но это «не означало отказа от активного внимания к еврейской традиции или еврейской самобытности; в жизни городов, где они проживали, эти люди участвовали именно как евреи» (Trebilco, 187).

Евреи могли быть на службе у неевреев (например, в армии Птолемея).

Некоторые евреи были связаны с неевреями в юридических вопросах.

Евреи могли находить патронов, покровителей и конвертитов среди неевреев, что наводит на мысль о глубоком социальном взаимодействии между этими евреями и неевреями.

Баркли делает вывод: «Особенности жизни, которые мы наблюдали в средиземноморской диаспоре,

показывают, что евреи не находились в социальной и культурной изоляции и не утратили свои черты в некой общей социальной смеси. Хотя в разных случаях граница между евреями и неевреями определялась по-разному, все же именно способность сохранять эту границу, поддерживая каждодневные социальные контакты с неевреями, была особенным достижением успешных общин диаспоры» (Barclay, 329).

В категорию низкой ассимиляции попадают евреи, чей социальный контакт с неевреями был минимальным. Среди факторов, приводивших к низкой ассимиляции, можно отметить следующие:

существование еврейских районов проживания (например, *СРЖ* 423, 468; Флавий *Древн* 14.10.24 §§ 259-261);

изоляция отдельных общин. К таким общинам принадлежали, например, терапевты в Египте, отчасти напоминавшие ессеев (Филон *О жизни созерцательной* 2.90);

социальный конфликт с неевреями (например, в Александрии в 38 г. н.э.). Подобные конфликты отражали социальное отчуждение и способствовали ему;

столь широкий разброс в степенях ассимиляции означает, что нельзя никогда априорно сказать, что для евреев было возможно в ассимиляции, а что нет.

9.2. Аккультурация и аккомодация. Степень аккультурации среди евреев диаспоры могла быть очень разной. Одни евреи свободно использовали всевозможные жанры эллинистической литературы, другие не знали греческого языка вообще. Впрочем, последняя категория была очень малочисленной, ибо, судя по папирусам и надписям, практически во всех общинах диаспоры почти всякое общение велось на греческом языке. В целом, участие евреев диаспоры в жизни греческих городов помогает объяснить процветание еврейской литературы диаспоры, написанной на греческом языке в этот период.

Однако как использовали евреи диаспоры свою аккультурацию? Это связано с вопросом о том, какого рода аккомодация была возможна между евреями диаспоры и их социальной и культурной средой. Баркли ввел такую классификацию из письменных текстов из диаспоры (Barclay, 125-228, 336-380):

тексты, отражающие культурную конвергенцию (обычно при сохранении какой-то формы еврейской самобытности) через интеграцию еврейских обычаев с нормами и ценностями их культурного контекста;

тексты, подчеркивающие культурный антагонизм.

9.2.1. Культурная конвергенция. Ряд текстов обнаруживают культурную конвергенцию и способность евреев диаспоры выражать свои традиции на языке эллинистической этики, философии, богословия и истории. Возьмем некоторые примеры.

Артапан сознательно относил себя к иудаизму, но при этом положительно относился к культуре эллинизированного Египта (см. Литература еврейская). С одной стороны, он утверждал, что культуру и философию в Египет занесли библейские герои, что отражало его чувство национального превосходства. С другой сто-

роны, мы видим и проегипетские нотки: Артапан дает позитивную оценку этой стране и ее религии, восхваляя египетскую культуру, храмы, жрецов и культ. Он явно чувствует себя в Египте как дома. Артапан представляет культурный синтез, египтизированный иудаизм. Отсюда мы видим, что некоторые евреи шли довольно далеко в восприятии египетской культуры и даже в контакте с египетской религией. Баркли отмечает: «Артапан показал, что можно быть горделивым египтянином, сознательно относя себя при этом к иудаизму» (132). Перед нами яркий пример культурной конвергенции.

Греческой пайдейей восхищался Иезекииль Трагик (см. Литература еврейская). В его драме «Исход из Египта» мы находим диалог с греческой литературой. Хотя эта драма носит глубоко еврейский характер, ее ориентация на форму и культурную канву классической греческой традиции делала ее понятной и привлекательной для греков. В «Исходе из Египта» можно видеть попытку наведения мостов между евреями и греками — попытку, при которой не приносилась бы в жертву национальная еврейская самобытность. Иезекииль Трагик принадлежал одновременно к двум мирам, греческому и еврейскому. Он обладал навыками в греческой поэзии, литературе и истории, но это не мешало ему сохранять верность иудаизму.

Филон Александрийский представляет собой кульминацию еврейской философской традиции в ее последовательном диалоге с эллинистической культурой. Он получил хорошее эллинистическое образование и участвовал в александрийской культурной жизни. Столь же глубоким было и его еврейское образование, и он был непосредственно знаком с жизнью и традициями еврейской общины в Александрии, которой хранил глубокую верность. У Филона мы не находим никаких следов конфликта между греческими и еврейскими ценностями: он — «еврей до мозга костей и эллинизирован столь же до мозга костей» (Barclay, 91).

С точки зрения Филона, самая возвышенная философия содержится в Пятикнижии. Однако Платону он обязан ничуть не меньше (поскольку, например, платоническим дуализмом была пропитана его мысль). Глубину философских истин Пятикнижия Филон пытался показать с помощью аллегорических толкований. Результатом такого подхода стала деисторизация текста и сдвиг от частного к универсальному. Например, история исхода — это поучение о бегстве души из уз тела к добродетелям (Филон *О снах* 2.255). Таким образом, философия Филона вводила от еврейского партикуляризма, еврейские законы осмыслились как универсально значимые. Филон наводил мосты между Пятикнижием и эллинистической культурой, тем самым осмысляя иудаизм в свете эллинистических тем, мотивов и интеллектуальных горизонтов. Вместе с тем уместно еще раз процитировать Баркли: «В конечном счете аллегорическое прочтение Писания Филоном не растворяет авторитет Моисея в море эллинизма и не выдвигает Моисея как равного с Платоном источника истины. Скорее, он подчиняет всю палитру эллинистической культуры Моисею... По мысли Доусона (Dawson),

филоновская аллегория — это «больше попытка иуданизировать греческую культуру, чем растворить иудейскую идентичность в греческой культуре» (Barclay, 173).

Таким образом, греческая культура оказывается подчиненной еврейскому культурному и религиозному началу.

Свое знание эллинизма Филон поставил на службу иудаизму. Из той критики, которую он направляет в адрес крайностей аллегорической экзегезы (*О переселении Авраама* 89-93), видно: в конечном счете его идентичность определяется именно еврейской общиной. Уже на закате своей жизни он возглавил посольство в Калигуле, что прекрасно демонстрирует его социальную и политическую линию. Вывод: с Филоном интеграция иудаизма в эллинистическую культуру достигла особенно высокой точки, но философ сохранял верность еврейскому наследию, а продуманный синтез использовал на благо еврейской общины.

Среди других примеров культурной конвергенции — *Посл. к Арист.*, Аристобул и Псевдо-Фокид.

9.2.2. Культурный антагонизм. В некоторых других текстах диаспоры аккультурация ставилась на службу социально-культурному антагонизму по отношению к еврейскому окружению. В этих случаях следствием аккультурации была религиозная и социальная критика других народов, а также призыв противостоять культурному прессингу языческого общества. Приведем несколько примеров.

Книгу Премудрости Соломона, при всей глубине греческого образования ее автора и при всей выраженности универалистских тенденций, пронизывает социальный и культурный антагонизм между евреями и неевреями. Таким образом, греческое образование и аккультурация в данном случае служат не интеграции иудаизма в его окружение, а продуманной атаке на последнее. Книга Премудрости Соломона — глубоко эллинистическое упражнение в культурной агрессии и решительная защита еврейского партикуляризма.

Автор книги «*Иосиф и Асенефа*» использует эллинистическую форму романа для критики эллинистической религии (см. Религия греско-римская). Чувство культурного антагонизма и отчуждения между евреями и неевреями наполняет это произведение. Там есть некоторые элементы открытости к аутсайдерам, но аутсайдеры приветствуются только в том случае, если они полностью изменились через обращение.

Ор. Сив. 3 и 5 говорят о нравственном и религиозном превосходстве Израиля, а также об антагонистическом отношении автора к неевреям. Они отражают культурное и социальное отчуждение между евреями и неевреями. Оракулы подчеркивают национальное величие евреев, сфокусированное на храме и Торе. Таким образом, здесь аккультурация служит антагонизму.

Среди других примеров культурного антагонизма — 3 и 4 Макк.

10. Аспекты еврейской идентичности в диаспоре
Иудаизм диаспоры был чрезвычайно разнообразен. Однако можно выявить элементы, которые позволяли

еврейским общинам существовать в качестве цельных единиц, а также делали отличие между евреями и неевреями очевидным как для первых, так и для вторых. Далее мы назовем те моменты, которые были в данном отношении ключевыми для идентичности евреев диаспоры. При этом мы рассматриваем иудаизм диаспоры как религиозный, интеллектуальный и социальный феномен (относительно дальнейшего см., например, Barclay, 399-444; Trebilco, 12-19).

10.1. Этническая принадлежность. Для евреев диаспоры средоточием их идентичности были узлы этнической принадлежности: сочетание рода и обычаев, которые можно было добровольно принять или оставить. Важность этнических уз подтверждают следующие свидетельства:

Литература диаспоры подчеркивает значимость «нации», «народа» как носителя еврейской традиции; евреи рассматриваются как «люди одной расы», связанные общей этнической принадлежностью (например, Филон *Жизнь Моисея* 2.43-44; Ноу, 1995, no. 240).

Нееврейские авторы регулярно рассматривают иудаизм как этническое единство. Так, римляне позволяли евреям блюсти «отеческие обычаи», или древние этнические порядки. Это также указывает на сочетание рода и обычаев, определяющее этническую принадлежность.

Прозелиты, присоединявшиеся к еврейской общине, проходили глубокую ресоциализацию, обретая новую этническую принадлежность. Процесс обращения означал, что они отныне входили в еврейский народ (Филон *О частных законах* 1.51-52; *Иосиф и Асенефа*).

Признание евреями диаспоры важности эндогамии подчеркивает роль этнической принадлежности (например, Деметрий, в Евсевий *Приготовление к Евангелию* 9.29.1; Филон *О частных законах* 3.29).

Акцент на обучение детей еврейскому образу жизни был призван обеспечить существование иудаизма как этнического феномена (например, 4 Макк 18:10-19; Филон *Послание к Гаю* 115, 195).

Вывод: этническая принадлежность составляла ядро еврейской идентичности.

10.2. Местная община. Одним из главных факторов в сохранении еврейской самобытности была жизнь местной общины. Как мы уже отмечали, характер местных общин еврейской диаспоры варьировался на разных территориях: одни имели молитвенные дома или синагоги, другие собирались в частных домах; одни имели ряд должностных лиц, руководивших еврейскими судами, издававших указы и ведших переговоры с гражданскими властями, другие были менее институционализированы. Несомненно, сильная местная еврейская община чрезвычайно способствовала сохранению еврейской идентичности отдельно взятыми евреями.

Некоторые элементы общинной жизни были особенно важны для единения евреев.

Праздники и посты: Пасха (*Сл* 777), Кушцы (*Сл* 452a; Luderitz, no. 71), День Искупления (*Сл* 725); см. также Филон *Жизнь Моисея* 2.42; Флавий *Против Апиона* 2.5 §55. Они означали, что евреи диаспоры могли выражать солидарность друг с другом.

Еженедельные субботние собрания в синагоге имели колоссальную социальную значимость и составляли одну из важнейших особенностей жизни еврейской диаспоры (Филон *Посольство к Гаю* 156-157; *О частных законах* 2.62-63). Эти встречи и наставления, которые на них имели место, соединяли общину в верности своему особенному образу жизни.

Общины диаспоры обычно выплачивали храмовую подать (Филон *О частных законах* 1.77-78; *Посольство к Гаю* 156-157; 311-316; Флавий *Древн* 14.10.1-26 §§185-267; 16.6.17 §§162-173; 18.9.1 §§312-313; Цицерон *В защиту Флакка* 28.67-68). Такая выплата усиливала индивидуальное чувство принадлежности к местной общине.

10.3. Связи с Иерусалимом и другими общинами диаспоры. Общины еврейской диаспоры были связаны с Иерусалимом и «родиной» через выплату храмовой подати и прочих пожертвований на храм. Через подать общины диаспоры соприкасались с храмовой жизнью и богослужением, участвовали в них. Литература диаспоры выражает глубокое уважение к святости храма (*Посл. к Арист.* 83-120; Филон *Посольство к Гаю* 184-185). Евреи диаспоры также совершали паломничества в храм, причем это, возможно, принимало массовый характер (Филон *О частных законах* 1.69; Флавий *Древн* 18.9.1 §§310-313; *Война* 6.9.3 §425; *Сиф* 1404). Отсюда вытекает вывод, что символическая сила храма была весьма велика, несмотря на его менее значительное место в повседневной жизни. Паломничества в Иерусалим, очевидно, давали общинам диаспоры возможность соприкасаться с событиями в Иерусалиме и Палестине в целом, а также консолидировали узы между диаспорой и Палестиной. Во время паломничества евреи диаспоры имели возможность общаться с другими евреями и, соответственно, устанавливать важные связи.

Между диаспорой и Палестиной существовали крепкие социально-политические связи (например, 2 Макк 1:1-9; Флавий *Древн* 12.3.2 §125-126; 17.12.1 §§324-331). В некоторых текстах диаспоры заметны сильная привязанность к палестинской земле, чувство солидарности с живущими в Иудее евреями (Артапан 27.21; *Ор. Сив.* 5:281, 328-332; Прем 12.3; 7; 3 Макк). Это, впрочем, не мешало многим евреям чувствовать себя в диаспоре как дома (Филон *Против Флакка* 45-46).

В целом, Палестина сохраняла некоторую значимость как Святая земля, и неразрывная связь между общинами диаспоры и Палестиной была одной из главных черт еврейской идентичности. При этом степень привязанности к Палестине, видимо, варьировалась от общины к общине.

10.4. Тора. Тора была самым важным текстом для евреев диаспоры (Флавий *Против Апиона* 2.32 §§232-235; *Ор. Сив.* 3:584-585, 768-769; 4 Макк 5:16-21). Существование Септуагинты, перевода, начатого в III в. до н.э. (видимо, в Александрии), указывает на ключевую важность Торы для египетских евреев этого времени. Показательна и синагогальная архитектура (например, Остия; см. Noy, 1993, 22-26). Опора авторов из диаспоры на Писание очевидна (например, Псевдо-

Фокидил), а аллегорическая экзегеза Аристобула и Филона предполагает высший авторитет Писания. «Как законодательство, тайна, конституция, философия, основополагающая легенда или нравственное наставление, Еврейские Писания составляли неотъемлемую часть всех социальных и интеллектуальных достижений иудаизма диаспоры» (Barclay, 425).

Наставление в законе составляло один из ключевых элементов синагогальной жизни диаспоры и закладывало основу еврейской идентичности (Флавий *Против Апиона* 2.16-18 §§171-178; Филон *Посольство к Гаю* 156-157). Преданность закону часто отмечается в надписях из Рима (см. Noy, 1995, pos. 103, 212, 281, 576). В общем и целом, еврейские общины диаспоры сохранили характерные еврейские обычаи, предписанные законом. Они нередко пытались защитить эти порядки перед лицом трудностей со стороны гражданских властей (например, в Азии и Киренаике). Более того, последовательность, с которой специфические заповеди закона отмечались аутсайдерами как характерные для евреев диаспоры, также отражает верность последних закону, их убежденность в необходимости руководствоваться законом.

Отметим и важность Моисея, важнейшего персонажа Торы, для еврейской идентичности. Евреи диаспоры видели в нем талантливого законодателя, глубокого философа, благородного царя, блестящего восначальника, чудотворца и священника (например, Филон *Жизнь Моисея*; Флавий *Против Апиона* 2.15 §§151-172).

10.5. Еврейские обычаи и верования. Четыре особенности еврейских обычаев и верований четко отделяли их от соседей, тем самым выступая в качестве ключевых признаков еврейской идентичности, имеющих глубокое социальное значение.

Поклонение Богу Израилеву (3 Макк 5:13; *Иосиф и Асенефа* 11:10) вкупе с отвержением прочих культов и почитания изображений (Прем 13:1-15:17; *Посл. к Арист.* 134-139; Флавий *Древн* 12.3.2 §126; Филон *О смешении языков* 168-173). Эта особенность была характерна для большинства евреев. По-видимому, евреи были, в основном, освобождены от необходимости почитать местных богов; у нас нет документальных подтверждений этого (да и вряд ли подобного рода документы когда-либо существовали), но возмущение евреев, когда в некоторых случаях их хотели к такому почитанию принудить, свидетельствует о распространенности данной привилегии (Филон *Посольство к Гаю* 117, 134).

Законы о чистой и нечистой пище. Судя по имеющимся у нас данным, их соблюдало большинство евреев диаспоры (например, 3 Макк 3:3-7; 7:11). Эти обычаи, как следствие, сепаратизм на трапезах скрепляли еврейские общины и создавали серьезный социальный барьер между евреями и неевреями (Филон *Посольство к Гаю* 361-362; *Посл. к Арист.* 139-142).

Обрезание. Хотя его практиковали не только в иудаизме, у еврейских мужчин оно сильно способствовало чувству национальной идентичности (Филон *О переселении Авраама* 89-93; Флавий *Древн* 1.10.5 §192).

Соблюдение субботы. Нееврейские авторы неоднократно отмечали его как характерную черту еврейской

общинной жизни (например, Юраций *Сатиры* 1.9.69-70). По-видимому, евреи диаспоры обычно соблюдали субботу и воздерживались от работы в этот день (Филон *О снах* 2.123-124; *Посольство к Гаю* 158; Флавий *Древн* 14.10.12 §§225-227; 14.10.25 §§262-264; *СРП* 10). Энергия, с которой азийские евреи отстаивали соблюдение субботы, свидетельствует о том, что соблюдали они ее не для проформы (например, Флавий *Древн* 16.2.3 §27; 16.6.2-4 §§163-168). Это был зримый знак их уникальной идентичности как народа.

Все эти аспекты еврейской идентичности — этническая принадлежность, местная община, связи с Иерусалимом и другими общинами диаспоры, Тора, специфически еврейские обычаи и верования — были тесно переплетены друг с другом. Вместе взятые, они позволяли общинам диаспоры выжить в самых разных обстоятельствах.

Отсюда вытекает, что евреи диаспоры могли осмыслять свои традиции самыми разными способами. Баркли: «Например, не было необходимости интерпретировать этнические узы только в категориях «избрания» и «завета». Ничуть не хуже могли работать и другие метафоры, взятые из исторической (Иезекииль) или политической (Аристей) сферы, доколе они выполняли требуемые социальные функции» (Barclay, 443).

Следствием стало многообразие интерпретаций иудаизма в диаспоре. В единообразии не было нужды, пока не нарушались различные обычаи. Значит, общины диаспоры выживали и процветали не благодаря изоляции от окружения, но благодаря соблюдению в ключевых моментах четко очерченных границ. Это нежелание ассимилироваться, с одной стороны, придавало силу общинам диаспоры, а с другой стороны, иногда вызывало враждебность по отношению к ним как к социальной и политической угрозе.

[P. R. Trebilco]

11. Диаспора как изгнание

Термин «диаспора» носит чисто описательный, нейтральный характер. Тем не менее во многих еврейских религиозных текстах он ассоциируется с пленом, корни которого возводятся еще ко временам депортации в Вавилон. Поскольку Израиль оставался страной со свободным доступом к своему храму и святому городу, причем временами даже более-менее политически автономной (до поражения Симеона Бен-Косибы), традиции упорно рассматривают рассеяние еврейского народа в негативном свете.

Эта точка зрения отражена в целом ряде текстов греческого и римского периодов. Иисус Бен-Сирах молится: «Собери все колена Иакова и сделай их наследием Твоим, как было сначала» (Сир 36:12; ср. 48:10). Праведный Товит сетует: «Он рассеял нас между ними» (Тов 13:3). Автор 2 Макк комментирует: «Надеемся на Бога, — Он скоро помилует нас и соберет от поднебесной в место святое» (2:18). Автор *Пс Сал* вскоре после захвата римлянами Иерусалима (63 г. до н.э.) молится: «Собери рассеянных Израиля с милостью и благостью» (8:28). Он предвидит, что Бог соберет свой народ: «Воструби на Сионе трубой святилища! Зазвучи

в Иерусалиме голос несущего добрую весть!... И воззри на детей своих, от востока и запада собранных Господом» (11:1-4). Более того, Господень Мессия «распределит [еврейский народ] по земле, в соответствии с их коленами» (17:28). Согласно автору *Зав. Моис.*, «десять колен будут расти и распространяться среди народов во время пленения их» (4:9); речь здесь не столько о депортации в Вавилон, сколько о продолжающемся рассеянии еврейского народа в период создания данного текста (ок. 30 г. н.э.).

Филон верит, что плен подойдет к концу не благодаря человеческим усилиям, но благодаря силе Божьей: «Ибо хотя они обитают в самых отделенных уголках земли, в рабстве у пленивших их... один день принесет свободу им всем... они пойдут из плена домой» (*О наездах и наказаниях* 162-163). После катастрофы 70 г. н.э. эти чаяния не угасли. Согласно автору 2 *Вар.*, Господь «снова соберет всех рассеянных» (78:7). Представление о том, что Бог «приблизит наших пленных», выражено и в Таргуме, особенно в связи с мессианской надеждой (см. *Тарг. Ис* 53:8; *Тарг. Ос* 14:8; *Тарг. Мих* 5:1-3).

12. Диаспора в Новом Завете

В НЗ диаспора упоминается в более-менее нейтральном смысле (например, Ин 7:35; Иак 1:1). Однако она ассоциируется и с пленом, подчинением Израиля другим народам (особенно Риму), конец которому может положить лишь Мессия Иисус.

12.1. Иисус и Евангелия. Иисус почти ничего не говорит о диаспоре. Тем не менее два речения могут иметь важное значение для рассматриваемого вопроса. Одно из них содержится в Q: «Поворю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф 8:11; ср. Лк 13:29, где есть также слова «с севера и юга»). Многие комментаторы полагали, что здесь речь идет о язычниках. Однако более вероятно, что имеются в виду евреи. На это указывает тройная аллюзия:

Ис 43:5: «От востока приведу племя твое и от запада соберу тебя».

Зах 8:7: «Вот, Я спасу народ Мой из страны востока и из страны захождения солнца».

Пс 106:3: «И собрал от стран, от востока и запада, от севера и юга».

Здесь противопоставляются иудеи, которым выпала честь жить в Земле Израилевой, в тени храма, видеть и слышать Иисуса лично (то есть «сыны царства» [Мф 8:12]), и иудеи, которые такой чести лишены (Allison).

Слова Иисуса, сказанные во время акции в храме (Мк 11:17), содержат аллюзию на Ис 56:7. По-видимому, речь в данном случае также идет о собирании евреев диаспоры, включая евнухов и язычников (ср. Ис 56:1-8). Если храм исполняет свое божественное предназначение, он станет местом молитвы для всех людей, включая рассеянных евреев и даже язычников, чтущих Бога (Evans; Hengel; Schnabel).

Наконец, избрание Иисусом Двенадцати также указывает на восстановление народа Израилева в целом и

на обновление завета. Число «12» содержит намек на грядущее собрание всех двенадцати колен, включая десять «потерянных» колен.

12.2. Павел. С точки зрения Павла, плен Израиля имеет больше отношения к духовной слепоте и жестокосердию, чем к географическим реалиям диаспоры. Израиль находится в узах не потому, что многие евреи рассеяны, а Римская Империя господствует в Земле Израилевой, а потому, что еврейский народ пытается установить свою праведность через закон.

Все же миссионерские усилия Павла выдают его желание, чтобы Евангелие было проповедано не только язычникам, но и евреям диаспоры. Его девиз («спасала иудею, потом эллину» [Рим 1:16; 2:9-10; ср. Деян 13-18]) имплицитно отражает и ориентацию на евреев диаспоры, которые должны услышать Благою весть, ибо «так весь Израиль спасется» (Рим 11:26).

12.3. Соборные послания. Иаков адресует свое послание «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (Иак 1:1). Здесь нет намека на плен. Однако диаспора ассоциируется с пленом в другом послании: «Петр, Апостол Иисуса Христа, пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии» (1 Петр 1:1). Далее автор увещевает христианских верующих: «Возлюбленные! прошу вас, как пришельцев и странников, удаляться от плотских похотей, встающих на душу, проводить добродетельную жизнь между язычниками» (2:11-12). Перед нами традиционная еврейская картина: «пришельцы» живут среди язычников в диаспоре, ожидая искупления.

[C. A. Evans]

13. Выводы

Современные ученые, исследующие еврейские общины диаспоры, отмечают прежде всего заключенное в них многообразие. Это многообразие выражено во многом: социальном статусе, социальных условиях, материальном положении, численности, общинной организации, ассимиляции, аккультурации и аккомодации. Изучения требуют каждая община и каждый период, а также конкретные обстоятельства, в которых находились отдельно взятые люди и общины. На развитие и религиозные традиции общин наложили печать разные факторы: когда и при каких условиях евреи поселились в данном городе, как развивалась община, какие у нее были отношения с другими группами, сколько евреев к ней присоединилось впоследствии, и т.д. Эти факторы и привносили к многообразию среди общин. Поэтому не может быть такого понятия, как «типичные условия диаспоры», или «типичная община диаспоры», или «типичный еврей диаспоры».

Следует также отметить, что в имперский период общины диаспоры, видимо, развивались преимущественно вне раввинистического контроля и влияния, а потому не управлялись откуда-то из центра. Соответственно, их, вероятно, следует считать нераввинистическими (см. Rajak, в Lieu, North & Rajak, 9-28). При отсутствии властного органа, который мог бы навязать единообразие, иудаизм диаспоры стал чрезвычайно

неоднородным, многообразным и многогранным явлением. Скорее всего, по крайней мере какое-то время, христианские общины диаспоры рассматривались как одна из граней такого плюрализма.

Раньше некоторые исследователи полагали, что для сохранения верности иудаизму общинам диаспоры требовалось жить в социальной изоляции. И, по-видимому, некоторые евреи диаспоры действительно формировали замкнутые общины с относительно закрытыми границами. Однако многие другие общины выказывали большую степень открытости по отношению к своему политическому, социальному и культурному окружению. Это не мешало им хранить сознательную и принципиальную верность иудаизму, хотя в разных общинах еврейская традиция могла осмысливаться несколько по-разному. Выше мы уже обсуждали некоторые аспекты еврейской идентичности, которые позволяли сохранить национальную самобытность и сплачивали различные общины в некое цельное явление. Ни из чего не видно, что среди евреев диаспоры был хорошо развит синкретизм.

Судя по литературным текстам и надписям, некоторые еврейские общины диаспоры продолжали процветать до конца античности. Наличие местных еврейских общин диаспоры часто было одним из основных факторов в жизни раннехристианских церквей.

[P. R. Trebilco]

См. также Иудаизм в Новом Завете: Литература еврейская; Папирусы палестинские; Эллинистический иудаизм.

Библиография. D. C. Allison Jr., «Who Will Come from East and West? Observations on Matt 8.11-12/Luke 13.28-29», *IBS* 11 (1989) 158-70; J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* (Edinburgh: T & T Clark, 1996); B. J. Brooken, *Leaders in the Ancient Synagogues: Inscriptional Evidence and Background Issues* (BJS 36; Chico, CA: Scholars Press, 1982); S. J. D. Cohen and E. S. Frerichs, eds., *Diasporas in Antiquity* (BJS 288; Atlanta: Scholars Press, 1993); J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (New York: Crossroad, 1986); W. D. Davies, «Paul and the New Exodus», in *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. C. A. Evans and S. Talmon (BIS 28; Leiden: E. J. Brill, 1997) 443-63; C. A. Evans, «Aspects of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels», in *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, ed. J. M. Scott (JSJSup 56; Leiden: E. J. Brill, 1997) 299-328; L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (2 vols; vol. 1 originally published 1936, rev. B. Lifshitz; New York: Ktav, 1975; vol. 2, Rome: Pontificio Istituto di archaeologia christiana, 1952); S. J. Hafemann, «Paul and the Exile of Israel in Galatians 3-4», in *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, ed. J. M. Scott (JSJSup 56; Leiden: E. J. Brill, 1997) 329-71; M. Hengel, «The Origins of the Christian Mission», in *Between Jesus*

and Paul: *Studies in the Earliest History of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1983) 48-64, 166-79; J. W. van Henten and P. W. van der Horst, eds., *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGJU 21; Leiden: E. J. Brill, 1994); W. Horbury and D. Noy, eds., *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); P. W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* (Kampen: Kok Pharos, 1991); H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, introduction by C. A. Osiek (updated ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1995); I. Levinskaya, *The Book of Acts in its Diaspora Setting* (BAFCS 5; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); J. Lieu, J. North and T. Rajak, eds., *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire* (London: Routledge, 1992); G. Lüderitz, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika. Mit einem Anhang von J. M. Reynolds* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 53, Wiesbaden: Reichert, 1983); S. McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991); J. M. Modrzejewski, *The Jews of Egypt from Rameses II to Emperor Hadrian* (Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publication Society of America, 1995); J. Neusner, ed., *Judaism in Late Antiquity: Part One, The Literary and Archaeological Sources; Part Two, Historical Synthesis* (HO 1.16-17; Leiden: E. J. Brill, 1995); D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 1: *Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); vol. 2: *The City of Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); J. A. Overman and R. S. MacLennan, *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel* (SFSHJ 41; Atlanta: Scholars Press, 1992); J. Reynolds and R. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (CPSSV 12; Cambridge: Cambridge Philological Society, 1987); S. Safran and M. Stern, eds., *The Jewish People in the First Century* (2 vols.; CRINT 1; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 1974-76); E. Schnabel, «Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles», in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. J. B. Green and M. Turner (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994) 37-58; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. and ed. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (3 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1973-87); E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian* (2d ed.; Leiden: E. J. Brill, 1981); M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols.; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974, 1981, 1984); M. E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2.2; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984); V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961); V. Tcherikover and A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum* (3 vols.; vol. 3 with M. Stern and D. M. Lewis; Jerusalem: Magnes; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957, 1960, 1964); P. R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69; Cambridge: Cambridge University Press, 1991); D. Urman and P. V. M. Flesher, *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (2 vols.; SPB 47; Leiden: E. J. Brill, 1995).

P. R. Trebilco, C. A. Evans

ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ

В посланиях Павла содержится свидетельство, что некоторые иудеохристиане сомневались, можно ли считать языческих христиан полноправными членами народа Божьего (см. Закон). Некоторые из них даже пытались навязать им обрезание и иудейский образ жизни. В раннем христианстве также есть свидетельство, что некоторые языческие христиане были привлечены иудаизмом. Благотворно иудействующий использовали в отношении вышеупомянутых групп без последующего прояснения значения.

1. Введение.
2. Определения и терминология.
3. Павел и Иерусалим: многообразие ранней христианской миссии.
4. Многообразие в оппозиции: различные оппоненты Павла.

1. Введение

В некоторых пунктах своих посланий Павел направляет свои аргументы и гнев против оппонентов, которые запутывают или подавляют его обращенных. Эти люди, по крайней мере, в некоторых примерах, вероятно, не принадлежали конгрегации (-ям). В Гал, 2 Кор и Флп мы встречаем такое взаимодействие. Один из вопросов, который занимает ученых на протяжении последних полутора столетий, связан с идентификацией этих оппонентов. Главный вопрос состоит в том, расценивать ли этих оппонентов как группу, особенную для каждого контекста, или рассматривать каждый пример оппозиции как часть широкого движения. В знаменитом сочинении 1831 г. Ф. К. Баур обнаружил оппонентов в тех, кто пришел в Коринф в качестве эмиссаров Петра, заявлявших, что они «Христовы» (Баур). Благодаря Бауру, между Павлом и его доктринами и доктринами первоначальной церкви в Иерусалиме был вбит клин. Таким образом, интерпретаторы установили контраст между языческим и иудейским христианством, который влияет на понимание отношения Павла к Иерусалиму вплоть до сегодняшнего дня. В результате Павел рассматривается в первую очередь как обособленный апостол, действительно понимающий истинную универсальность и свободу, которую представлял собой Иисус. Вероятно, в памяти других апостолов это было забыто, неверно истолковано или они считали это спорным. Приводящий в заблуждение контраст отразился на богословии Баура и его последователей — они постулировали абсолютную оппозицию между партикуляризмом и универсализмом; это типичный взгляд современного космополита, однако приписывать его наличие НЗ ошибочно. Все же, с этой точки зрения, Павел рассматривался как одинокий боец за универсальность евангелия в противоположность первоначальной церкви, лидеры которой различались по степени племенной и партикулярной приверженности иудаизму.

Недавние исследования раскрыли большее многообразие среди новозаветных групп и богословских си-

стем. Акцент на исключительности каждого послания, обращенного к определенной ситуации, следующий историческому интересу Баура, обнаружил, что не все враги Павла имели еврейское происхождение, к тому же, их не следует рассматривать как связанную, организованную оппозицию. Партизанство не всегда принимает форму организованной группы.

2. Определение и терминология

2.1. Иудействующий. Термин *иудействующий* передан посредством латини из греческого языка и образован от греческого глагола *ioudaizein* (*ioudaizō*). Последний — *hara legomenon* в Новом Завете (Гал 2:14). Буквальное значение глагола — «вести жизнь еврея согласно иудейским обычаям». Этот смысл можно обнаружить, скажем, у Плутарха (*Цицерон* 7.6), Иосифа Флавия (например, *Война* 2.17.10 §454) и Игнатия Антиохийского (*Магн* 10.3). В Гал 2:14 это слово, вероятно, означает «становиться иудеем и соблюдать закон» (ср. Гал 5:3). В Гал 2 мы также находим употребленное единственный раз в НЗ выражение *ioudaïkōs zēn*, «жить как еврей». Религиозный статус Петра Павел определяет как еврейский (*ioudaios hyparchōn*), также Петр определяется как живущий жизнью язычника (*ethnikōs*, еще одно *hara legomenon*; ср. *ethnikos* в Мф 5:47 6:7; 18:17; 3 Ин 7).

Ioudaïsmos (иудаизм) встречается в НЗ только в Гал 1:13–14. Очевидно, термин описывает иудейский образ жизни как отличный от образа жизни, принятого в других религиях (ср. Игн. Ант. *Филад* 6.1, где он противопоставлен христианству, *christinismos*). Одна из трудностей дискуссии о значении слова *иудействующий* или глагола *иудействовать* обнаруживается там, где их упоминание может относиться просто к соблюдению еврейского образа жизни без намека на какое-то намерение навязать его язычникам. Так, Иосиф Флавий (*Война* 2.18.2 §453) разделяет иудействующих (*hoi ioudaizōntes*) и евреев (*hoi ioudaioi*). В христианской литературе термин *иудействующий* означает христиан, исполняющих иудейские практики. Например, Игнатий (*Магн* 10.3) говорит: «абсурдно говорить «Иисус Христос» и практиковать иудаизм» (*ioudaizein*). Вероятно, «иудействовать» не совпадает по значению с «быть евреем» (*ioudaïkōs zēn*), этот глагол, скорее, описывает несколько притворный характер новых обращенных (ср. Есф 8:17 [LXX]: «И многие из народов сделались Иудеями, потому что напал на них страх перед Иудеями»).

2.2. Обрезанные. Согласно Гал 2:12, встретив Петра в Антиохии, Павел обвинил его в страхе перед евреями, «обрезанными» (*tous ek peritomēs*). Частично проблема состоит еще и в том, что Павел отчаянно критиковал еще несколько верующих (Гал 2:14) наряду с Петром. Он также упоминает «некоторых от Иакова» (Гал 2:12), которых он в лицемерии не упрекал. Кто входил в число «обрезанных» (Гал 2:12)? Возможно, в их число входили и люди от Иакова, но, вероятно, Павел в основном имел в виду евреев, включая евреев-нехристиан, другими словами, всех, кто думал, как евреи.

Однако следует проявить осторожность в допущении даже малейшей возможности многообразия среди тех, кто мыслил, как евреи. Петра тоже следует отнести к евреям — наряду с Иаковом и Иоанном — но, согласно Павлу, эти три столпа не настаивали на обязательном обрезании для язычников. Перевод *tous ek peritomēs* как «обрезанные» проблематичен тем, что он не допускает разнообразия, но предполагает, что все «обрезанные» были идеологически преданы идее убеждения языческих христиан в необходимости обрезания и таким образом автоматически становились в оппозицию Павловой миссии у язычников.

В добавление к вышеупомянутой группе евреев, в котором смысле, вероятно, связанной с Иерусалимом, у нас есть ссылки на других иудействующих в галатских церквях. Было бы проще отнести их к тем же «обрезанным». Однако не очевидно, что те, кто настаивал на обрезании языческих христиан в Галатии, сами были евреями по рождению.

2.3. Обрезающиеся. Ключевой текст — Гал 6:13, где Павел с удивлением заявляет, что «и сами обрезающиеся» (*hoi peritemnomenoi*) не соблюдают закона». Это выглядит как обычное дело для языческих христиан, которые, сами сделав обрезание, склоняются к этому другим языческим христиан. Мунк замечает, что интерпретаторы долгое время пытались обойти эту возможность (т.е. что языческие христиане также склонялись к иудаизму), придерживаясь традиционного взгляда, что агитаторами в галатских церквях были иудеохристиане (Munck, 88). Это возможно, если причастие настоящего времени с артиклем (*hoi peritemnomenoi*) интерпретировать как «те, кто принадлежит к категории людей ..., которые обрезаются согласно установленной традиции, «категории евреев», принимающих обрезание».

Поскольку причастие настоящего времени от *peritemnō* («обрезать») встречается в НЗ только в двух местах (Гал 5:3 и 6:13) и совсем не появляется в LXX или в Апостольских Отцах, шанс достичь ясного понимания невелик. Однако в *Диал.* Иустина это слово встречается четыре раза, в 27.5 и 123.1, в каждом пассаже дважды, и эти примеры, несомненно, констатируют значение «обрезываться». Исходя из этого, Мунк утверждает, что поскольку причастие настоящего времени в медиапассиве от *peritemnō* значит не «те, кто принадлежит к обрезанию», а «те, кто обрезан», или «те, кто обрезывается», то такое же значение должно быть и в Гал 6:13. Оппоненты Павла, которые призывают к обращению в иудаизм в языческих галатских церквях, таким образом, сами оказываются языческими христианами. Их обрезание еще наличествует, как и все это иудействующее движение. (Следует заметить, однако, что в рукописях поддерживается форма пассивного перфектного причастия *peritemēmenoi* [P¹⁶ В и др.], «те, кто были обрезаны», что, как минимум, свидетельствует о том, как некоторые писцы воспринимали причастие настоящего времени).

Вне зависимости от того, следовать за Мунком или нет, весьма вероятно, что мнения некоторых

традиционалистских интерпретаторов имеют малый вес или вовсе не имеют его. Ясно, что *tous ek peritomēs* нельзя переводить как «обрезанные» (RSV) или даже как «группа обрезанных» (NRSV). Нужна большая точность в использовании этого термина, чтобы разграничивать нейтральное его использование, такое, как в Рим 15:8: «Христос сделался служителем для обрезанных», и использование в других текстах, в которых предполагается приверженность политике пропаганды обрезания для всех. Следует различать иудеохристиан, принимающих язычников за *язычников*, и других, которых можно назвать иудействующими, которые настаивают на обрезании язычников. Более того, языческих христиан нельзя рассматривать как монохромную общность, следует видеть различия в отношении к Закону и Храму. Прежде чем более целенаправленно заниматься идентификацией оппонентов Павла, стоило бы исключить один традиционный источник оппозиции.

3. Павел и Иерусалим: многообразие ранней христианской миссии

Ф. К. Баур не только рассматривал всех оппонентов Павла как часть общего движения, но также он связывал их посредством Гал 2 и Деян 15 с Иерусалимом. Однако Павла нельзя рассматривать как находящегося в оппозиции Иерусалиму. То, что он говорит в конфликте с оппонентами, следует отделять от того, что он ясно говорит об иерусалимской церкви.

Павел никогда не связывал своих оппонентов с Иерусалимом. Более того, он всегда говорит об иерусалимской церкви только положительно. Он называет иерусалимских христиан «святыми»; он обращается к их лидерам как к «апостолам» и «братьям Господа», а к трем из них как к «столпам» (даже если он называл их так из недовольства). Павел признавал, что апостольство Петра у обрезанных было плодотворным, как и его собственная миссия у язычников. Между этими двумя сферами служения до некоторой степени существовало взаимное одобрение. Таким образом, притом что иерусалимская церковь исполняет миссию, отличную от миссии Павла, между ними существует согласие в главном, то есть в том, что обе эти миссии представляют собой дело Духа. Иерусалим, возможно, ограничивал себя миссией только у Израиля, тем не менее его лидеры оказывали поддержку Павловой миссии у язычников. Что более важно, Павел может сказать: «Содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных содействовал и мне у язычников» (Гал 2:8).

Более сбалансированный взгляд на иерусалимскую церковь заключается в учете различных мнений, представленных в ней, равно как и в Антиохии и других местах. Возможно, одни люди в определенные моменты были ближе к Павлу по некоторым вопросам, чем другие. Однако в конце концов евангелие Христа сплотило их (ср. 1 Кор 15:11), а Иаков в конечном итоге раздел с Павлом мученическую судьбу, дав понять, что то, что ему пришлось разделить с апостолом язычников, важнее, чем то, что объединяло его с теми, кто был в иерусалимской церкви.

4. Многообразие в оппозиции: различные оппоненты Павла

Попытка Баура отнести всех оппонентов Павла к иудействующим за прошедшие годы подверглась значительным изменениям и доказала свою несостоятельность. Упрощенного разделения раннего христианства на две противопоставленные друг другу группы и неразличения нескольких эмфаз внутри каждой из них оказалось недостаточно. Недавние исследования В. Лютгерта, Дж. Мунка и В. Шмиталя предлагают альтернативные взгляды на ситуацию, к которым обращается Павел. Лютгерт обратил внимание на существование разнообразия среди духовных энтузиастов из среды гностических вольнодумцев и рассматривал их как оппонентов Павла в 1 Кор и (заодно с иудействующими) также в Гал.

Мунк выделил особенность каждого послания, заключающуюся в том, что каждое из них адресовано к определенным и потому различным ситуациям. Как уже отмечалось, он рассматривал иудействующих в Гал как изначально языческих обращенных; в Коринфе или Филиппах не было иудействующих (а ведь там хотя бы часть оппозиции происходила из еврейской среды).

Вместо того, что Дж. Д. Данн называет Бауровской «пан-иудействующей» гипотезой (Dunn, 1990, 370), В. Шмитель предложил «пан-гностическую» гипотезу, согласно которой оппоненты в Гал, Кор и Флп рассматриваются не как иудействующие, а как иудеохристианские гностики.

Как было показано ранее, эти гипотезы не раскрывают разнообразия 1 в. Кроме того, верно ли считать, что ереси, которые докучали раннему христианству, имели еврейские источники? Современное исследование, представленное в работах Д. Георги, Р. П. Мартина, Дж. Л. Самни и К. К. Хилл, вызвало переоценку разделения внутри ранней церкви. Больше внимания было уделено эллинистам и их роли в оппозиции Павлу. Например, вполне вероятно, что в 1 Кор и во 2 Кор Павел столкнулся с одними и теми же оппонентами (хотя от одного послания к другому прослеживается развитие) и что эти оппоненты были писематиками. Единственное действительное доказательство в пользу версии об иудействующих — это Гал; следует сказать, что тезис Мунка о том, что они имели языческое происхождение, следует подвергнуть тщательному рассмотрению.

См. также Галатам, Послание к; Закон; Израиль; Оправдание; Павла еврейство.

Библиография. W. Baird, *History of New Testament Research*, Vol. 1, *From Deism to Tübingen* (Minneapolis: Augsburg-Fortress, 1992); idem, «One against the Other: Intra-Church Conflict in 1 Corinthians», in *The Conversion Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. R. T. Fortna and B. Gaventa (Nashville: Abingdon, 1990) 116-36; P. W. Barnett, «Opposition in Corinth», *JNT* 22 (1984) 3-17; C. K. Barren, «Paul's Opponents in II Corinthians», *NTS* 17 (1970-71) 233-54; F. C. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ* (London, 1876); H. D. Betz, *Paulus und die sokratische Tradition* (BHT 45; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1972) 132-37; idem, *Galatians*:

Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Herm; Philadelphia: Fortress, 1979); J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); idem, «Judaizers», in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J. L. Houlden (Philadelphia: Trinity Press International, 1990) 369-71; idem, «The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2», *NTS* 28 (1982) 461-78; E. E. Ellis, «Paul and his Opponents: Trends in Research», in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, Vol. 1, ed. J. Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1975) 264-98; G. Friedrich, «Die Gegner des Paulus im II Korintherbrief», in *Abraham unser Vater. Festschrift für Otto Michel*, ed. O. Betz et al. (Leiden: E. J. Brill, 1963) 181-215; L. Gaston, «Paul and Jerusalem», in *From Jesus to Paul: Studies in Honour of F. W. Beare*, ed. P. Richardson and J. C. Hurd (Waterloo, ON: Wilfred Laurier University) 61-72; D. Georgi, *The Opponents of Paul in II Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986); M. Goodman, *The Ruling Class of Judea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, A. D. 66-70* (Cambridge: University Press, 1987); J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (NovTSup 35; Leiden: E. J. Brill, 1973); M. Hengel, «Der Jakobsbrief als antipaulinischer Polemik», in *Tradition and Interpretation: Essays in Honor of E. Earle Ellis*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 248-78; C. C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Philadelphia: Fortress, 1992); C. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of This Category in NT Christology* (SBLDS 40; Missoula: Scholars, 1973); J. Jervell, «Der schwache Charismadker», in *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70 Geburtstag*, ed. J. Friedrich et al. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976) 185-98; E. Käsemann, «Paul and Israel», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969) 183-87; idem, «Die Legitimität des Apostels: Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13», *ZNW* 41 (1942) 33-71; M. Kettunen, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes* (Helsinki, 1979); H. Koester, *Introduction to the New Testament*, Vol. 2 (Philadelphia: Fortress, 1982); G. Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1989); R. P. Martin, «The Opponents of Paul in II Corinthians: An Old Issue Revisited», in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 279-89; J. L. Martyn, «The Covenants of Hagar and Sarah», in *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, ed. J. T. Carroll et al. (Atlanta: Scholars, 1990) 160-92; idem, «A Law-Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians», *SJT* 38 (1985) 307-24; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Atlanta: John Knox, 1959); W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth* (Nashville: Abingdon, 1971); P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 13-14, 49, 222-23; idem, «The Theme of Romans», *ABR* 36 (1988) 31-44; J. L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in II Corinthians* (JSNTSup 40; Sheffield: JSOT, 1990); M. E. Thrall, «Super-Apostles, Servants of Christ, and Servants

of Satan», *JSNT* 6 (1980) 42-57; A. J. M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989); S. G. Wilson, «Gentile Judaizers», *NTS* 38 (1992) 605-16.

W. S. Campbell

ИУДЕОХРИСТИАНСТВО

Широко обсуждаемая проблема дефиниции иудеохристианства вызвана многообразием явлений, требующих объяснения, и трудностью выбора критериев для его идентификации. Можно, например, сделать акцент на негативных критериях — отсутствии различий с иудаизмом (Baur, Hort). А можно попытаться найти какие-то положительные критерии, идентичности. Данилу обнаружил три таких критерия: низкая христология (отрицавшая божественность Христа), уважение к иерусалимской церкви (управляемой родственниками Иисуса), апокалиптическая ориентация. Другой возможный критерий: оппозиция Павла и утверждение закона. Р. Браун говорит о четырех типах иудео-/языкохристианства — иудеохристианство и его языческие прозелиты разной степени верности закону (Brown). Как показали последние исследования, иудеохристианство было каким угодно, только не цельным и однородным явлением. Перед нами целый спектр явлений разных периодов (временной разброс достигает нескольких столетий) и разных территорий (по всему Средиземноморью). Многообразие усиливалось также за счет взаимопроникновения иудаизма и эллинизма и существования в иудеохристианстве как ортодоксальных, так и еретических форм.

В широком смысле иудеохристианство состоит из форм христианской веры, которых придерживались иудеохристиане первых веков. Впоследствии иудейские верующие в Христа обычно ассимилировались с языческой церковью (по крайней мере до возникновения нынешнего «мессианского иудаизма»). Так же, как существовали различные проявления иудаизма вплоть до 70-х гг., иудеохристианство само по себе представляло разнообразный феномен. Об ортодоксальных вариантах иудеохристианства нам известно из некоторых новозаветных текстов, а также писаний мужей апостольских. Однако даже там мы обнаруживаем значительное разнообразие. О нетеродексальных вариантах иудеохристианства приходит судить преимущественно по косвенным источникам, упоминаемым отцами церкви. Стоит обратить внимание, что некоторые поздние секты (например, эбиониты) расходились с ортодоксией основного течения церкви по ряду ключевых вопросов.

1. Иудеохристианство в Новом Завете.
2. Иудеохристианство после Нового Завета.
3. Исторические наблюдения.
4. Богословие иудеохристианства.
5. Проблема ортодоксии и ереси.

1. Иудеохристианство в Новом Завете

В известном смысле всякое новозаветное христианство — иудейское. Все новозаветные авторы, кроме Луки, были иудеями, уверовавшими в Иисуса Христа и Благою весть. Даже Павел, которого порой записывают чуть ли не в «языкохристиане», оставался иудеем до мозга костей. Впрочем, Павел имеет и свою специфику. Для признания этого факта не обязательно следовать тюрингенской гипотезе Ф. К. Баура. Некоторые новозаветные тексты отражают христианство иудейское, но во многом иное, чем у Павла. Это четко идентифицируемый тип иудеохристианства, и преимущественно им мы и займемся в данном разделе.

1.1. Деяния. Начать следует с Деяний, но не потому, что они отражают точку зрения иудеохристианства, а потому, что это единственный известный нам рассказ о возникновении христианства среди палестинских иудеев. Деяния — относительно поздний текст, но в данном отношении вполне достоверный. Согласно Деяниям, первохристианство носило всецело иудейский характер. Если не считать эфиопского еunuха (Деян 8:27-39), то первый раз мы встречаем языкохристианина лишь в подробном рассказе об обращении римского центуриона Корнилия (Деян 10:1-11:18). Даже «эллинисты» из Деян 6 не были греками — слово, использованное в Деян 6:1 — *Hellenistai*, а не *Hellenēs*, что и означает «греки». В Деян 6 речь идет об арамеоязычных иудеях и грекоязычных иудеях (т.е. различие состоит в степени ассимиляции с эллинизмом).

Первое впечатление от образа первохристиан в Деяниях — перед нами иудейская миссионерская секта. Ученики часто бывают в храме (Деян 2:46; 5:21-25, 42), видимо, для молитвы (Деян 3:1-3); народ их глубоко уважает (Деян 2:47; 5:13). Последний факт говорит о многом: ученики продолжали соблюдать закон, включая заповеди о субботе, обрезании и пище, а также о посещении Храма. Они были иудеями, хотя и придерживались странной веры в воскресение и миссионерство недавно распятого преступника.

По-видимому, Стефан первым из «эллинистов» сделал попытку осмыслить значение смерти Христа для обычаев иудейской церкви. Вероятно, он решил, что роль храма отныне умалась, а то и вовсе исчезла; и более того, что устарело все прежнее понимание закона (Деян 6:13-14; здесь он мог опираться на некоторые высказывания Иисуса, содержащиеся в устной традиции). (Лука называет обвинения в адрес Стефана «ложными», однако они не совсем безосновательны). Радикализм Стефана спровоцировал первое гонение на иудейскую церковь со стороны других иудеев. Впрочем, более консервативные арамеоязычные иудеохристиане, включая апостолов, вряд ли разделяли такие крайние взгляды Стефана. Двенадцати апостолам удалось остаться в Иерусалиме (Деян 8:1), значит, гонения не были направлены против них (ибо они, очевидно, дистанцировались от позиции «эллинистов»).

Не стоит преувеличивать различия между арамеоязычными и эллинистическими иудеями, но нельзя их и преуменьшать. Недавняя попытка К. Хилла пересмо-

треть общепринятую реконструкцию вряд ли удачна. Хилл верно предупреждает против поляризации в манере Баура: как становится все более очевидно, влияние эллинизма на палестинский иудаизм было немалым, а потому культурно-религиозные контексты обоих направлений иудеохристианства имели немало общего. Однако он недооценивает значение Стефана, отрицая даже долю правды в показаниях жесвидетелей. По его мнению, критику закона и храма начали лишь языкохристиане. Однако эта гипотеза не находит подтверждения в Деяниях. Хотя в Деяниях арамеоязычные иудеи также подвергаются гонениям, однако эти гонения начинаются позднее, когда даже консервативные иерусалимские христиане больше не могут считаться одной из иудейских сект. (Исключение составляют гонения на Петра и Иоанна в Деян 4 и на Петра в Деян 5. Однако эти гонения не вносят поддержки в народе: см. Деян 4:21; 5:26).

Свидетельство консервативного отношения арамеоязычных иерусалимских христиан к закону мы находим в Деян гораздо позднее. Деян 21:20 вкладывают в их уста такое обращение к Павлу: «Видишь, брат, сколько тысяч уверовавших Иудеев, и все они ревнители закона (*zēlōtai tou nomou*)». Репутация вынуждает Павла сделать символический жест исполнения обета (ср. Деян 18:18) вместе с несколькими другими иудеохристианами (Деян 21:23). Это лишний раз доказывает, что в жизни консервативных иерусалимских христиан храм продолжал играть определенную роль.

Также следует упомянуть присутствие иудействующих на Иерусалимском Соборе в Деян 15. Эти ультраконсервативные иудеохристиане, которых Лука считает бывшими фарисеями, настаивали: чтобы язычники получили право называться христианами, им надо принять обрезание и соблюдать закон (Деян 15:5). Вместе с Павлом против иудействующих выступили Петр и Иаков. Соответственно, эти иудействующие не были типичными иудеохристианами, типичным было, скорее, признание важности закона для иудеохристиан, но не для языкохристиан (ср. Деян 2:12).

1.2. Евангелие от Матфея. Поскольку это Евангелие было написано для иудеохристиан, оно отражает убеждения конгрегации/конгрегаций иудеохристианства, для которых было написано. Иудейский характер Мф можно видеть в акценте на исполнении ВЗ (см. т.н. интерпретирующие цитаты), пропуске объяснений Марком иудейских обычаев, а также использовании раввинистического способа аргументации (Мф 19:3-9). Некоторые высказывания Иисуса из особого материала Мф (М^п) могли передаваться только иудеохристианами и только для них имели смысл (Мф 10:5-6; 15:24; 23:2). Мф подчеркивает верность Иисуса закону (Мф 5:17-19); отметим здесь редакцию Мк 7 в Мф 15 (особенно пропуск редакторской ремарки «так он провозгласил всякую пищу чистой» Мк 7:19). Показателен и постоянный призыв к «праведности» (за исключением поэтического отрывка в Лк 1:75 *dikaïosynē* из всех синоптиков употребляется только у Мф, причем 7 раз). По мнению ряда современных ученых, весь этот упор на непреходящий

характер закона и праведности представляет собой полемику с богословием Павла или, по крайней мере, с крайними паулинистами.

Другие следы иудеохристианского происхождения Мф можно видеть в повествовании о непорочном зачатии (возможно, написанном в противодействие иудейским слухам о незаконнорожденности Иисуса) и повествовании о воскресении (прямо упоминающем утверждения иудеев, что тело украдено).

Экзегетов всегда удивляла в Мф некоторая внутренняя противоречивость. С одной стороны, это глубоко иудейский текст. С другой, ему присущ и откровенный антииудаизм (не пугать с антисемитизмом). Обратим внимание на формулировку: «синагоги их» (Мф 4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54; ср. «синагоги *ваши*» [Мф 23:34]), «книжники их» (Мф 7:29) и поразительное упоминание об «иудеях» (Мф 28:15). Еще важнее в этом смысле пассажи, которые утверждают замену Израиля церковью (Мф 8:11-12; 21:41, 43; 22:3, 8; ср. Мф 11:24; 13:10-15; 23:38). Хуже всего, в особенности из-за влияния на возникший в будущем антисемитизм, восклицание в Мф 27:25: «Кровь Его на нас и на детях наших».

Такой сильный антииудаизм — именно то, чего можно было ожидать от иудеохристиан, которые полемизировали с иудеями-нехристианами. Это внутрииудейская полемика. Иудеохристианам приходилось защищаться от обвинений в измене религии Израиля, отходе от закона и сближении с чужой (чуть ли не идолопоклоннической) религией, приверженцами которой были в основном неиудеи. Что может объяснить такую глубокую неоднозначность ситуации, в которой оказались иудеохристианские общины (иудейское окружение, не готовое принять распространение христианства в языческом мире)? Это прежде всего те христиане, которые выносили из своих сокровищниц «новое и старое» (Мф 13:52).

Мф отражает эллинистическое иудеохристианство, существовавшее во второй половине I в. н.э. (возможно, уже в конце 60-х гг. и не позднее 80-х гг.). Оно акцентирует праведность, основанную на Торе, — в противовес Павловой концепции закона, сформулированной для языческих церквей. Неудивительно поэтому сообщение Иринея, что многие иудеохристиане приняли Мф как единственное авторитетное Евангелие (*Против ересей* 1.26.2; 3.11.7).

1.3. Писание к Евреям, Послания Иакова, Иуды/2 Петра. Если 1 Петр действительно написано Петром, то оно является одним из памятников иудеохристианства. Однако, несмотря на наличие некоторых иудейских черт, 1 Петр, скорее всего, было предназначено для язычников, и его богословие не слишком отличается от богословия Павла.

Послание-гомилия, известное нам как «Послание к Евреям», напротив, почти наверняка адресовано иудеохристианам (Евр 1:1; 2:16). Большое количество ветхозаветного материала и его мидрашистская интерпретация, осмысление креста через детализированные соотношения с жертвоприношением в храме, левитское священство и Моисеев завет — все указывает на то, что автор Евр предполагает иудейского адресата. Евр возвещает: христианство — окончательная истина, а

потому возвращаться к иудаизму — безумие. (При этом, возможно, имеется в виду иудаизм гностического толка). В иудеохристианстве Евр примечательно сочетание развитой христологии с относительным пренебрежением к галахическим вопросам. Евр 13:9 (ср. Евр 9:10) противостоит пищевым запретам, но, видимо, только из-за их искажения в гностических кругах. Автор и его читатели были, скорее всего, эллинистическими иудеохристианами Рима (возможно, конца 60-х гг. I в.).

Из всех новозаветных текстов принадлежность Иак к иудеохристианству наиболее очевидна. В нем нет специфических христианских учений, да и вообще христианских элементов очень мало (Иак 1:1; 2:1; но ср. Иак 1:18). На основании этого многие исследователи считают, что Иак первоначально был нехристианским иудейским текстом, подвергшимся со временем лишь незначительной христианской обработке. Иак подчеркивает ортопраксию, выделяет важность исполнения, а не только выслушивания слова и превозносит важность социальной справедливости к нуждающимся. В этом и других отношениях Иак имеет сходство с израильской традицией Премудрости (Иак 1:5; 3:13, 15, 17). Закон, необычно именуемый «законом свободы» (Иак 1:25; 2:12) и «царским законом» (Иак 2:8), также восхваляется (Иак 4:11). Есть и полемика, — если не с самим Павлом, то с крайними паулинистами (Иак 2:14-26).

Послание Иуды также может быть иудеохристианским памятником. Главное свидетельство в пользу этого — апокалиптизм мировоззрения, в частности, цитаты и аллюзии на неканонические апокалиптические тексты (*1 Ен* и *Зап. Моис.*). Мидрашистская часть Иуд 5-19 носит глубоко иудейский характер. С другой стороны, о законе даже не упоминается, несмотря на очевидную заботу об ортопраксии. Если послание действительно, как утверждают предания, принадлежит Иуде, брату Иакова и Иисуса, тогда оно может отражать палестинское иудеохристианство. Оно использовано при написании 2 Петра, в котором автор также выказывает глубокий интерес к иудейской апокалиптике, но уже в рамках эллинистического иудеохристианства. В нем много как иудейских обрядов, так и эллинистической терминологии.

1.4. Иоаннов корпус. Традиция, лежащая в основе Ин, имеет корни в палестинском иудеохристианстве. Для него характерны семитские идиомы, а местами оно переключается с раввинистической экзегезой (напр., Ин 1:51; 4:17; 8:56). Однако заметно и сильное эллинистическое влияние. В своем нынешнем виде Ин — христианское произведение, возникшее в контексте эллинистического иудаизма диаспоры (Малой Азии). Отношение Ин к иудеям неоднозначное (ср. Мф). Иисус говорит самарянке: «... мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение — от иудеев» (Ин 4:22). В то же время одни из самых резких слов НЗ по отношению к иудеям сказаны именно здесь: «Ваш отец — диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин 8:44). Это отражает сильную враждебность между иудеохристианами и иудеями-нехристианами (ср. Ин 16:14). Ин отличается очень высокой христологией (отчасти

направленной против иудеохристиан с их низкой христологией), а также высоким мнением о законе (напр., Ин 7:19, 49).

1-3 Ин по своим особенностям напоминают Ин и, видимо, возникли в той же среде эллинистического иудеохристианства. Все они подчеркивают необходимость праведности, а 1 Ин уважительно отзывается о законе (1 Ин 3:22; 5:2-3); грех определяется как «беззаконие» (*anomia*; 1 Ин 3:4).

1.5. Апокалипсис. На иудейское происхождение Откр указывает уже его литературный жанр. Апокалиптика — глубоко иудейский феномен, уходящий корнями в ВЗ и межзаветную литературу. В Откр много иудейских образов, отражающих иудеохристианскую направленность этого текста: от «царства» и «священников» (Откр 1:6) до «святого города, нового Иерусалима» (Откр 21:2). Это иудеохристианство также враждебно по отношению к иудеям-нехристианам, что особенно видно из упоминания о «тех, которые говорят о себе, что они иудеи, а они не таковы, но синагога сатаны» (Откр 2:9; 3:9). Для Откр характерна очень высокая христология, во многом опирающаяся на иудейские образы. Закон по-прежнему важен (Откр 12:17; 14:12).

2. Иудеохристианство после Нового Завета

Практически с самого начала иудеохристианство отличалось многообразием. Например, гетеродоксальную его форму мы находим уже у иудеиствующих, противников Павла (см. Гал и Рим), а также у иудеохристиан гностического толка, с которыми он полемизирует в Кол. После НЗ многообразие сохранилось: ортодоксальные формы не исчезли, а гетеродоксальные стали жестче в противостоянии языческой церкви.

2.1. Мужья апостольские. Иудеохристианство хорошо представлено у мужей апостольских. Дидахе, и Послание Варнавы при описании христианской жизни прибегают к иудейскому образу «Двух Путей» жизни и смерти. Дидахе использует Мф и, вероятно, возникло в той же иудеохристианской среде. Ортодоксия занимает центральное место и делается акцент на посте (по средам и пятницам, в отличие от нехристианских постов по понедельникам и четвергам). Евхаристические молитвы 9-10 глав Дидахе построены по иудейским образцам. Закон по-прежнему важен, а христология использует иудейские образы, особенно в отрывке про Отрока (Дид 9:2, 3; 10:2, 3) и именовании Иисуса «Святой виноградной лозой Давида» (Дид 9:2; ср. 10:6).

Послание Варнавы (т.н. *Псевдо-Варнава*), которое заканчивается учением о «Двух Путиях», наполнено ветхозаветными цитатами, многие из которых получают аллегорическое истолкование. Иудейские образы, имеющиеся в изобилии, соседствуют с акцентом на важности закона (Варн 2:6 [«без ярма необходимости»]; Варн 4:11; 21:8; ср. 4:1). Варнава выступает против иудейской практики закона, желая предотвратить «обращение к ней язычников» (Варн 3:6). Он отвергает иудейские представления о жертвоприношениях, субботе, пищевых запретах и храме. Наиболее примечательно

утверждение, что завет принадлежит христианам, а не иудеям (Варн 4:6-7).

Пастырь Ерма, также отражающий эллинистическое иудеохристианство, написан в жанре иудейского апокалипсиса, сходного с 2 Езд. Центральная проблема *Пастыря* — возможность покаяния после грехов, совершенных уже после крещения. Обсуждая эту тему, автор использует как иудейские образы, так и эллинистические мотивы. Закону уделено заметное место в Подобиях 8.3.1-8. Второй главный раздел Заповедей полностью посвящен изъяснению заповедей для кающегося. Во всем документе на эти заповеди делается исключительно сильный акцент с рефреном, что исполняющий их будет жить. Высокую христологию мы находим в 9 главе Подобий.

1 Послание Климента явно возникло в среде эллинистического иудеохристианства в Риме. Оно изобилует ветхозаветными цитатами, примерами из истории Израиля и иудейскими образами. Большая молитва в 1 Клим 59-61 использует целый ряд специфических иудейских понятий. 1 Клим содержит высокую христологию (59:2; 64:1). Вместе с тем закону уделяется мало внимания, и даже само слово «закон» отсутствует. Слово «заповедь» (*entolē*) употребляется только один раз, в связи с высказываниями Иисуса (1 Клим 13:3).

Гомилия, известная как 2 Послание Климента, принадлежит иному автору, чем 1 Клим. Однако и она также использует иудейские образы и отражает иудеохристианскую точку зрения. Заметна и определенная дистанцированность от иудаизма (2 Клим 2:3). Начиная со вступительных слов 2 Клим 1:1 («мы должны думать об Иисусе Христе как о Боге»), во всему документу мы находим высокую христологию. Автор подчеркивает важность заповедей, но заповедей, как они интерпретированы Иисусом (2 Клим 4:5).

Семь подлинных посланий Игнатия обнаруживают иудеохристианское влияние. Однако полемика с иудаизмом выражена достаточно сильно. Особенно показательно высказывание в Магн 8:1: «Ибо если мы до сих пор жили согласно иудаизму, мы признаем, что не получили благодати». Отметим также Магн 10:3: «Чудовищно говорить об Иисусе Христе и следовать иудаизму». Эти отрывки, видимо, обращены к иудеиствующим (ср. Филад 6:1; 8:2). Присутствует высокая христология (Еф 7:2; 18:2), а Иисус «Первосвященник» описан как «дверь Отца, через которую входят Авраам, и Исаак, и Иаков, и Пророки, и Апостолы, и Церковь» (Филад 9:1). Особого акцента на законе, однако, нет.

2.2. Керинф. Керинф — иудеохристианин начала II в., находившийся под влиянием зарождавшегося гностицизма, известен нам по сообщениям Иринея (ПЕ 1.26.1; 3.11.1), Елифания (*Haeresis* 28.4) и Ипполита (*Опровержение ересей* 7.33). Он особенно интересен тем, что на его примере мы видим, каким было иудеохристианство в пору начала своего обособления от языческой церкви. Выделяется сильный акцент на законе (особенно обрезании и субботе) и низкая христология (Иисус как человек, на которого при крещении снизошел Христос, покинув его впоследствии перед распятием).

2.3. Иустин Мученик. В «Диалоге с Трифоном Иудеем» Иустин обнаруживает свою осведомленность об иудейских верующих во Христа. Он не против того, чтобы они соблюдали закон, при условии, что они не будут склоняться к этому языкохристиан (47). Далее Иустин констатирует, что для некоторых иудеохристиан Иисус — Мессия, но всего лишь человек. Примечательна последующая ремарка Трифона, что он, собственно, согласен называть Иисуса Мессией за его верность закону (67). Очень похоже рассуждали и некоторые поздние иудеохристиане.

2.4. Псевдо-Климентины. В Сирии начала III в. из иудеохристианской среды вышел корпус текстов под именем Климента (Римского), вероятно, отчасти опирающийся на более ранние источники — *Реконгитии* и *Гомилии*. Они несут отпечаток гностического влияния, но представляют собой одну из классических форм иудеохристианства, несколько напоминающую Евангелие от Фомы. Восхваляются Иаков, «брат Господа», и Петр. Противником Петра является некий Симон Волхв, — по мнению ряда ученых, не кто иной, как апостол Павел. Согласно Псевдо-Климентинам, закон сохраняет свою важность. Снова присутствует идея «Двух Путь». Текст разделяет людей на «тех, кто повинуется, и тех, кто не повинуется закону» (*Гомилии* 20.2). Христос — единственный Спаситель (*Реконгитии* 1.51), «истинный Пророк» (*Реконгитии* 5.10; 10.51; *Гомилии* 3.21) и Сын Божий, но не Бог (*Гомилии* 16.25).

2.5. Секты: эбиониты, назареи, элказайты. Среди тех именований, которые дают отцы церкви иудеохристианству, выделяется *эбионитство*. Основным источником информации об этом явлении — апологеты конца II–III вв., однако вполне возможно, что мы располагаем и первоисточником (*Псевдо-Климентины*). В эбионитстве иудеохристианство уже обрело гетеродоксальную форму, противостоящую языкохристианству. Ириней в самом раннем упоминании о нем сообщает: эбиониты «пользуются Евангелием только по Матфею», отвергают апостола Павла как отступника от закона и «усердно соблюдают заповеди, которые предписываются законом» (*ПЕ* 1:26.2; 3.11.7). Что касается христологии эбионитов, то принимают не «единство Бога и человека», а только то, что Иисус был обычным человеком (*ПЕ* 5.1.3). Согласно Евсевию, эбиониты рассматривали Христа как «обычного и простого человека», а также настаивали на соблюдении всего закона (*ЦИ* 3.27). Не вполне ясна этимология слова «эбиониты». Некоторые патристические авторы возводят его к имени собственному «Эбион». Однако оно почти наверняка происходит от еврейского *евуфнот* («бедняки»), что первоначально, вероятно, было указанием на их материальную бедность.

Специфику секты *назареев* выявить невозможно. Вероятно, это были иудеохристиане, идентичные эбионитам (Притц, скорее всего, ошибался, приписывая секте более ортодоксальное, чем у эбионитов, богословие). В IV в. Епифаний включил их в список ересей (*Наер* 29; ср. 18; ср. Иерон, *Посл.* 112.13).

Третья секта, *элказайты*, не слишком отличалась от эбионитов. Свое название они получили от имени Элказая, который написал книгу, излагающую полученное им откровение. Они строго соблюдали закон, полностью отвергали послания Павла и придерживались христологии, в которой Иисус — просто человек, хотя и пророк. В этой секте особенно примечателен аскетизм, включавший строгое вегетарианство. Мы знаем об элказайтах от Оригена (через Евсевию, *ЦИ* 6.38, где они именуются хелкасантами), но главным образом от Епифания (*Наер* 19, 30.17; 53) и Ипполита (*Философумена* 9.13-17; 10.29).

3. Исторические наблюдения

Как мы видели, с самого начала существовало только одно христианство — иудейское. Церковь первоначально распространялась из Иерусалима посредством иудеев диаспоры, которые обратились к вере во Христа в этом святом городе. По возвращении в свои общины Средиземноморского региона они основывали иудеохристианские общины. Так появились церкви в Риме, Антиохии Сирийской и Александрии Египетской. У нас есть свидетельство процветания иудеохристианства в этих городах.

Судя по Посланию Павла к Римлянам, в Риме в 50-х гг. существовали трения между иудеохристианами и языкохристианами — трения именно того рода, которые можно было ожидать (Рим 11:13-24; 15:7-13). Такие проблемы, несомненно, существовали и в других местах, где было много иудеохристиан и языкохристиан. Со временем в некоторых местах, если не в большинстве мест, иудеохристиане стали ассимилироваться с большой языческой церковью. Там же, где они не ассимилировались, в процессе становления своей индивидуальности обычно начинали противостоять большой церкви по некоторым вопросам.

События первого иудейского восстания 66–70 гг. были, как известно, катастрофическими для иерусалимской церкви. Согласно преданию (достоверность которого, впрочем, некоторые ученые оспаривают), около 67 г. палестинские христиане (см. Евс. *ЦИ* 3.3.5) бежали в Пеллу за Иорданом (возможно, веря, что исполняют заповедь Иисуса; ср. Мк 13:14). Там некоторые из их потомков оставались примерно до IV в., став более радикальными в своем иудаизме. Они стали называться эбионитами/назарейями. Некоторые, однако, вернулись в Иерусалим. По мнению Дж. Джервелла, в конце I–II вв. иудеохристиане оставались «могущественным меньшинством» (*mighty minority*). Судя по поздним новозаветным текстам и творениям мужей апостольских, Джервелл преувеличивает, но не сильно. К сожалению, тот факт, что иудеохристиане и языкохристиане считали разрушение Храма проявлением Божьего суда над иудаизмом, не способствовало улучшению их отношений с иудеями. К концу I в. противостояние между иудеохристианами и иудеями-нехристианами обострилось из-за изгнания иудеохристиан из синагоги через сознательное изменение в литургической молитве *Шмоне Эсра* («Восемнадцать

благословений»), в которую было включено проклятие «миним», направленное против «миним» («еретиков») и «ноцрим» («назареев»). Впрочем, ряд исследователей этот факт оспаривают.

К чести языческой церкви, она не повернулась спиной к еврейскому наследию (хотя это было сделано позже) и не последовала в конце II в. за Маркионом, желавшим исключить еврейские Писания из христианского канона. Церковь I–IV вв. осознавала свою укорененность в иудаизме и важность ветхозаветного наследия.

4. Богословие иудеохристианства

Иудеохристианство с самого начала отличалось многообразием. Различия между «сврейями» (арамеоязычными христианами) и «эллинистами» (грекоязычными иудеохристианами) не сводилось только к языку (Деян 6–7). Показателен и феномен иудействующих. Впоследствии, однако, мы все чаще находим радикальные взгляды по ключевым вопросам (особенно с развитием еретических ответвлений вроде эбионитства).

4.1. Закон. Закон занимает центральное место в иудаизме, поэтому неудивительно, что он стал одним из важнейших элементов в некоторых направлениях иудеохристианства. Как мы уже говорили, НЗ содержит широкий спектр мнений по этому вопросу: иудействующие (навязывавшие закон даже языкохристианам), иерусалимская церковь под руководством Иакова, община Матфея, Павел, автор Послания к Евреям. Преданность закону в той или иной степени отличала все иудеохристианство и новозаветного периода. Позднее иудеохристианство, представленное эбионитами, окончательно утвердилось в соблюдении заповедей закона (Евс. ЦИ 3.27) и отрицании Павловой вести о свободе от закона.

4.2. Антипаулинизм. Трения между иудеохристианством и Павлом заметны уже в Деян 21:21. Вероятно, Иак 2:14–26 направлено против паулинистов (по крайней мере, крайнего крыла паулинистов). Поскольку Павел был против прежнего акцента на законе, вполне понятно, что позднее иудеохристианство дистанцировалось от его учения и авторитета. Согласно Иринею, эбиониты «отвергают апостола Павла, называя его отступником от закона» (ПЕ 1.26.2; ср. Евс. ЦИ 3.27). Если верна гипотеза о том, что за образом Симона Волхва в *Псевдо-Климентинах* стоит Павел, то этот корпус текстов содержит самую широкую полемику против Павла в известной нам иудеохристианской литературе.

4.3. Христология. Некоторые ответвления иудеохристианства II в. находили высокую христологию несовместимой со строгим монотеизмом *Шема*. Иоанново учение об Иисусе как Воплощении Бога было отвергнуто. Непорочное зачатие обычно отрицалось, в ходу был адопционизм, в котором Иисус считался Мессией из-за своей преданности Богу (*Апостольские постановления* 6:6; Ирин. ПЕ 5.1.3). По словам Евсевия, эбиониты (то есть «бедняки») стали называться эбионитами, ибо «представление их о Христе было убого и низменно» (ЦИ 3.27). Эта этимология наверняка ошибочна, но от-

ражает неразвитость христологии данного направления иудеохристианства.

5. Проблема ортодоксии и ереси

Иудеохристианство ранней иерусалимской церкви было примитивным с богословской точки зрения, однако по-своему ортодоксальным. Начиная со Стефана и эллинистических иудеохристиан, усиливается богословское осмысление значения Иисуса и его смерти. Поздние примеры иудеохристианства в НЗ отражают гораздо более развитую, чем у ранней иерусалимской церкви, христологию.

Однако почти с самого начала существовали и гетеродоксальные иудеохристиане, так называемые иудействующие (Гал 2:11–14; Флп 3:2; Деян 15:5). Вероятно, они не исчезли, как минимум, до конца I в. Также были и иудеохристиане, которые оставались относительно консервативными в своей христологии: они не говорили о божественности и предсуществовании Христа.

Чем дальше во II век, тем больше свидетельств о гетеродоксальном иудеохристианстве. Почему же нарастала конфронтация между иудеохристианством и языческой церковью, приведшая в конце концов к отмиранию первого? Время шло, и иудеохристиане, которые не влились в большую церковь, оказались между двух огней (большая церковь и синагога). Давление со стороны синагоги подогревало их иудейские убеждения и имело немалый эффект. В результате, несмотря на свои христианские взгляды, они не смогли артикулировать христианство, ортодоксальное по вопросам о законе и христологии. Они оказались в очень сложной ситуации.

Иероним очень верно сказал о них: «Поскольку они хотят одновременно быть иудеями и христианами, они не те, не другие» (Посл. 112:13). В отличие от иудеохристианских книжников общины Матфея, они были неспособны вынести из своего хранилища старое и новое (Мф 13:52). У них старое было препятствием новому, поэтому им не удалось достичь баланса, при котором новизна евангелия заняла бы свое место наряду с традицией Израиля, исполнением которой она и является.

См. также Бог; Богослужение; Закон; Христология.

Библиография. В. Bagatti, *The Church from the Circumcision* (Jerusalem: Franciscan, 1971); R. E. Brown, «Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity», CBQ 45 (1983) 74–79; G. W. Buchanan, «Worship, Feasts and Ceremonies in the Early Jewish-Christian Church», NTS 26 (1980) 279–297; J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, Vol. 1 of *The Development of Christian Doctrine Before Nicea* (London: Darton, Longman & Todd, 1964); J. A. Fitzmyer, «Jewish Christianity in Light of the Qumran Scrolls» in *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn (New York: Abingdon, 1966) 233–257; B. Gerhardsson et al., *Judéo-Christianisme*, Festschrift J. Daniélou [=RSR60 (1972) 1–320] (Paris: Recherches de Science Religieuse, 1972); C. C. Hill, *Hellenists and Hebrews* (Minneapolis: Fortress, 1992); G. Hoennicke, *Das*

Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert (Berlin: Trowitzsch, 1908); F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity*, ed. J. O. F. Murray (reprint: Grand Rapids: Baker, 1980); J. Jervell, *The Unknown Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1984); A. F. J. Klijn, «The Study of Jewish Christianity», *NTS* 20 (1974) 419-431; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (Naperville: Allenson, 1970); G. Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1989); F. Manns, *Bibliographie du Judéo-Christianisme* (Jerusalem: Franciscan, 1978); I. H. Marshall, «Palestinian and Hellenistic Christianity», *NTS* 19 (1972-1973) 271-89; J. Munck, «Jewish-Christianity in Post-Apostolic Times», *NTS* 6 (1959-1960) 103-116; R. Murray, «Defining Judaeo-Christianity», *Heyf* 15 (1974) 303-310; R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1988); S. K. Riegel, «Jewish Christianity: Definitions and Terminology», *NTS* 24 (1977-1978) 410-415; H.-J. Schoeps, *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1969); A. F. Segal, «Jewish Christianity», in *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. H. W. Attridge and G. Hata (Detroit: Wayne State University Press, 1992) 326-351; G. Strecker, «On the Problem of Jewish Christianity», Appendix 1 in W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. R. A. Kraft and G. Krodel (Philadelphia: Fortress, 1971) 241-285; idem, *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen* (Berlin: Akademie, 1958).

D. A. Hagner

ИУДЫ ПОСЛАНИЕ

Послание Иуды — последнее из цикла посланий Нового Завета, известных как «католические» или «соборные» (в частности, Webb, 1992). В нем Иуда предупреждает о лжепророках и призывает защищать веру. Как справедливо отметил Роустон, Послание Иуды является «самой игнорируемой книгой Нового Завета» (Rowston). Однако ее внимательное изучение принесет щедрые плоды.

1. Литературная структура и форма.
2. Действующие лица.
3. Противники.
4. Авторство.
5. Дата.
6. Кому адресовалось Послание Иуды?
7. Божье слово.

1. Литературная структура и форма

Несмотря на то, что Послание Иуды одно из самых коротких в Новом Завете, оно уникально с точки зрения построения структуры.

1.1. Эпистолярная структура. В настоящее время по поводу принадлежности Послания Иуды к эпистолярному жанру идет полемика. Например, Фуллер считает его трактатом, а использование средств эпистолярного жанра является «исключительно традиционным литературным приемом» (Fuller, 160). Однако данное утверждение

необоснованно, поскольку наличие данных средств является отличительным признаком эпистолярного жанра, и невозможно однозначно определить их как традиционный литературный прием или более поздние вкрапления (Baukham, 1988 ANRW, 3800). Более того, в самом тексте Послания есть указание на его эпистолярный характер (Иуд 3); в нем также используются речевые формулы, свойственные для эпистолярного жанра (White).

Эпистолярная структура Послания Иуды следующая:

Начало послания (Иуд 1-2).

Адресат (Иуд 1).

Приветствие (Иуд 2).

Тело послания (Иуд 3-23).

Начало тела послания (Иуд 3-4).

Середина тела послания (Иуд 5-23).

Конец послания (Иуд 24-25).

Конец тела послания отсутствует в силу краткости самого послания. Нейрей же считает, что концом тела послания можно считать стихи 17-23, поскольку здесь используется формула концовки (Watson, 67). Тем не менее фраза «Но вы, возлюбленные» (Иуд 17), в которой используется повелительное наклонение, фактически не является таковой. Более того, использование прямого обращения и формы повелительного наклонения отражает значимый переход внутри середины послания (White, 38). В таком случае стихи 20-23 представляют собой развязку, в которой реализуется цель написания письма: автор объясняет, как бороться за веру (см. Иуд 3).

В начале послания обычно определяются причины и цели его написания. Таким образом, Иуда написал свое Послание, так как понимал — в церковь проникли лжепророки (Иуд 4). Целью написания послания было предупредить читателей о них и порицании, заслуженном ими (Иуд 4), а также призвать к борьбе за веру (Иуд 3). Как начало послания Иуд 3-4 закладывает основу для рассуждений в середине тела послания (Иуд 5-23). Эта связь между началом и серединой тела послания создает хиазмическую структуру (Baukham, 1983, 5-6).

А. Призыв: необходимость бороться за веру (Иуд 3).

Б. Причина призыва: определение и порицание лжепророков (Иуд 4).

Б' Причина призыва: описание и порицание лжепророков (Иуд 5-19).

А' Призыв: как бороться за веру (Иуд 20-23).

Завершая свой труд доксологией, Иуда не использует традиционную форму концовки послания. Форма концовки, используемая Иудой, наталкивает на мысль, что автор рассчитывал, что его Послание будет читаться перед христианской общиной, собравшейся для молитвы, и он обращается к ней со своей проповедью, изложенной в форме Послания. Это предположение подтверждается мидрашским стилем послания (см. ниже), поэтому, как сказал Бокэм, Послание Иуды является «проповедью в виде послания» (Baukham, 1983, 1; McDonald, 60-61).

1.2. Риторическая структура. В течение последних двадцати лет ученые пытались анализировать тексты Нового Завета с точки зрения греко-римских риторических техник и форм. Будучи изначально навыком устной речи, используемым в разговоре, риторика позже стала использоваться и в письменных текстах, особенно в тех литературных формах, целью которых было убедить читателя в чем-либо. Курс риторики преподавался греко-римским студентам, в ходе которого они изучали, как подобрать наиболее подходящие аргументы (так называемая «находчивость»), как наиболее эффективно выстроить линию повествования (так называемая «систематизация») и как выработать подходящий стиль для эффективной коммуникации (так называемый «стиль»).

В своем анализе Уотсон применил риторическую теорию по отношению к Посланию Иуды (Watson, 29-79). Оказалось, что все элементы структуры Послания, включая начало и концовку, с точки зрения риторики, составлены эффективно. Например, в Иуд 1 определяется адресат Послания, что необходимо с точки зрения эпистолярного жанра, при этом данный элемент включает в себя призыв к читателям благосклонно отнестись к автору. Таким образом, в начале Послания, наличие которого подтверждает принадлежность произведения к эпистолярному жанру, использован такой риторический прием, как введение (*exordium*).

Согласно анализу Уотсона (29-79, особенно 77-78; см. также Neuge, 1993, 25-27), можно выделить следующую риторическую структуру Послания Иуды.

Введение (*exordium*; Иуд 3), причем Иуд 1-2 является квази-*exordium*.

Повествование (*narratio*; Иуд 4).

Доказательства (*probatio*; Иуд 5-16 включает в себя три доказательства: Иуд 5-10, Иуд 11-13 и Иуд 14-16).

Заключение (*peroratio*; Иуд 17-23).

Резюме (*refectio*; Иуд 17-19).

Эмоциональный призыв (*adfectus*; Иуд 20-23), причем Иуд 24-25 является квази-*peroratio*.

Притом что данный анализ является весьма информативным, в нем сочетание Иуд 17-19 и Иуд 20-23 ошибочно определено как заключение (*peroratio*). Иуд 17-19 как элемент Послания обладает теми же признаками, что и три доказательства, предшествующих ему (пример/текст, обращение к оппонентам), и поэтому данный отрывок необходимо рассматривать как четвертое доказательство в *probatio*. Эпизод Иуд 20-23 нельзя определить как *adfectus* или эмоциональный призыв; на самом деле он завершает призыв, прозвучавший в Иуд 3, и дает наставления, как бороться за веру. Как классифицировать подобные *paraenesis* в новозаветных посланиях при применении риторического анализа к текстам Писания, — один из вопросов, на который до сих пор не найден ответ.

1.3. Мидраш. Эллис (Ellis, 221-226; Baukham, 1983, 4-5) был первым, кто отметил наличие мидрашского стиля в Иуд 5-19, обуславливающего преобразование примеров и цитат из Библии в «тексты», которые интерпретируются применительно к ситуации, в которой

оказались читатели Послания. За этой моделью текста мидраш следует толкование, которое повторяется в указанных стихах четыре раза. Первые два текста являются аллюзиями к библейским историям (Иуд 5-7, 11), которые потом используются автором при обращении к своим оппонентам (Иуд 8-10, 12-13). Источником двух последних отрывков (Иуд 14-15, Иуд 17-18) является не Библия, а официальная церковная доктрина, они также применимы к ситуации, в которой оказались читатели (Иуд 16, 19; см. Baukham, 1990, 179-234).

Стиль мидраш можно сравнить с Кумранским толкователем (свитки, в которых описано толкование библейских текстов; от *pēšer* — «толкование»; множественное число — *pēšarim*), в особенности с тематическим толкователем, содержащим комментарии по различным текстам, которые были объединены только из-за того, что были посвящены одной теме (например, 4 QFlor; 11 QMelch, в противоположность непрерывному толкователю, например 1 QHab). При сравнении Послания Иуды и этих толкователей можно выделить как сходства, так и различия (Baukham, 1983, 4-5); позже Бокэм предложит избегать термина *midrash* из-за возможной путаницы с раввинским мидрашизмом; (Baukham, 1990, 180, п. 2).

2. Характер

Достаточно распространена точка зрения, что характер Послания Иуды был определен ранним католицизмом послепостольской эпохи (например, Сайдботтом; Роустон, 1971, 145-154). Католичество как основная категория развития раннего христианства постоянно оспаривалось. Однако даже если характеристики этой категории условно принять как истинные, Послание Иуды нельзя охарактеризовать именно в этом ключе (например, Baukham, 1983, 8-9). Ожидание будущей парусии не уменьшилось (Иуд 1, 14-15, 21, 24; см. Webb, 1996). Иуда не утверждает, что эти лжепророки должны объединиться в некоторую форму епископальной иерархии. В послании нет упоминаний о развитии христианского канона. Кроме того: (1) Считается, что в Иуд 17 идет речь о событиях, происходящих в послепостольское время, однако это необоснованно (см. далее, п. 5 Дата). (2) Слово «всра» в Иуд 3 (см. Иуд 20) трактуется как определенный набор выкристаллизованных доктрин. Однако, скорее всего, оно означает не более чем «Евангелие». Даже Павел, который писал свои труды в 40-х и 50-х годах н.э., использовал его в данном значении (например, Гал 1:23; см. Neuge, 1993, 55).

Послание Иуды лучше всего понимать не как раннекатолическое, а как апокалиптическое иудеохристианское послание (например, Baukham, 1983, 8-11; Charles, 1993, 42-64). Эта точка зрения основана на (1) наличии стиля мидраш (см. выше); (2) широком использовании автором иудейских источников, особенно апокалиптических (см. 3, 2, ниже), и (3) преобладании апокалиптического мировоззрения в письме.

2.1. Связи с литературными источниками. Двадцать пять стихов этого письма содержат в себе поразжающее количество литературных аллюзий. Их понимание

поможет читателю оценить богатство литературного кругозора Иуды.

2.2. Ветхий Завет. Притом что Иуда не приводит цитат из Ветхого Завета, внимательное изучение показывает, что Послание во многом перекликается с ветхозаветными текстами, включая его истории (например, Исход народа Израиля и его последующие скитания по пустыне, Иуд 5), богословие (например, Божьи люди называются «призванными», Иуд 1) и язык («утучняют себя» Иуд 12 из Иез 34:2, например, Rowston, 1978, 37-48; Baukham, 1983; Charles, 1993, 91-127).

Очевидно, автор был знаком с греческим переводом Ветхого Завета, поскольку он использует некоторые характеристические термины, характерные для греческого перевода (например, «ворчун» Иуд 16; Притч 26:22; Из 29:24; см. Bigg, 310-11). Однако он больше ориентируется на еврейский текст, поскольку у него можно найти ссылки на слова из Ветхого Завета, которые были важны в еврейском тексте и практически не упоминались в греческом переводе. Например, в Иуд 12 выражение «безводные облака, носимые ветром» перекликается с фразой из еврейского варианта Книги Притч Соломоновых 25:14 («облака и ветер, но дождя нет»). Однако Книга Притч 25:14 LXX на греческом гласит: «ветра и облака и начинается дождь», при этом образ, используемый Иудой, отсутствует.

2.3. Иудейские традиции. Притом что в Послании Иуды нет цитат из еврейских канонических текстов, это единственная книга Нового Завета, в которой есть недвусмысленная ссылка на неканонический иудейский источник. Цитата из 1 Ен 1:9 содержится в Иуд 14-15, а также, возможно, в Иуд 9 цитируются слова из потерянного окончания Закона Моисея (Baukham, 1983, 65-76). Это приводило к замешательству некоторых христиан, живших позднее. Тертуллиан в связи с этим считал, что при написании Послания 1 Ен использовалась в качестве первоисточника (Тертуллиан, *De Cult. Fem.* 1/3), а Джером ставил под сомнение возможность отнесения Послания Иуды к каноническим писаниям (*Vit.* 4, см. Baukham, 1990, 137-38). Сам факт того, что в Послании Иуды приводится много ссылок на иудейские апокалиптические тексты, говорит о том, что эти работы были широко распространены среди тех, для кого предназначалось Послание. Поэтому цитаты из Послания Иуды не должны приводить к замешательству современных читателей, поскольку автор использует их так же, как, например, священник в своей проповеди может использовать слова христианского автора, являющегося признанным авторитетом в каком-либо вопросе.

Помимо этих очевидных цитат, у Иуды встречаются аллюзии на 1 Ен и прочие иудейские тексты и традиции периода Второго Храма (Osburn, 1977; Wolhuis Charles, 1991, *Jude's Use*, Charles; 1993, 128-66). Проанализировав эти аллюзии, читатель сможет лучше понять, что Иуда хотел сказать в своей лаконичной работе. Использование упоминаний об этих еврейских традициях часто помогает достигать иного понимания ветхозаветной истории или образа, чем в контексте самого Ветхого Завета, например в Иуд 11 говорится о Каине, Валааме

и Коре. Возможно, автор объединил трех этих героев в своем горестном пророчестве из-за сходства, которое они имеют в поздней иудейской традиции. Согласно иудейской традиции, эти люди сбились с пути из-за ложного учения (например, Каин, Иосиф *Ant.* 1.2.1. §61; Валаам, Филон *Об Аврааме* 114; Коре *Pseudo-Philo* 16:1; Флавий *Древн.* 4.2.3. §21). То что такие аспекты переданы иносказательно, а не прямым текстом, возможно, означает, что такие еврейские традиции были хорошо известны среди читателей Послания Иуды.

2.4. Второе Послание Петра. Очевидно, существует некоторая связь между Иуд 4-13, 16-18 и 2 Петр 2:1-18; 3:1-3. До XIX века господствовало мнение, что Иуда использовал Второе послание Петра в качестве первоисточника (например, Louth, 203; Bigg, 216-224), однако за последнее время стала преобладать точка зрения, что, наоборот, при написании Второго Послания Петра Послание Иуды использовалось в качестве первоисточника (Mayot, 1978 [1907], i-xxxv см. список у Baukham, 1990, 145), количество исследователей, поддерживающих первую точку зрения (Zenski, 241), сократилось до минимального. Некоторые ученые считают, что при написании обоих посланий использовался некий единый источник (например, Reicke, 189-90; Green, 58-64). Вопрос об авторстве Послания Иуды также остается открытым (Robinson, 192-195).

Самые последние исследования, в которых был применен редакционный критицизм (например, Baukham) и риторический критицизм (Watson, 1988, 166-187), только подтвердили гипотезу о том, что при написании Второго Послания Петра Послание Иуды использовалось в качестве источника, что и представляется наиболее вероятным. Тем не менее отсутствие точных речевых связей между Вторым Посланием Петра и Посланием Иуды оставляют возможность допустить вероятность наличия общего источника у этих двух трудов.

2.5. Христианские традиции. Достаточно широко распространена точка зрения, что Иуда заимствовал свои идеи и терминологию у Павла (Bigg, 311-312; Saidebotom, 72-73), например, Иуда говорит о себе как о «рабе Иисуса Христа» (Иуд 1; см. Рим 1:1) или использует выражение «назидая себя» (Иуд 20; см. 1 Фес 5:11; см. список параллелей у Ruston, 1971, 60-61). Однако данная гипотеза предполагает, что автором данных параллельных конструкций является Павел, что можно оспорить по двум причинам. Во-первых, Павел использовал распространенные раннехристианские традиционные источники, и наличие многих предполагаемых примеров заимствований из Павловых Посланий, встречающихся в Послании Иуды, может быть объяснено тем, что данные идеи и выражения часто использовались в традиционных раннехристианских источниках (Baukham, 1983, 8). Во-вторых, наличие некоторой общей терминологии можно объяснить тем, что Иуда говорил о ситуации, схожей с той, с которой приходилось иногда сталкиваться Павлу (например, «единство веры», Иуд 19; см. 1 Кор 2:14).

Если Иуда не делал заимствований у Павла, то, скорее всего, он использовал заимствования из раннехристианской традиции в общем. Это относится не только

к использованию им христианской терминологии, но и к катехизическому (Иуд 20-21) и литургическому материалу (Иуд 24-25).

2.6. Прочие источники. Некоторые ученые высказывают предположения, что некоторые традиции были заимствованы Иудой из греческой литературы (например, Glasson, 62-63; Oleson, Charles 1993, 162-163). Доказательства в пользу этой точки зрения незначительны, и наличие некоторых образов из Послания Иуды, которые связывают с греческой традицией, скорее всего, заимствованы из Иудейской апокалиптической литературы (Osburn, 1992, 302-3).

3. Противники

Достаточно широко было распространена точка зрения, что противники (см. Противники Апостолов), о которых говорится в Послании Иуды, — это гностики, и это — те же или схожие противники, о которых говорится во Втором Послании Петра (например, Green, 42-46). Старшие исследователи считали, что противники — это специфическая гностическая группа (см. список Baukham, 1988 ANRW, 3809; Osburn, 1992, 310), но в последнее время те, кто придерживался данной точки зрения, не дают какого-либо специального определения, а говорят о некой форме начального Гностицизма (например, Sidebottom, 75-76; Kelly, 231). Все более и более широко признается, что в Послании Иуды говорится не о развивающемся гностицизме второго века, а те характеристики противников, о которых упоминается в Послании, не указывают на гностиков. Другие предположения о том, кем были противники Иуды: политические агитаторы на службе Рима (Reicke, 1991-1992), ессеи (Daniel), сектанты, отвергнувшие ветхозаветную этику (Ellis, 235), или «паулинистские» антиномисты (см. Sellin; ср. Baukham, 1993, 12). Также возможно, что Иуда говорил о неких еретиках или боролся против каких-либо существующих противников, поскольку Послание представляет собой общий «эсхатологический трактат», направленный на подготовку христиан к приближающейся парусии. Дежарден, который объединяет Послание Иуды и Второе Послание Павла, предположил, что христианские общины были эсхатологически настроены и отвергали мирскую жизнь, в то время как противники были менее радикальны, поскольку парусия не должна была произойти в ближайшее время (Desjardains).

Многие элементы языка Иуды, используемого в отношении оппонентов, необходимо понимать больше как риторические, а не как описательные; тем не менее из них можно извлечь некоторые характеристики противников. Свидетельства, приводимые в послании, указывают на то, что эти противники были оппонентами; они отрицали моральный авторитет Христа (Иуд 4) и закона (Иуд 8-10), вследствие этого они были повинны в безнравственном поведении, в частности, в сексуальной безнравственности (Иуд 6-8, 16, 18, 23). В своих действиях эти противники руководствуются своими мечтами (Иуд 8). Риторическое утверждение Иуды о том, что они были «душевные» (в частности,

означающее то, что они действовали на природном, человеческом уровне) и «не имеющие духа» (Иуд 19), вероятно, сделано в ответ на их претензии на пророческое вдохновение. Эти противники появились не в общине, а, скорее всего, вошли в нее (Иуд 4), были приняты (Иуд 12) и, возможно, поддержаны (Иуд 16). Влияние, которое они оказали на общину (Иуд 11-13), и использование Иудой образов, связанных с пасторской тематикой («утучняют себя», Иуд 12), показывает, что противники действовали в качестве учителей.

В свете вышесказанного, противники Иуды, скорее всего, представляются как странствующие пророки, чей харизматический опыт побудил их отвергнуть моральные принципы и привел их к безнравственности. Они учили других также принять эти идеи и практики. Нет реального подтверждения, что в основе учения этих лжепророков лежал космический дуализм, поэтому было бы безосновательно утверждать, что они были гностиками. Прочие ранние христианские тексты указывают на то, что странствующие харизматические пророки доставляли хлопоты другим церквям (Мф 7:15; 24:11-12; 2 Петр 2:1; 1 Ин 4:1; 2 Ин 7:11; *Did.* 11-12; см. Baukham, 1983, 11-13; Martin, 68-75).

4. Авторство

В отношении авторства Послания встают два взаимосвязанных вопроса. Во-первых, о каком Иуде говорится в Иуд 1? Во-вторых, не является ли имя Иуда псевдонимом?

Вопрос об определении личности Иуды.

В Новом Завете говорится, по крайней мере, о восьми персонажах, которых звали Иуда. Это — широко распространенное иудейское имя, которое пользовалось уважением, поскольку Иуда был одним из двенадцати сыновей Израиля.

Теоретически возможно, что Иуда — совершенно другой, неизвестный человек, и Иаков, о котором говорится в Иуд 1, также является малоизвестной личностью. Как удачно отметил Бокэм (1983, 23): «Единственная теория, которая может объяснить, заключается в том, что здесь говорится об Иакове, которого все знали». Таким образом, выражение «брат Иакова» может быть более поздней глоссой, однако без письменного подтверждения такое предположение является спорным.

Некоторые старшие исследователи считали автором одного из двенадцати апостолов, Иуду Иковлева (Лк 6:16; Ин 14:22; Деян 1:13), и утверждали, что апостол Иуда и Иуда, брат Иисуса, — одно лицо. Однако данное предположение не учитывает: (1) выражение «Иуда Иаковлев», скорее, означает «Иуда сын Иакова», а не «Иуда брат Иакова»; (2) в Иуд 1 Иуда не говорит о себе как об Апостоле Иисуса Христа; (3) скорее всего, ученик Иуда Иаковлев и Иуда, брат Иисуса, — разные люди, поскольку братья Иисуса не были учениками при его жизни.

Некоторые ученые считают, что Иуда — это апостол Фома, которого в восточной сирийской традиции знали как Иуду Фому или Дидимуса Иуду Фому (например, Sidebottom, 69, 79; см. *Ев. Фомы*). Имена Фома и Дидимус оба имеют значение «близнец» в сирийском

и греческом языках соответственно, и, таким образом, в двух трудах этой традиции говорится о том, что апостол Фома был братом Иисуса по имени Иуда, его «близнецом», и назывался Иудой Фомой (см. *Thom. Cont.* 138:1, 4 7 10 19; *Деяния Фомы* 10, 31, 39; см. Ин 14:22 ^{sy^{sc}}). Однако эта версия, скорее всего, возникла в более позднее время и неверна (Klijn, 1970; Gunter; Baukham, 1990, 32-36).

Другое предположение связано с именем Иуды, прозванного Варсавой, который по решению иерусалимского совета сопровождал Павла, Варнаву и Силу в Антиохию (Деян 25:22, 27, 32; напр., du Plessis; Ellis, 226-234). С этой точки зрения, Иаков в Иуд 1 определяется как брат Иисуса, однако термин «брат» трактуется не как кровное братство, а как духовное назначение тех, кто вместе с апостолами вел миссионерскую деятельность в Иерусалимской церкви (см. Деян 11:1). В Деян 15:22 Иуда, прозванный Варсавой, описывается как «начальствующий между братьями» (*adelphoi*). Эта версия вполне правдоподобна, однако ее недостаток заключается в том, что непонятно, почему, если отличительным признаком именно этого Иуды было то, что он был прозван Варсавой, он не упомянул об этом в своем послании.

Большинство исследователей считают, что автором Послания был брат Иисуса (см. Мф 13:55, Мк 6:3; Евс. ЦН 3.19.1-20.1; например, Бокэм 1983, 21-25). При этом они основываются на определении, данном автором самому себе, — «брат Иаковлев» (Иуд 1). Этот Иуда не был учеником при жизни Христа (Ин 7:5; см. Мк 3:20-21), но, как и его брат Иаков, стал участником раннего христианского движения после воскресения Иисуса. Сильной стороной данного утверждения является то, что оно позволяет достаточно просто объяснить свидетельства, приведенные в Послании Иуды. Его главный недостаток заключается в том, что в этом случае Иуда мог определить себя как «брат Иисуса Христа» (например, Мк 3:31; Деян 1:14; 1 Кор 9:5; Гал 1:19; Ев. Фомы 99; Евс. ЦН 2.23.4; 3.19.1-3.20.1). Получается, что это определение не было использовано этим человеком в качестве самоидентификации (см. Иак 1:1).

Из всех предложенных вариантов два последних представляются наиболее возможными, из этих же двух — версия об Иуде, брате Иисуса, является более правдоподобной.

4.2. Вопрос о псевдоэпиграфике. Установление вероятной идентификации Иуды затрагивает второй вопрос: было ли имя Иуда псевдонимом или нет. По данному вопросу мнения ученых разделились, причем в последние годы количество тех, кто поддерживает точку зрения о том, что оно было все же было псевдонимом, увеличивается (см. Список в: Baukham, 1990, 174. п. 261). Существуют два основных аргумента в поддержку данной гипотезы. Во-первых, в этом случае письмо должно быть датировано достаточно поздно (после смерти Иуды, о которой ничего не известно), а в Иуд 17 говорится об апостольской эре, как о прошлом, само же письмо было написано под влиянием раннего католицизма, противостоящего гностицизму (напри-

мер, Kelly, 233-34). Однако внимательное прочтение Иуд 17 показывает, что данный стих адресован больше к читателям, слышавшим предсказанное апостолами, возможно, еще тогда, когда церковь была впервые основана ими. Другими словами, Иуда переносит своих читателей в прошлое, когда они получали свои первые наставления веры (см. Иуд 3, 5; что касается вопроса о том, что письмо Иуды не было написано под влиянием раннего католицизма, а под противниками подразумеваются не гностики, см. п. 2, выше).

Вторым значительным аргументом в пользу псевдоэпиграфического характера Послания Иуды является качество использования языка в Послании. Можно сказать, что иудейский крестьянин Иуда из Палестины вряд ли мог написать на таком хорошем греческом, на каком оно написано (например, Kelly, 233). Однако два факта ставят данный аргумент под сомнение. (1) Притом что словарь данного Послания отличается богатством и разнообразием, а его композиция тщательно продумана, используемая грамматика достаточно проста. Причем большая часть используемой лексики указывает на иудейские источники, поэтому необязательно, что язык был родным для автора. (2) Все более и более распространяется точка зрения о двуязычии, имевшем место в Галилее, кроме того, если автором Послания все же был Иуда, он написал его после долгих лет миссионерской деятельности. Поэтому вполне возможно, что ко времени написания Послания он вполне мог хорошо владеть греческим (например, Baukham, 1953, 6-7; 14-76; Green, 48-52).

Единственный контраргумент против того, что имя Иуда использовалось в качестве псевдонима, состоит в том, что автор Послания был достаточно малоизвестен для того, чтобы использовать это имя подобным образом (например, Granfield, 147-148; Green, 51-52). Тем не менее необходимо отметить, что, будучи мало примечательным для нас, как один из «братьев Господа», он, вероятно, был известен среди иудеохристиан I в. н.э. — письмо было написано и распространялось среди них (Rowston, 1975, 559-60). То, что в Послании Иуда предпочитает называть себя «рабом Иисуса Христа», а не «братом Иисуса Христа», говорит против того, что письмо носит псевдоэпиграфический характер (Baukham, 1990, 176).

Гипотеза об использовании псевдонима не выдерживает критики. Характер и язык письма говорят о том, что автором Послания был именно Иуда.

5. Дата

Ученые по-разному определяют дату Послания Иуды: от 50–60 гг. н.э. (например, Ellis, 232-235; Baukham, 1983, 13; Green, 56) до конца I в. н.э. (Shelkle, 1980, 138; Fuchs and Reymond, 152); начало II в. н.э. (например, Leaneu, 82; Sidebottom, 77); и даже конец II в. н.э. (полный обзор дат см. Baukham, 1990, 168-69, п. 237). Вопрос о дате связан с рядом проблем, уже рассмотренных в данной статье. Если считать послание раннекатолическим, послепостольским документом, тогда наиболее вероятны поздние даты. Но если, как обсуждалось раньше, считать,

что письмо написано под влиянием иудеохристианского апокалиптизма, то более вероятна ранняя дата, несмотря на то, что данная характеристика не обуславливает раннюю дату. Описываемые противники (см. п. 4, выше) похожи на тех, с которыми Павлу пришлось столкнуться в Коринфе в 50-х гг. н.э.

Если послание носит псевдоэпиграфический характер, то, скорее всего, более вероятна поздняя дата; но если автором Послания является, как утверждалось выше, Иуда, брат Иисуса, то дата его смерти является *terminus ad quem*. К сожалению, о смерти Иуды ничего не известно, кроме случая, когда Евсевий Кесарийский цитирует Егезиппа, обращаясь ко внукам Иуды, жившим во времена правления Домициана (81–96 г. н.э.; Евс. ЦИ 3.19.1–3.20.7). Цитата начинается следующими словами: «Еще оставались из рода Господня внуки Иуды, называемого по плоти братом Господним» (Евс. ЦИ 3.19.1–3.20.7), которые, возможно, указывают на то, что Иуда, вероятно, умер в это время. Поскольку Иуда, скорее всего, был одним из младших братьев, чье имя указано примерно в конце списка (Мк 6:3, Мф 13:55), он вполне мог дожить до времени правления Домициана и умереть незадолго до 90 в. н.э. (Mayot, 1978 [1907], cxlviii). Павел говорит о братьях Господа, ведущих миссионерскую деятельность (1 Кор 9:5). Если эти слова относятся и к Иуде, а Павел написал Первое Послание к Коринфянам, когда велась сама миссионерская деятельность, то Иуда выполнял обязанности миссионера в 50-х гг. н.э. Тон Послания Иуды, в особенности Иуд 3, показывает, что автор вел активную миссионерскую деятельность, что побуждает предположить дату более раннюю, чем конец его жизни.

Если, как и говорилось раньше, Иуд 17–18 не указывает на послепостольский период, но говорит об изначальном знакомстве читателей с евангелием и основанием их церкви, тогда в этих стихах говорится о первом поколении христиан, которые невольно приняли участие в основании церкви.

Это скудное свидетельство позволяет предположить, что Послание Иуды было написано в 50–80-х гг. н.э., причем, наиболее вероятно, в первой половине этого промежутка.

6. Кому было адресовано Послание Иуды?

Существует мало свидетельств, которые могут прояснить вопрос о том, кому было адресовано Послание. В силу широкого использования описаний иудейских традиций вполне логично предположить о том, что предполагаемыми читателями были иудеохристиане, и Иуда ожидал, что читатели смогут оценить его аллюзии. Однако этот факт нам говорит больше об авторе, нежели о его читателях. Напротив, проблемы антиномизма, согласно этому Посланию, были более распространены среди язычников, чем иудеев, однако последние также сталкивались с ними (см. Bauckham, 1983, 16). Однако этот факт больше говорит об неких противниках-пришельцах, нежели о самих читателях. Иуда, скорее всего, был знаком с теми, кому предназначалось его Послание, и как пастор был озабочен их

судьбой, это можно понять из информации о его читателях, которую он приводит в Иуд 3. Если они входили в его паству, то, скорее всего, были по преимуществу иудеохристианами, однако проблемы, с которыми им приходилось сталкиваться, возникали из-за того, что они жили в среде, где доминировала эллинская система ценностей.

Страны, для которых предназначалось Послание, включали Палестину (например, Kelly, 234), Сирию (Koesler, 2.247), Египет (Gunter, 1984) или другие страны, неизвестные нам (Fuchs and Reymond, 144). Во всех перечисленных странах иудеохристианам приходилось жить в эллинской среде. Косвенным свидетельством может служить то, что в Александрии Иуда был канонизирован во времена Клементина, а в Сирийской церкви его канонизировали только в VI в. н.э. (Bauckham, 1983, 16–17, см. Канон).

7. Основная идея

В свете всего сказанного выше, особенно относительно литературной формы и структуры, основная идея Послания может быть понята более полно (см. Martin, 81–86).

Иуда пишет об особой ситуации, возникшей среди его читателей. Он призывает их «подвизаться за веру» (Иуд 3), поскольку лжепророки, которые «вкрались» к ним со своими идеями и образом жизни, последствиями чего, как считает Иуда, стало злоупотребление милостью Бога и отрицание того, что Христос — Господь (Иуд 4). Противники Иуды, лжепророки, разумеется, не использовали такие очевидные антихристианские термины (в противном случае им вряд ли удалось бы проникнуть в христианскую общину). Поэтому перед тем как научить своих читателей, как бороться за веру, Иуда должен был убедить их в опасности учения и образа жизни противников, а также в неотвратимости предстоящего божественного суда (Webb, 1996).

Иуда достигает этой цели, приведя четыре группы примеров или текстов. В каждой из этих групп говорится о чем-то, присущем лжепророкам. Поэтому Иуда может раскрыть тему суда в каждой из четырех групп и заключить, что божественный суд — это рок ожидающий «этих» (Иуд 7, 8, 10, 12, 14, 16, 19) лжепророков. Первые две группы представляют собой примеры из прошлого, описанные в Ветхом Завете и нашедшие отражение в позднейших иудейских традициях (см. п. 3.2, выше). В первой группе слова о грехах народа Израиля в пустыне, ангелах, потерявших свое достоинство, Содоме и Гоморре (Иуд 5–7) и суде над ними, говорится в отношении противников Иуды (Иуд 8–10). Также вторая группа примеров о Каине, Балааме и Корее (Иуд 11) приводится в отношении лжепророков (Иуд 12–14). Третья и четвертая группы представляют собой цитаты из официальных церковных документов, которые употребляются с той же целью, что и первые две. Третья группа является пророчеством из 1 Ек 1:9 (Иуд 14–15), которое сопровождает комментарий относительно того, как данное пророчество применимо к лжепророкам (Иуд 16), в четвертой группе приведена цитата из трудов ранней апостольской традиции (Иуд 17–18) в отношении противников Иуды (Иуд 19).

Определив ошибки лжепророков и провозгласив о неизбежном суде, ожидающем их, Иуда в Иуд 20-23 возвращается к собственно основной задаче послания – научить читателей, как «подвизаться за веру» (Иуд 3). Их первой задачей является сохранение своей связи с Богом (Иуд 21; глагол «сохранить» также употребляется в Иуд 1, 6, 13), которая подразумевает под собой выполнение определенных обязанностей (Иуд 20), а также формирование эсхатологически направленного мировоззрения. Их вторая задача состоит в том, чтобы помочь тем, кто поддавался влиянию лжепророков (Иуд 22-23), при этом сохраняя бдительность, чтобы самим не поддаваться их влиянию (Иуд 23).

Послание Иуды завершается доксологией (Иуд 24-25), в которой он возвращается к темам, о которых упоминал в начале письма (Иуд 1-2). Как выражение молитвенного доверия, доксология заверяет читателей в том, что Бог может сохранить их не только в этой ситуации, но и во время Парусии, когда они смогут встать и ликовать в присутствии Бога.

См. также Апокалиптика в Новом Завете; Петра, Второе послание; Противники Апостолов; Эсхатология.

Библиография. Комментарии: R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC; Waco: Word, 1983); C. Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC 41; Edinburgh: T & T Clark, 1901); J. Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles* (Grand Rapids: Baker, 1979 [1551]); J. Cantinat, *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (SB; Paris: Gabalda, 1973); J. Chaine, *Les épîtres catholiques: La seconde épître de saint Pierre, les épîtres de saint Jean, l'épître de saint Jude* (2d ed.; EB; Paris: Gabalda, 1939); C. E. B. Cranfield, *I & II Peter and Jude* (TBC; London: SCM, 1960); E. Fuchs and P. Reymond, *La deuxième épître de saint Pierre: L'épître de saint Jude* (2d ed.; CNT 13b; Geneva: Labor et Fides, 1988); M. Green, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude* (2d ed.; TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); D. E. Hiebert, *Second Peter and Jude: An Expository Commentary* (Greenville, SC: Unusual Publications, 1989); N. Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude* (NIBC; Peabody, MA: Hendrickson, 1992); J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (BNTC; London: A. & C. Black, 1969); S. J. Kistemaker, *Exposition of the Epistles of Peter and of the Epistle of Jude* (Grand Rapids: Baker, 1987); A. R. C. Leaney, *The Letters of Peter and Jude* (CBC; Cambridge: Cambridge University Press, 1967); R. Leconte, *Us épîtres catholiques* (2d ed.; SBJ; Paris: Cerf, 1961); R. C. H. Lenski, *The Interpretation of 1 and 2 Epistles of Peter, the Three Epistles of John, and the Epistle of Jude* (Minneapolis: Augsburg, 1966); M. Luther, «Sermons on the Epistle of St. Jude» in *The Catholic Epistles*, ed. J. Pelikan and W. A. Hansen (LW 30; St. Louis: Concordia, 1967 [1523]) 203-15; J. B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (Minneapolis: Klock & Klock, 1978 [1907]); J. Moffatt, *The General Epistles: James, Peter, and Jude* (MNTC; London: Hodder & Stoughton, 1928); J. H. Neyrey, *2 Peter, Jude* (AB; New York: Doubleday, 1993); H. Paulsen, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (MeyerK 12.

2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992); P. Perkins, *First and Second Peter, James, and Jude. Interpretation* (Louisville: John Knox, 1995); B. Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1964); K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (5th ed.; HTKNT 13. 2; Freiburg: Herder, 1980); E. M. Sidebottom, *James, Jude, 2 Peter* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1967); H. Windisch, *Die katholischen Briefe* (3d ed. rev. H. Preisker; HNT 15; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1951). **Исследования:** T. Barns, «The Epistle of Jude: A Study in the Marcosian Heresy», *JTS* 6 (1905) 391-411; R. J. Bauckham, «James, 1 and 2 Peter, Jude» in *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, SSF, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 303-13; idem, «The Letter of Jude: An Account of Research», *ANRW* 2. 25. 5 (1988) 3791-826; idem, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T & T Clark, 1990); idem, «Jude, Epistle of», *ABD* (1992) 3:1098-103; M. Black, «The Maranatha Invocation and Jude 14,15 (1 Enoch 1:9)» in *Christ and Spirit in the New Testament: In Honour of Charles Francis Digby Moule*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 189-96; J. D. Charles, «Those' and 'These': The Use of the Old Testament in the Epistle of Jude», *JSNT* 38 (1990) 109-24; idem, «Jude's Use of Pseudepigraphical Source Material as Part of a Literary Strategy», *NTS* 37 (1991) 130-45; idem, «Literary Artifice in the Epistle of Jude», *ZNW* 82 (1991) 106-24; idem, *Literary Strategy in the Epistle of Jude* (London/Toronto: Associated University Presses, 1993); E. Cothenet, «La tradition selon Jude et 2 Pierre», *NTS* 35 (1989) 407-20; C. Daniel, «La mention des Esséniens dans la texte grec de l'Épître de S. Jude», *Mus* 81 (1968) 503-21; M. Desjardins, «The Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude: Does It Tell Us More about the 'Godly' than the 'Ungodly'?, *JSNT* 30 (1987) 89-102; O. J. du Plessis, «The Authorship of the Epistle of Jude» in *Biblical Essays 1966: Proceedings of the Ninth Meeting of 'Die Ou-Testamentiese Werkgenootskap in Suid-Afrika,' and Proceedings of the Second Meeting of 'Die Nuwe Testamentiese Werkgenootskap van Suid-Afrika' (Potchefstroom, S. Africa: Potchefstroom Herald (Edms.) Beperk, 1966) 191-99; E. E. Ellis, «Prophecy and Hermeneutic in Jude», in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 220-36; T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter* (ConB 9; Lund: Gleerup, 1977); J. Fossum, «Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7», *NTS* 33 (1987) 226-43; R. H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament* (2d ed.; London: Duckworth, 1971); T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology* (London: SPCK, 1961); J. J. Gunther, «The Meaning and Origin of the Name 'Judas Thomas'», *Mus* 93 (1980) 113-48; idem, «The Alexandrian Epistle of Jude», *NTS* 30 (1984) 549-62; H. Harm, «Logic Line in Jude: The Search for Syllogisms in a Hortatory Text», *OPTAT* 3-4 (1987) 147-72; R. Heiligenthal, «Der Judasbrief: Aspekte der Forschung in den letzten Jahrhunderten», *TRu* 51 (1986) 117-29; S. J. Joubert, «Language, Ideology and the Social Context of the Letter of Jude», *Neot* 24 (1990) 335-49; J. Kahmann, «The Second Letter*

- of Peter and the Letter of Jude: Their Mutual Relationship» in *The New Testament in Early Christianity: La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, ed. J. M. Sevrin (BETL86; Louvain: Leuven University Press, 1989) 105-21; G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984); A. F. J. Klijn, «John XIV 22 and the Name Judas Thomas» in *Studies in John: Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday* (NovTSup 24; Leiden: E. J. Brill, 1970) 88-96; idem, «Jude 5 to 7» in *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, ed. W. C. Weinrich (Macon: Mercer University Press, 1984) 1. 237-44; H. Koester, *Introduction to the New Testament, 2: History and Literature of Early Christianity* (FF; Philadelphia: Fortress, 1982); M. A. Kruger, «TOYTOIΣ in Jude 7», *Neot* 27 (1993) 119-32; S. Kubo, «Jude 22-3: Two-Division Form or Three?» in *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Essays in Honor of Bruce M. Metzger*, ed. E. J. Epp and G. D. Fee (Oxford: Oxford University Press, 1981) 239-53; J. I. H. McDonald, *Kerygma and Didache: The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message* (SNTSMS 37; Cambridge: Cambridge University Press, 1980); B. L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (GBS: NT; Minneapolis: Fortress, 1990); R. P. Martin, «The Theology of Jude, 1 Peter, and 2 Peter» in *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, ed. A. Chester and R. P. Martin, (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 63-163; J. B. Mayor, «The Epistle of St. Jude and the Marcosian Heresy», *JTS* 6 (1905) 569-77; J. H. Neyrey, *The Form and Background of the Polemic in 2 Peter* (Yale University: unpublished Ph. D. dissertation, 1977); J. P. Oleson, «An Echo of Hesiod's *Theogony* vu 190-192 in Jude 13», *NTS* 25 (1978-79) 492-503; C. D. Osburn, «The Christological Use of 1 Enoch 1:9 in Jude 14, 15», *NTS* 23 (1977) 334-41; idem, «Discourse Analysis and Jewish Apocalyptic in the Epistle of Jude» in *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, ed. D. A. Black, K. Barnwell and S. Levinsohn (Nashville: Broadman, 1992) 287-319; B. A. Pearson, «James, 1-2 Peter, Jude» in *The New Testament and its Modern Interpreters*, ed. E. Epp and G. MacRae (Philadelphia: Fortress Press, 1989) 371-406; J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976); D. J. Rowston, «The Setting of the Letter of Jude», (Southern Baptist Theological Seminary: unpublished Ph. D. dissertation, 1971); idem, «The Most Neglected Book in the New Testament», *NTS* 21 (1975) 554-63; K. H. Schelkle, «Der Judasbrief bei den Kirchenvätern» in *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel: Festschrift für O. Michel*, ed. O. Betz, M. Hengel, and P. Schmidt (AGJU5; Leiden: E. J. Brill, 1963) 405-16; idem, «Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis» in *Neutestamentliche Aufsätze: Festschrift für Josef Schmid zum 70. Geburtstag*, ed. J. Blinzler, O. Kuss and F. Muner (Regensburg: Pustet, 1963) 225-32; G. Sellin, «Die Häretiker des Judasbriefes», *ZNW* 77 (1986) 206-25; M. L. Soards, «1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School», *ANRW* 2. 25. 5 (1988) 3827-49; D. F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104; Atlanta: Scholars Press, 1988); R. L. Webb, «Epistles, Catholic», *ABD* (1992) 2:569-70; idem, «The Eschatology of the Epistle of Jude and its Rhetorical and Social Functions», *BRR* 6 (1996) 139-51; H. Werdermann, *Die Irrlehrer des Judas und 2. Petrusbriefes* (BFCT 17. 6; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1913); J. L. White, *The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle* (SBLDS 2; Missoula: Scholars Press, 1972); S. C. Winter, «Jude 22-23: A Note on the Text and Translation», *HTR* 87 (1994) 215-22; F. Wisse, «The Epistle of Jude in the History of Heresiology» in *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, ed. M. Krause (NHS 3; Leiden: Brill, 1972) 133-43; T. R. Wolthuis, «Jude and Jewish Traditions», *CTJ* 22 (1987) 21-41.

R. L. Webb

К

КАНОН

Любая дискуссия относительно канонизации посланий Павла основывается на двух фактах, которые не вызывают сомнений: во-первых, что апостол Павел был автором целого ряда посланий, обращенных к отдельным лицам и церквям, и, во-вторых, что к 397 г. н.э. церковь канонизировала (т.е. признала авторитетными и нормативными) 14 посланий, приписанных Павлу, которые, наряду с другими книгами, впоследствии составили канон НЗ. Однако то, что произошло между I и IV веками, по-прежнему остается предметом многочисленных гипотез и дебатов. Источники, которые позволили бы воссоздать процесс постепенного признания церковью Посланий Павла, либо не дошли до нас, либо допускают различные толкования. Среди ученых существует лишь незначительное согласие по вопросу о том, что могло иметь место и что имело место в действительности. Предположений на этот счет выдвигалось немало, и в большинстве случаев нам остается выбирать из смутящего разнообразия вероятных сценариев. Шмитхальс довольно удачно выразил этот пессимизм, когда писал о том, что «вопрос о форме *самого раннего собрания посланий Павла* занимал умы экзегетов и историков так часто и потребовал от них столько изобретательности, что к нему приступаешь, почти не питая надежд на новые убедительные результаты» (Schmithals, 253-254). Кроме того, изучение этого вопроса затрудняется тем обстоятельством, что сама концепция и процесс канонизации тесно связаны с другими проблемами. Р. П. Мартин отмечает, что вопрос о том, как и когда Послания Павла получили всеобщее признание, не может быть правильно понят, а тем более объяснен вне более широкого контекста притязаний Павла на авторитет, его апостольского призвания и использования им традиции (Мартин, 279).

1. Павел и его Послания.
2. От Павла до Климента Римского (ок. 60 – 100).
3. От Климента до Юстина (ок. 96 – 195).
4. Маркион (середина II в.).
5. Р¹⁶.
6. Фрагмент Муратори.

7. Некоторые из поздних отцов Церкви (ок. 150–254).

8. Выводы.

9. Канонизация.

1. Павел и его Послания

В результате не критичного прочтения Посланий Павла в НЗ можно прийти к следующим выводам: 13 посланий (исключая Послание к Евреям) приписаны Павлу, причем большинство из них являются частными посланиями, связанными с определенными событиями и направленными с определенной целью либо конкретной христианской общине (напр., верующим в Риме, Коринфе, Филиппах, Фессалонике, Колоссах, Эфесе, Галатии и т.д.), либо частным лицам (Филимону, Тимофею и Титу). Послания Павла читались вслух в церкви, вероятно, в контексте служения (1 Фес 5:27; Кол 4:16); некоторые из них предназначались для передачи в другие церкви (Кол 4:16; Гал 1:1), и не все из написанных Павлом Посланий сохранились (1 Кор 5:9; 2 Кор 2:4; Кол 4:16). Ко времени их написания Павел даже не предполагал, что его послания будут объединены в одно собрание, а тем более что со временем они станут каноническими и авторитетными для церкви в целом (по вопросу истории и эволюции понятия *канон* см. Metzger, 1987, приложение I, с. 289–293). (См. Мецгер Б. *Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение*. — М., Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 1998. — С. 282–287. В дальнейшем ссылки на русский текст будут даваться по этому изданию. — *Прим. пер.*)

Однако критический анализ Посланий Павла ставит эту упрощенную картину под вопрос. За всю историю интерпретации НЗ в целом и Павла в частности предлагалось несколько альтернативных способов понимания личности Павла и его посланий. С одной стороны, существует проблема аутентичности. Все ли послания, приписываемые Павлу, действительно написаны им самим? Многие исследователи исходили из того, что некоторые послания относятся уже к эпохе после Павла и, вероятно, были написаны после смерти апостола его «учеником» или «школой» (ср. Патция и новейшие критические введения в НЗ, как, например,

В. Г. Кюммеля). Среди посланий, принадлежность которых Павлу оспаривается — Послания к Колоссянам, Ефессянам, Второе Послание к Фессалоникийцам и Пастырские послания. Если они действительно являются «девторопаулинистскими» (deutero-Pauline), то это в корне меняет способ реконструкции нами хронологии составления посланий Павла и их объединения в одно целостное собрание.

Другим вопросом, поднятым исследователями, является редакционная и издательская обработка, которой подвергались послания Павла. Не представляют ли собой Послания к Коринфянам компиляцию из нескольких отдельных фрагментов посланий, отправленных Павлом в Коринф? Не является ли фраза в 1 Кор 1:2, «со всеми, призывающими во всяком месте имя Господа нашего Иисуса Христа» (русский перевод под ред. епископа Кассиана (Безобразова)). В оригинале цитируется перевод New International Version (NIV). — *Прим. пер.*) интерполяцией, призванной изменить характер послания от «частного» к «универсальному», с тем, чтобы сделать его применимым для более широкого круга верующих (ср. Dahl, 270)? Не было ли Послание к Римлянам аналогичным образом изменено в некоторых рукописях путем пропуска слов «в Риме» (Рим 1:7, 15), и не циркулировало ли оно первоначально в качестве более короткого послания (главы 1–15), а глава 16 была добавлена к нему уже позже из другого письма Павла (ср. Gamble, 1977)? Не было ли Послание к Ефессянам написано в качестве «циркулярного письма» для церквей в Малой Азии, прежде чем оно обрело свое постоянное местопребывание в Эфесе? Как общий характер послания, так и текстологические проблемы, связанные с его местом назначения (в ряде важнейших текстуальных свидетельств слова *en Ephesō* в Еф 1:1 опущены) наводят на мысль о такой возможности.

2. От Павла до Климента Римского (ок. 60–100).

Климент, один из первых епископов церкви в Риме, похоже, был знаком с несколькими Посланиями Павла. Р. М. Грант полагает, что Климент знал 1-е Послание к Коринфянам, Послания к Римлянам, Галатам, Филиппийцам, Ефессянам и «возможно, приводит в одном месте аллюзию на Послание к Евреям» (Grant, 81–83). Р. П. Мартин, с другой стороны, считает, что «в лучшем случае» Климент был знаком только с четырьмя посланиями Павла (Martin, 277). В любом случае, нам следует иметь в виду, что Климент мог знать большее число посланий, чем он использовал в своей корреспонденции.

Значение Климента заключается, однако, не столько в числе посланий, которые он использовал, сколько в том факте, что его послание, начинающееся словами: «Церковь Божия, находящаяся в Риме, Церкви Божией, находящейся в Коринфе» (1 Клим) отражает знакомство автора не только с Посланием Павла к Римлянам (чего мы вправе от него ожидать), но также и с Первым Посланием к Коринфянам. Это означает, что 1 Кор каким-то образом стало доступным для Климента, либо

благодаря его возможному визиту в Коринф, либо потому, что 1 Кор, наряду с другими посланиями Павла, тем или иным способом попало в Рим. Возникает вопрос — не предполагает ли знакомство Климента с этими двумя посланиями существование некоей ограниченной подборки посланий Павла?

Судьба Посланий Павла в период между Павлом и Климентом окутана тайной. Нет никаких явных свидетельств широкого знакомства верующих с Посланиями Павла до конца I в. н.э. Книга Деяний Апостолов (датируемая в промежутке от 60 до 85 гг.) вообще о них не упоминает, несмотря на то, что жизни апостола Павла в ней уделено особое внимание. Если Послания Павла высоко ценились уже в то время (ср. 2 Пет 3:2, 15–16), кажется действительно странным, что нет никаких дальнейших свидетельств их использования, обращения и собирания (ср. Mitton). Однако, учитывая тот факт, что, в конечном счете, послания Павла были введены в оборот, собраны и канонизированы, очевидно, что какие-то из данных процессов происходили уже на этой ранней стадии.

2.1. Теория постепенного собирания. Правомерно предположить, что Послания Павла, как частные письма, написанные по особым случаям с пастырскими целями, должны были высоко цениться и бережно сохраняться в первую очередь теми церквями, которым они были адресованы. Исключение могли составлять Послание, написанное «со многими слезами» в Коринф (2 Кор 2:4), а также ныне утраченное Послание к Лаодикийцам (Кол 4:6) и другие, которые, возможно, были написаны апостолом, но о которых у нас не сохранилось более никаких сведений.

На каком-то этапе было признано, что частные послания Павла имеют более широкое или универсальное значение — возможно, потому, что отдельные церкви очень скоро начали осознавать их апостольскую и пастырскую ценность (Harnack) или же вследствие некоего процесса кумуляции (Gamble, 1985, 36). Представляется более вероятным, что каждое письмо Павла, неоднократно читавшееся и преречитывавшееся в церкви, постепенно доходило и до других общин благодаря своей практической важности. Они могли доставляться и передаваться из рук в руки известными лидерами церкви, подобно тому, как сам Павел поручал доставлять свои послания доверенным посланцам, таким, как Тимофей и другие (ср. 1 Фес 5:27).

Обращение посланий и их первые ограниченные подборки, вероятно, берут свое начало в таких регионах, как Малая Азия (Колоссы, Эфес, Исераполис, Лаодикея), Македония (Фессалоники, Филиппы) и Ахайя (Коринф). Затем, в какой-то момент времени, эти региональные собрания стали частью Павлова корпуса (ср. L. Mowry, а также Zuntz, 278–79). К сожалению, нет никаких свидетельств того, что подобные собрания действительно существовали.

Трудно представить себе это раннее обращение и собирание Посланий Павла без руководства со стороны влиятельного лица или ряда лиц. Издатель-

ская и редакторская деятельность в Коринфской корреспонденции, а возможно также и в Посланиях к Филиппийцам и Римлянам, подтверждает, что эти послания подверглись обработке. Хотя некоторые исследователи предполагают, что Павел осознавал непреходящую ценность своей корреспонденции и, вероятно, инициировал этот процесс сам, большинство называют в качестве возможных кандидатов Луку, Тимофея или Онисима. С другой стороны, Б. Мецгер отмечает, что уже в первой половине XIX в. И. Эйхгорн «первым приписал Маркиону инициативу собрать писания Нового Завета» (Metzger, 1987, 18; В. Бауэр также рассматривал Маркиона как «первого систематизатора и собирателя наследия Павла»). Однако представляется более вероятным, что Маркион заимствовал уже существовавший ранее список, а затем подверг его редактированию в соответствии со своей собственной богословской программой.

Процесс собирания и редактирования Посланий Павла мог быть осуществлен так называемой «школой» Павла. Имеется в виду процесс, в ходе которого группа его учеников или сотрудников объединилась с целью изучения богословия своего учителя и передачи полученной от него традиции последующим поколениям. Предполагалось, что те послания, которые ряд исследователей относят к «девторопаулинистским», представляли собой попытку данной школы или отдельных лиц внутри Павлова круга и действовавших от его имени, интерпретировать, реинтерпретировать и применять его богословие к нуждам последующих поколений, обращаясь при этом к апостольской власти Павла (Patzia, Shenke). Согласно этой точке зрения, использование имени и авторитета Павла приобрело особое значение по мере того, как церковь сталкивалась с различными формами лжеучений и нуждалась в «верном слове», согласном со «здравым учением». Некоторые лица в рамках данной школы, как, например, Лука, Тихик, Онисим и т.п. могли в действительности быть авторами ряда посланий. Так, Послание к Ефесянам часто приписывается Луке (Martin) или Онисиму (Goodspeed, Knox). Гипотезы относительно авторства и/или окончательной редакции Пастырских посланий варьируются от последователей Павла, таких, как Лука (Martin) до Поликарпа (von Campenhausen). Многие исследователи довольствуются тем, что просто называют автора «Пастырем» — подчеркивая, однако, что этот человек, кто бы он ни был, твердо придерживался позиций, заветанных Павлом (ср. Collins); доводы в пользу принадлежности пастырских посланий Павлу см. Guthrie, 607-49; 1011-28.

Те, кто исходит из «второпавловой» гипотезы, обычно называют в качестве места этой редакторской деятельности Эфес (Goodspeed, Knox, Mitton, П. Н. Харрисон). Гарнак, Цан и Шмитхальс склоняются в сторону Коринфа. Так, например, Шмитхальс полагает, что публикация первого корпуса из семи Посланий Павла имела место в Коринфе «уже в 80-х гг. I в.» (Shmithals, 88, 262). Цунц (14), Грант (121–124) и Брюс (130) считают более вероятным местом Александрию.

Брюс, следуя за рассуждениями Цунца, утверждает, что корпус несет на себе признаки зависимости от «традиций александрийской учености» (Bruce, 129-130).

Все сказанное выше, разумеется, является не более чем предположением. Мы не всегда можем утверждать с уверенностью, насколько широким признанием пользовался Павел, и в какой мере его богословие использовалось ранней церковью. И хотя ссылка на «все послания» Павла во 2 Петр 3:16 (русский перевод под ред. епископа Кассиана (Безобразова)). (В оригинале цитируется перевод NIV. — *Прим. пер.*) и многочисленные аллюзии на них у ранних отцов церкви — равно как и феномен «девторопаулинистских» посланий — свидетельствуют о растущем признании, которым пользовался Павел, факт остается фактом: у нас нет никаких свидетельств существования собрания писем Павла до конца I в.н.э. (даже если датировать 2 Петр рубежом I и II вв., слово «все» может означать просто «все, известные на данный момент времени»).

2.2. Теория Э. Дж. Гудспида. Часть предложенной Гудспидом реконструкции процесса формирования Павлова корпуса включает то, что обычно называют «теорией отсутствия интереса» (Guthrie, 647). Вопреки предположению о постоянно растущем признании Павла, Гудспид полагал, что поскольку послания апостола носили частный характер, они не имели большой ценности ни для кого, кроме непосредственных адресатов, и потому просто хранились в церковных сундуках (Goodspeed, 21) до тех пор, пока их постепенно не предали забвению.

Говоря вкратце, теория Гудспида исходит из того, что в период между смертью Павла и концом I в. видимого интереса к нему почти не проявлялось, и только с публикацией книги Деяний Апостолов (ок. 85) он снова оживился. Любой, кому приходилось читать эту историю ранней церкви, должен был быть захвачен историей Павла и, без сомнения, задавал вопросы относительно литературной деятельности апостола. Гудспид, а следом за ним Нокс и Миттон, отождествляют Онисима (друга Павла в Послании к Филимону и, вероятно, того самого человека, который впоследствии стал епископом Эфеса) с тем, кто в конечном итоге собрал и опубликовал послания Павла в виде единого корпуса, причем Послание к Ефесянам было написано в качестве вводного обобщения ко всему корпусу (ср. Гудспид, Нокс, Миттон).

Эта теория оспаривается теми учеными, которые пришли к выводу, что послания Павла продолжали оказывать значительное влияние на жизнь и богословие ранней церкви после смерти апостола. Гатри, к примеру, полагает, что кто-то из личных сотрудников Павла, вроде Тимофея, мог нести ответственность за сбор и публикацию его посланий (ср. 2 Тим 4:13: «Когда пойдешь, принеси плащ, который я оставил в Троаде у Карпа, и книги, особенно писанные на коже»). А ссылка на «все послания» Павла (2 Пет 3:16) должна служить доказательством того, что по крайней мере некоторые из этих писем были известны Петру до 68 г. (Guthrie, 832).

Независимо от того, следует ли рассматривать теорию Гудспида как «романтическое приукрашивание» (Bruse) или «реконструкцию, основанную на воображении» (Martin), нельзя не согласиться с Цунцем, который хвалит Гудспида за «живость воображения и убедительность изложения» (Zuntz, 276).

2.3. Выводы. Из предшествовавшей дискуссии можно вывести следующие заключения:

2.3.1. Имеются достаточные основания утверждать, что к концу I в. некоторые из Посланий Павла находились в обращении и собирались в различных церквях.

2.3.2. Обращение/собрание Посланий Павла указывает на то, что их высоко ценили, признавая их универсальное (а не только местное) значение;

2.3.3. Мы не знаем, как и когда копии Посланий Павла попали к редактору (или редакторам) — были ли они получены во время путешествий или же пересылались в одно определенное место через обычный процесс обмена и обращения.

2.3.4. Для тех, кто придерживается гипотезы о «девторопаулинистских» посланиях, сбор и последующая публикация этих посланий являются плодом намеренных попыток одного человека или группы людей, принадлежавших к школе Павла, использовать его апостольскую власть с целью передачи богословия Павла последующим поколениям.

3. От Климента до Иустина (ок. 96–165 гг.)

Анализ событий и литературы данного периода проливают дополнительный свет на предмет нашей дискуссии. Ссылки и аллюзии на большинство Посланий Павла можно найти у таких авторов, как Игнатий, епископ Антиохийский (начало II в.) и Поликарп, епископ Смирны (ум. ок. 156). Исключение у Игнатия составляют Второе Послание к Фессалоникийцам, Послание к Филимону и Пастырские Послания, тогда как у Поликарпа отсутствуют ссылки на Первое Послание к Фессалоникийцам, а также Послания к Колоссянам, Титу и Филимону.

Писания Варнавы (кон. I — нач. II вв.), Папий (нач. II в.) и Иустина (сер. II в.) не содержат никаких следов посланий Павла (более подробная информация см. Грант, 62 — 107). Такие пропуски кажутся странными, однако следует соблюдать осторожность, используя аргументы «по умолчанию». Папий мог опустить цитаты из Павла потому, что ценил устную традицию («живой голос и непреходящее») выше, чем письменные источники, а Иустин, известный апологет, не обязательно обращался в своих писаниях к христианам.

Тот факт, что многие церковные лидеры, от Климента до Иустина, обладали большинством Посланий Павла, знаменует собой дальнейший этап на пути складывания Павлова корпуса. Поликарп, в дополнение к собственному собранию, осведомлен о существовании аналогичного собрания в церкви в Филиппах («[Павла, который...] после, удалившись от вас, писал вам письма. Вникая в них, вы можете получить назидание в данной вам вере», Поликарп. *Фил.* 3.2).

Из приведенных выше наблюдений становится ясно, что Послания Павла приобрели широкую известность среди церквей и стали использоваться чаще. Однако у нас гораздо меньше уверенности в том, что касается статуса одного отдельно взятого собрания (или корпуса).

Многие исследователи убеждены в том, что собрание посланий Павла — а также их обращение именно в качестве *собрания* — началось уже на заре II в. (Bruse, 130; Zahn, согласно Metzger, 1987, 23; Beare, 520 — 32). Г. Цунц, хотя и выражает сомнения в том, что Климент мог иметь доступ к некоему корпусу Павловых писем в Риме, полагает, что он «вполне вероятно, мог находиться в обращении, скажем, в Малой Азии или Египте, но едва ли в течение продолжительного периода времени. Поэтому 100 г. н.э. (с незначительной поправкой в ту или другую сторону) является наиболее вероятной датой собрания и публикации *Corpus Paulinum* — т.е. спустя 40 или 50 лет после того, как эти послания были написаны» (14).

4. Маркион (середина II в.)

Этот лидер церкви ранее в Риме был изгнан из нее около 144 г. н.э. за отвержение им ВЗ, который, по его мнению, давал искаженное представление о Боге и Законе. Тем не менее, личность Маркиона имеет исключительно важное значение для понимания процесса собрания и канонизации Посланий Павла благодаря корпусу из десяти Посланий, которые можно обнаружить в его труде *Apostolikon* (у Маркиона они расположены в следующем порядке: Гал, 1 Кор, 2 Кор, Рим, 1 Фес, 2 Фес, Еф [которое он называл «Посланием к Лаодикийцам»], Кол, Флп и Флм).

Различные исследователи заметно расходятся в оценке значения списка Маркиона, поскольку мы не можем утверждать с уверенностью, каковы были его намерения. Едва ли он хотел составить некий «закрытый канон» писания в том смысле, в каком этот термин понимался церковью в более позднюю эпоху. Гарнак и фон Кампенхаузен считают его первым составителем списка; другие же считают, что он заимствовал его из более раннего собрания (или собраний). Самое большее, что мы можем сказать — это то, что список Маркиона является результатом намеренного отбора Посланий Павла, которые, как он считал, свидетельствовали в пользу его отказа от ВЗ. Это, в свою очередь, могло побудить церковь позднее расширить свое собственное собрание, включив в него и другие признанные письма Павла.

5. P¹⁶

Этот ранний манускрипт, известный как Кодекс Честер-Битти (ок. 200 г. н.э.) признан древнейшей из сохранившихся копий Посланий Павла. Несмотря на то, что до нас дошли только 86 из первоначальных 104 страниц кодекса, он остается важным свидетельством статуса Павлова корпуса к началу III в. Он включает Послание к Римлянам (начинающееся с Рим 5:17), Послание к Евреям, Первое и Второе Послания к Коринфянам, Послания к Ефессянам, Галатам, Филиппийцам, Колос-

сянам, а также Первое Послание к Фессалоникийцам. Б. Мецгер полагает, что «семь потерянных листов в конце, вероятно, содержали Второе Послание к Фессалоникийцам, однако их было бы недостаточно для Пастырских Посланий» (Metzger, 1981, 64). Включение Послания к Евреям, а также его частые совпадения с александрийской группой текстуальных свидетельств указывает на то, что этот список является плодом деятельности Восточной церкви, вероятно, в Александрии (Bruce, 130-31; Zuntz, 14).

Без сомнения, P⁶ является наиболее важным звеном при реконструкции нами процесса формирования Павлова корпуса. Вполне возможно, он отражает наиболее раннее собрание Посланий Павла, от которого произошли все последующие собрания (хотя и не обязательно тождествен ему). Однако нам неизвестно, до какой степени он отражал мнение всей Восточной церкви.

Как Брюс (130), так и Мецгер (1987, 259) с уверенностью заявляют, что с начала II в. Послания Павла находились в обращении только в качестве собрания. Это означает, что за возможным исключением Климента Римского, все последующие их собиратели, включая Маркиона, работали, исходя из ранее существовавшего *Corpus Paulinum* (см. более подробную дискуссию относительно прообраза Павлова корпуса и P⁶ у Цунца, в особ. 14 — 23). Х. Гэмбл отвергает саму идею единого первичного корпуса как не имеющую под собой достаточных оснований (ср. Gamble, 1975, 415; 1989, 208). Аланд с еще большей силой выражает свой скептицизм:

«...мнение о том, что существовал общий «Древний корпус» из семи Посланий Павла, сформированный к концу I века, из которого выросли последующие свидетельства — «фаптазия, принимающая желаемое за действительное»... к 90 г. в разных регионах существовало несколько «древних корпусов» Посланий Павла. Эти собрания могли включать все или некоторые из следующих посланий: 1-е и 2-е к Коринфянам, Послание к Евреям, к Римлянам, к Галатам, к Ефессянам и к Филиппийцам. Затем к нескольким сборникам добавились другие традиционные Послания Павла, и в конце концов возникло более или менее стабильное собрание.» (Цит. по: Metzger, 1987, 260-261 (в рус. пер. — с. 255. — Прим. пер.); ср. также Gamble, 1975, 415; 1989, 208).

6. Фрагмент Муратори

Данный фрагмент, лагинский перевод, сохранившийся в рукописи VII или VIII в., был опубликован в 1740 г. и получил название по имени своего итальянского первооткрывателя Л. А. Муратори (текст и перевод фрагмента см. Metzger, 1987, 305-7) (в рус. пер. — сс. 300-303. — Прим. пер.). Его значение для реконструкции процесса собирания и канонизации Посланий Павла во многом зависит от его датировки. В историческом отношении, фрагмент рассматривался как плод деятельности Западной церкви (Римской?), появившийся

ближе к концу II в. В число посланий НЗ (22 из ныне существующих канонических книг) включены Послания Павла к Коринфянам, Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам, Галатам, Фессалоникийцам, Римлянам, Филимону, Титу и «два к Тимофею». В этом случае фрагмент должен быть важным свидетельством существования одного из ранних собраний посланий Павла. Гэмбл, однако, характеризует его как «ставящий в тупик перечень посланий, который, по-видимому, никогда не будет понят до конца» (Gamble, 1975, 407).

Энтузиазм ученых относительно ценности фрагмента поставлен под сомнение недавними исследованиями. Так, детальный анализ, проведенный А. К. Сандбергом, заставил его выдвинуть гипотезу о том, что данный документ относится к IV в. и предполагает скорее восточное окружение (ср. аналогичные позиции von Campenhausen и McDonald). Среди возражений Сандберга против ранней датировки фрагмента — его отношение к *Пастырю Ефемы*, а также тот факт, что аналогичные списки не известны вплоть до времен Евсевия, жившего в IV в. н.э.

Не всех, однако, критика Сандберга смогла убедить. Как Брюс (158, сн. 2), так и Мецгер (1987, 191, в рус. пер. — с. 190-191. — Прим. пер.) уверены в том, что Э. Фергюсон достаточно убедительно опроверг возражения Сандберга против ранней датировки фрагмента. Таким образом, по крайней мере, в некоторых кругах, фрагмент Муратори рассматривается как авторитетный список книг НЗ, принятый церковью в Риме к концу II в.

7. Некоторые из поздних отцов Церкви (ок. 150-254)

Среди значительных деятелей этого периода такие имена, как Татиан (ок. 110-180), Ириней (ум. ок. 202), Климент Александрийский (ок. 160-215), Тертуллиан (ок. 160-220) и Ориген (ок. 185-254). Общий консенсус среди исследователей сводится к тому, что эти отцы Церкви признавали и принимали 13 или 14 (если считать Послание к Евреям) посланий Павла. Татиан, по-видимому, отвергал Первое и Второе Послания к Тимофею, и как Ириней, так и Климент ни разу не упоминают Послание к Филимону. Ориген часто использует фразу «Павел сказал» или «Павел говорит». Таким образом, можно с уверенностью заключить, что к середине III в. наблюдается широкое единство мнений по вопросу о содержании Павлова корпуса. Однако свидетельств окончательного закрепления такого положения приходится ждать до следующего столетия.

8. Выводы

Следующие факты представляются надежно установленными:

8.1. После I в. письма Павла находились в обращении уже в качестве собрания, а не как отдельные письма (за возможными редкими исключениями). Несмотря на то, что P⁶ представляет собой самое раннее из дошедших до нас свидетельств существования такого

собрания, этот документ может оказаться лишь одним из нескольких независимых друг от друга собраний. Другие подборки могли включать в себя 10, 13 и 14 посланий Павла соответственно. Некоторые из поздних собраний включали также *Третье Послание к Коринфянам* и *Послание к Лаодикийцам*.

8.2. Ссылки/аллюзии на Послания Павла у отцов Церкви начиная с II в. и позднее свидетельствуют о возросшем стремлении прибегать к авторитету Павла при решении богословских вопросов. Поэтому к середине III в. состав *Corpus Paulinum* уже практически сложился, хотя еще и не был канонизирован. С точки зрения методологии было бы ошибкой исходить из того, что отцы Церкви считали необходимым упоминать в своих трудах все известные им послания, или что они намеревались создать некий авторитетный «канон» Писания.

8.3. Значение фрагмента Муратори не следует преувеличивать в свете критических замечаний, выдвинутых Сандбергом и рядом других исследователей. Если он представляет собой аутентичный документ II в., то не может не удивлять отсутствие подобных списков вплоть до IV в. (McDonald, 139).

9. Канонизация

Сказанное выше является достаточным указанием на то, что постепенное собирание писем Павла явилось важным фактором для их последующей канонизации. Несмотря на то, что они были адресованы конкретным общинам, с течением времени они стали все больше цениться за их универсальное применение и апостольский авторитет. Можно с уверенностью заключить, что уже к началу III в. существовал некий корпус посланий Павла, состоявший из 13 посланий. Эти послания, наряду с Евангелиями и другими посланиями, которые теперь составляют НЗ, были объявлены «каноническими» собором в Карфагене, состоявшимся в 397 г. н.э.

Есть множество факторов, совместное действие которых привело к канонизации НЗ в целом и Посланий Павла в частности. Среди внешних факторов можно выделить проблему лежечений. То, с чем сталкивался при жизни Павел, и что нашло свое отражение в писаниях Павлова корпуса, приобрело еще большую остроту в послепостольскую эпоху в связи с распространением гностицизма и других ересей. Это постоянно вынуждало церковь обращаться к авторитетному и получившему широкое признание литературному ядру для определения своих богословских взглядов (обратите внимание на повышенное внимание, которое уделяется в Пастырских Посланиях необходимости хранить «веру» и «здоровое учение», оберегать «истину» и «добрую совесть» и т.п.). Шмитхальс предположил, что появление и издание самого раннего собрания посланий Павла было обусловлено попыткой создать некий общепризнанный корпус этих посланий, который мог бы служить авторитетным оружием в борьбе против гностицизма (критика Shmithals by Gamble, 1975).

Маркион сыграл значительную роль в развитии Павлова канона, когда в середине II в. опубликовал свой список из 10 писем Павла. Вопрос о том, сам ли

он создал свой список, пытаясь, так сказать, быть большим паулинистом, чем сам Павел, или же использовал какое-то более раннее собрание, остается второстепенным по сравнению с тем светом, который этот список проливает на статус Павла и его посланий. Возможно, именно он побудил церковь не только прояснить свою позицию по отношению к содержанию Павлова корпуса, но и расширить этот корпус, поскольку последующие списки включают несколько дополнительных посланий. Однако нам слишком мало известно о впечатлении, произведенном канонем Маркиона, чтобы предположить, будто он заставил церковь сформулировать свой канон в противовес его собственному. С другой стороны, монотанизм (ок. 140–180 гг.) с его претензиями на новые откровения, пророчества и вдохновение, поставил церковь перед необходимостью установить дополнительные нормы авторитетности.

Внутренние критерии, определившие состав канона, включали такие понятия, как апостольское происхождение, ортодоксальность (соответствие «правилу веры») и кафоличность (признание и широкое употребление в церкви). Поскольку Павел рассматривался церковью в целом как правомочный и боговдохновенный апостол, его послания рассматривались как часть апостольского предания и, следовательно, являлись авторитетными для верующих. Это уважение к Павлу делает более весомым аргумент о существовании так называемой «двупаулинистской» школы, которая могла прибегать к его авторитету, обращаясь к насущным богословским потребностям последующих поколений (Послание к Ефесеям и Пастырские Послания).

Тем не менее, помимо концепции боговдохновенности и апостольского происхождения, во II и III вв. действовали и другие факторы. Некоторые апокрифические Евангелия, Послания, Деяния и т.д., претендовали на апостольское происхождение (напр., от Петра, Фомы, Филиппа), однако были отвергнуты. Даже приписываемое Павлу *Послание к Лаодикийцам* было сочтено поддельным и потому не включено в число канонических Посланий Павла. Древность того или иного документа (т.е. то обстоятельство, что он был составлен в апостольскую эпоху), а также ортодоксальность его содержания и использование в церкви также способствовали формированию канона. Так, например, фрагмент Муратори отвергает *Пастыря Ермы* на том основании, что это произведение было написано «очень недавно» и потому не может читаться «ни среди пророков, чье число полно, ни среди апостолов, так как написан после [их] времени» (раздел 6).

Невзирая на общий консенсус относительно канонического статуса Посланий Павла к концу II в., имело место несколько любопытных процессов, которые продолжали развиваться в IV в. и даже позднее. Мы уже отмечали выше, что Пастырские Послания не были включены в ранние собрания, такие, как собрание Маркиона или P¹⁰. Послание к Филимону также отсутствует в P¹⁰, хотя это Послание, наряду с 2 Фес., могло быть частью отсутствующих семи листов в конце.

Послание к Евреям имеет особенно любопытную и запутанную историю. В Александрии (Восточная церковь) оно пользовалось большим уважением, использовалось в церкви и считалось принадлежащим Павлу. Отсюда его включение в Р¹⁶ в качестве одного из посланий Павла. Рим (Западная церковь), с другой стороны, подвергал апостольское происхождение Послания к Евреям (его принадлежность Павлу) сомнению и не включал его в число посланий Павла — этим может объясняться его отсутствие во фрагменте Муратори, созданном Западной церковью. Согласно Брюсу, только в IV в., и только благодаря влиянию и упорству Афанасия, Рим согласился причислить Послание к Евреям к Павлову корпусу (Bruce, 220).

Порядок следования писем Павла в большинстве списков меняется. Многие объединяют в одну группу Послания, адресованные церквям, за которыми следуют Послания, написанные к частным лицам. Иногда послания к одной и той же общине (Коринф, Фессалоники) появляются в качестве единой ссылки. В других случаях послания расположены по принципу убывания их длины.

Наконец, нам следует отметить, что существует значительное число различий в рамках канона НЗ даже после Третьего Собора в Карфагене (397 г. н.э.). Послания вроде Третьего Послания к Коринфянам и Послания к Лаодикийцам продолжали использоваться рядом церквей. Так, Синайский кодекс (Codex Sinaiticus, IV в.) включает в свой список Послание Варнавы и Пастыря Ермы; в Александрийский кодекс (Codex Alexandrinus, V в.) входят 1 Клим и 2 Клим 1:1 – 12:5; а Клермонтский кодекс (Codex Claromontanus, VI в.) упоминает Послание Варнавы, Пастыря Ермы, Деяния Павла и Апокалипсис Петра. Поэтому нам следует прислушаться к разумному замечанию Менцера, который утверждает: «Мы бы ошиблись, представив, что вопрос о каноне был окончательно решен во всех христианских сообществах к началу V века» (Metzger, 1987, 239; В русском издании — с. 235. — Прим. пер.).

См. также Апокрифы и псевдоэпиграфы; Пастырские Послания; Павел и его интерпретаторы; Павел в Деяниях и Посланиях.

Библиография. А. Е. Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence* (Chicago: University of Chicago, 1941); F. Beare, «Canon of the New Testament», *IDB* 1.520-32; F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove: InterVarsity, 1988); H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress, 1972); R. F. Collins, *Letters That Paul Did Not Write* (Wilmington: Michael Glazier, 1988); N. A. Dahl, «The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church», in *Neotestamentica et Patristica: Eine Freundesgabe Herrn Prof. Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag* (NovTSup 6; Leiden: Brill, 1962) 261-71; E. Ferguson, «Canon Muratori: Date and Provenance», *Studia Patristica* 18 (New York: Pergamon, 1982) 677-83; H. Y. Gamble, *The New Testament Canon* (Philadelphia: Fortress, 1985); idem, «The Redaction of the Pauline Letters and the

Formation of the Pauline Corpus», *JBL* 94 (1975) 403-18; idem, «The Canon of the New Testament», in *The New Testament and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp and G. W. MacRae (Atlanta: Scholars, 1989) 201-243; idem, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); E. J. Goodspeed, *The Formation of the New Testament* (Chicago: University of Chicago, 1926); R. M. Grant, *The Formation of the New Testament* (London: Hutchinson University Library, 1965); D. Guthrie, *New Testament Introduction* (rev. ed.; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990); J. Knox, *Philemon Among the Letters of Paul* (Nashville: Abingdon, 1959); R. P. Martin, *New Testament Foundations 2* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); L. M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Nashville: Abingdon, 1988); D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986); B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible* (Oxford: University Press, 1981); idem, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: University Press, 1987); C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters* (London: Epworth, 1955); L. Mowry, «The Early Circulation of Paul's Letters», *JBL* 63 (1944) 73-86; A. G. Patzia, «The DeuteroPauline Hypothesis: An Attempt at Clarification», *EuQ* 52 (1980) 27-42; E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2/42; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991); H.-M. Schenke, «Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbs durch die Paulusschule», *NTS* 21 (1975) 505-18; W. Schmithals, *Paul and the Gnostics* (Nashville: Abingdon, 1972); A. C. Sundberg, «Canon Muratori: A Fourth Century List», *HTR* 66 (1973) 1-41; D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989); G. Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (Oxford: University Press, 1963).

A. G. Patzia

КОЛОССЯНАМ, ПОСЛАНИЕ К

К Колоссянам, одно из самых коротких писем Павла, было адресовано молодой церкви города Колоссы, расположенного в долине реки Ликус в провинции Асия. Эта христианская община не была основана Павлом, а возникла в период его эфесского служения (52–55 гг. н.э.) благодаря деятельности Епафраса, одного из сотрудников апостола. Хотя Кол не является богословским трактатом, в нем много говорится о значении Евангелия; личности и миссии Владыки Иисуса Христа как господина творения и виновника примирения (Кол 1:15-20); о народе Божьем; эсхатологии; свободе от закonnичества; о христианской жизни.

1. Колоссы и его жители.
2. Церковь в Колоссах.
3. Обстоятельства написания послания.
4. Угроза для истинной веры и колосская ересь.
5. Разбор Павлом колосской философии.
6. Некоторые дискуссионные вопросы.

1. Колоссы и его жители

1.1. Город. Древний город Колоссы был расположен во Фригии, в 100 милях (английская, сухопутная миля = 1609 м — *Прим. ред.*) к востоку от Эфеса, на южном берегу реки Ликус (в современной Турции). Находился он в плодородной долине, где росли дающие богатый урожай фиговые и оливковые деревья. Город Колоссы располагался на главной дороге, ведущей из Эфеса и Сардиса к Евфрату. В VI-V вв. до н.э. его описывали как густонаселенный и богатый город, коммерческая значимость которого была достигнута благодаря производству шерсти. Позднее значение города уменьшилось до такой степени, что во времена Римской Империи он превратился в маленький городок (Страбон *География* 12.8.13, хотя такой смысл текста оспаривается), а Лаодикия и Иераполис, которые также располагались в долине Ликуса, обогнали его в развитии. К тому времени, когда Павел писал колоссянам, живущим в Колоссах, торговое и общественное значение города уже пришло в упадок, хотя монеты и надписи свидетельствуют об активной жизни города во II-III вв. н.э.

1.2. Население. Лаодикия, Иераполис и Колоссы входили в состав проконсульской провинции Асия. Население Колосс состояло преимущественно из фригийцев и греческих колонистов, но в начале II в. до н.э. по указу Антиоха III (Флавий *Древн.* 12.3.4) в Лидии и Фригии поселились две тысячи еврейских семей из Вавилона и Месопотамии. Судя по надгробным надписям, к I веку до н.э. евреи стали неотъемлемой и активной частью культурной жизни провинции Асия. Таким образом, ко времени Павла Колоссы были, по-видимому, космополитическим городом, в котором смешались различные культурные и религиозные элементы.

2. Церковь в Колоссах

Верующие в Колоссах, к которым обращается автор как к верным братьям и сестрам, пребывающим в единстве со Христом (Кол 1:2), приняли веру не от самого Павла. Христианская община возникла в период энергичной проповеднической деятельности, связанной со служением Павла в Эфесе (52-55 гг. н.э.), что отмечено в Деян 19. Но во время миссионерской деятельности в Малой Азии апостол не доходил до Колосс, расположенных в долине вверх по течению Ликуса (Кол 2:1). Его ежедневные проповеднические «беседы», проводимые в училище Тиранна в Эфесе, были столь действенными, что Лука смог заявить: «Все жители Асии слышали проповедь о Владыке Иисусе, как иудеи, так и эллины» (Деян 19:10). Павел возглавлял эту деятельность, а помогали ему еще несколько сотрудников, благодаря которым в провинции Асия был основан ряд церквей. Среди них были и общины в Колоссах, Лаодикии и Иераполисе, которые, как мы полагаем, возникли в результате евангельской деятельности Епафраса (Кол 1:7; 4:12, 13). Епафрас, житель Колосс (Кол 4:12), который мог стать христианином во время посещения Эфеса, был «верным служителем Христовым» и, как

представитель Павла (Кол 1:7), наставлял колоссян в истине, содержащейся в Доброй вести.

Множество намеков на нехристианское прошлое читателей дает основание предположить, что большинство из них были обращенными в веру язычниками. Некогда они, совершенно отчужденные от Бога, прозябали в идолопоклонстве и рабском служении греху, враги Богу по духу и безбожники по своим делам (Кол 1:21; ср. Кол 1:12,27). Они были духовно мертвы из-за своих грехов, а фраза «необрезание...[их] плоти» указывает, что они в прошлом они — язычники и безбожники (Кол 2:13).

Но Бог коренным образом изменил их жизнь; Он примирил их с Собой посредством одного чрезвычайного события, а именно — через смерть Христа на кресте (Кол 1:22). Он избавил их от власти тьмы и ввел в Царство Своего возлюбленного Сына (Кол 1:13). Теперь они имеют искупление и прощение грехов (Кол 1:14; 2:13; 3:13).

Община приняла Христа Иисуса Владыку, когда Епафрас проповедовал им Добрую весть; вместе с этим они были наставлены и побуждены им жить как те, кто соединился со Христом в Его смерти и воскресении. Так как Иисус Христос — это более чем достаточная защита от пустых человеческих традиций, они должны прибегать к ней, дабы их образ жизни и мышления всегда соотносился с учением Христа (Кол 2:6-8).

Таким образом, вырисовывается картина христианской общины, послушно внимающей апостольской Вести, за что апостол может воздать Богу искреннюю благодарность (Кол 1:4-6). Он знает об их любви «благодаря Духу» (Кол 1:8) и радуется, узнав об их правильной христианской жизни и твердости веры во Христа (Кол 2:5).

3. Обстоятельства написания послания

Епафрас профинансировал Павлу поездку в Рим (см. ниже, 6:2) и известил его об успехах благовествования в долине Ликуса. Тогда как в целом эти сведения породили радость у Павла (Кол 1:8; 2:5), тревогу вызывало привлекательное, но ложное учение, недавно внесенное в общину; если не пресечь его распространения, оно внесет искажения в правильное понимание Доброй вести и приведет колоссян к духовному рабству. Письмо Павла было написано в ответ на возникновение этой проблемы, не терпящей отлагательств для своего решения. Возможно, Епафрас не смог разоблачить кажущиеся правдоподобными аргументы и притворное смирение распространителей этого учения, поэтому понадобилась более глубокая мудрость апостола.

4. Угроза для истинной веры и колосская ересь

4.1. Существовала ли колосская ересь? В письме нигде нет формального описания ереси; ее основные черты можно выявить, только соединяя и интерпретируя очевидные контраргументы автора. Некоторые современные ученые, исходя из этих контраргументов, вообще ставят под сомнение существование колоссской ереси. Они предпочитают говорить скорее о

тенденциях, нежели о четко очерченной системе с определенными взглядами, и предполагают, что люди, только что обращенные в веру, испытывали внешнее давление, направленное на приспособление к верованиям и обычаям их соседей — иудеев и язычников (Hooker). Эта точка зрения должным образом подчеркивает точное высказывание Павла о жизни и твердости общины (Кол 1:3-8; 2:5) и предостерегает против опасности возникновения порочного круга при выдвижении аргументов в ходе воссоздания ситуации, при которой составлялись письма Павла. Однако, если исходить из Кол 2:8-23 с упоминанием понятия «полнота», особых аскетических предписаний (Кол 2:21), правил, касающихся еды и религиозных праздников, с необычными фразами, которые, по-видимому, являются характерными для оппонентов Павла, и сильным акцентом на то, чего уже достиг Христос через свою смерть и воскресение, то было бы уместно говорить о ереси, которая уже начала проникать в общину.

4.2. Некоторые отличительные признаки ереси. Это учение было сформулировано в виде некоторой философской системы (Кол 2:8), в основании которой лежало «предание» (*paradosis* указывает на ее древность, значимость и богооткровенный характер) и которая претендовала на истинное знание (Кол 2:18-23). По-видимому, нападая на своих оппонентов, Павел цитирует их ключевые слова (Кол 2:9): «обольщение самовольным смиренномудрием и служением ангелов»; «доверие своим видениям» (Кол 2:18); «не прикасайся, не вкушай, даже не дотрагивайся!» (Кол 2:21) и «самовольное служение», «смиренномудрие» и «изнурение тела» (Кол 2:23). Более того, соблюдение запретов этой «философии» было отнесено к покорному подчинению «стихиям мира» (Кол 2:20).

4.3. Толкование этих отличительных признаков. Ученые не пришли к полному согласию в вопросе о природе этого учения. По-видимому, эта ересь носит иудейский характер, судя по ссылкам на правила, касающиеся еды, субботы и других предписаний иудейского календаря. Обрезание упоминается (Кол 12:11), но не представляется как одно из требований Закона (Райт приводит доводы в пользу исключительно иудейского происхождения ереси).

Но какой это был тип иудаизма? Очевидно, что это было не самый простой его тип, против которого нужно было предостеречь галатские церкви: в этом иудаизме просматривались признаки аскетизма и мистицизма, причем ангелы и начала играли важную роль при создании Закона и передаче его людям. Считалось, что они выступают посредниками между Богом и человечеством, поэтому для приобретения их расположения необходимо строгое соблюдение правил и ритуалов Закона.

По вопросу о сущности колосской философии выдвигалось немало интересных предположений — от языческого мистического культа (Dibelius) и синкретического иудаизма гностического толка и элементов язычества (Bornkamn), — «служение ангелов»

(Кол 2:18) рассматривалось как языческий элемент ложного учения; однако его следует понимать, как «ангельское служение» [Bory] — есеевского иудаизма гностического типа (Lightfoot) и иудейского синкретизма (Lyopnet).

Однако многие современные ученые считают, что ложное учение, вышедшее за рамки простой проповеди Елафраса, следует рассматривать на фоне аскетических и мистических форм иудейской набожности, сходных, к примеру, с тем, что практиковалось в Кумране. Это учение предназначалось для духовных избранных, которые побуждались постигать мудрость и знания с тем, чтобы приобрести истинную «полноту», «самоуничижение» (самовольное смиренномудрие) (Кол 2:18-23) — это термин, использовавшийся оппонентами Павла для указания на аскетические нормы, помогающие постигнуть божественные тайны и пережить мистический опыт. Таким образом, благодаря их теперешнему опыту, «возросшие» имели возможность получить доступ на небеса и приобщиться к «ангельскому служению Богу» (Кол 2:18).

5. Разбор Павлом колосской философии

Несмотря на пафос, которым проникнуто Кол 1 при представлении Павла, вплоть до Кол 2:4 («Это говорю я для того, чтобы кто-нибудь не прельстил вас вкрадчивыми словами»), апостол не указывает определенно тех опасностей, которые грозили общине. Он осведомлен о методах лжеучителей и строго предупреждает колоссян о необходимости быть бдительными, чтобы кто-нибудь не захватил их как добычу (Кол 2:8, *sylagōgē*, «похищение людей, захват добычи» — это редкое и образное слово, свидетельствующее о том, насколько серьезно относился Павел к злым умыслам людей, стремящихся получить влияние в общине). Эти духовные обманщики пытались заманить колоссян своей «философией и ложным обольщением» (Кол 2:8). Несмотря на то, что они преподносят свое учение как «предание», Павел отвергает любое предположение о его божественном происхождении. Это была человеческая выдумка («по преданию человеческому», противная преданию, полученному от Христа, — преданию, имеющему истоки в проповеди Христа, которое также находит воплощение в Нем (Кол 2:6).

В величественном хвалебном фрагменте, прославляющем Христа как Владыку творения и примирения (Кол 1:15-20), Павел заявляет, что при участии Христа создано все, включая начала и власти, которые играли столь важную роль в колосской ереси. Все на земле создано им, посредством него как личности и для него как конечной цели всего творения (Кол 1:16).

Люди, которые соединились со Христом, пришли к полноте жизни благодаря тому, кто «есть глава всякого начальства и власти» (Кол 2:10). Им не нужно искать совершенства в ком-либо, кроме Него. Именно в Нем, с чьей смертью, погребением и воскресением они соединились (Кол 2:11-12), сосредоточены вся премудрость и знания, открытые всему Его народу, а не только избранным.

Иисус Христос — единственный посредник между Богом и человечеством. Колоссяне не должны быть введены в заблуждение лжеучителями, думая, что нужно покоряться ангельским властям, о которых сказано, что они осуществляют связь между Богом и человечеством. Теперь это в руках Христа, который своей смертью явился победителем начал и властей (Кол 2:13-15).

Апостольская критика защитников колосской философии с их ложными представлениями и заблуждениями носит сокрушительный характер (Кол 2:16-23). Из-за своей приверженности Закону лжеучителя оказались не в состоянии распознать дары Бога и Его замысел о них — что ими следует правильно пользоваться (Кол 2:22). Те вещи, на которые наложен запрет, являются тленными предметами материального мира, им суждено исчезнуть после использования. Сами запреты, носящие преходящий характер (Кол 2:17), — это просто человеческие измышления, не ведущие к совершенству, а лишь противостоящие проявлению Божьей воли (Кол 2:22). Подчинение правилам и предписаниям, подобным тем, что перечислены в Кол 2:21, означает возвращение в рабство стихиям мира, ниспроверженным Христом (Кол 2:20). Своей смертью Он освободил колоссян от рабской зависимости от начал и властей. Они не должны забывать об этом событии, коренным образом изменившем их жизнь. Несмотря на то, что запреты (Кол 2:21) имеют вид мудрости в сфере добровольного служения, смиренномудрия и изнурения тела, на самом деле их осуществление на практике вело к духовному и моральному банкротству. Столь активные усилия не были в состоянии обуздать плоть. Напротив, эти самовольные предписания в действительности потворствовали плоти (Кол 2:23).

В ответ на ложное учение Павел излагает учение о космическом измерении служения и личности Христа, причем более полно, чем в своих ранних письмах (см. Христология). Намеки появлялись уже в Рим 8:19-22 и 1 Кор 1:24, 1 Кор 2:6-10 и 1 Кор 8:6, но более подробное изложение представлено в Кол 1:15-20 и Кол 2:13-15. Апостольская критика, направленная против лжеучителей, которые похвалялись своим возвышенным духовным опытом, только что полученным божественным откровением и участием в божественной полноте, носит очень резкий характер: они надменны и подвергаются опасности быть отделенными от Христа (Кол 2:18-19).

При обсуждении ложного учения, бытовавшего в Колоссах, Павел концентрируется на осуществленной эсхатологии (см. ос. Кол 2:12; 3:1-4). В рамках богословской антиномии уже есть/еще нет, между двумя составляющими которой существует изрядная напряженность, ударение делается на первом элементе, что было вызвано обстоятельствами, описываемыми в письме. Колоссяне имеют надежду, уготованную им на небесах (Кол 1:5; ср. с 3:1-4). Они призваны участвовать в наследии святых, пребывая во свете (Кол 1:12), будучи уже избавленными от власти тьмы и введенными в Царство возлюбленного Сына Божия (Кол 1:13). Они не

только умерли со Христом, они совокресли с Ним (Кол 2:12; 3:1; ср. Кол 3:3). Несмотря на то, что «неполнота» спасения является отличительным признаком письма (особ. Кол 3:4), «совершившееся» должно утверждаться вновь и вновь с целью противодействия тем, кто уверен в обладании «полнотой» и уже пребывает в небесной сфере, но имеет о них ложное представление, веря, что их можно достичь исполнением Закона, особыми знаниями, мистическим опытом и т.п. Христос сделал все необходимое для спасения колоссян. Они умерли со Христом, совокресли с Ним и приобрели с Ним новую жизнь. Пусть теперь они ревностно ищут горнего (Кол 3:1-2), чтобы новый порядок бытия был сконцентрирован на прославленном Христе и, как следствие, позволил им проявить и реализовать истинную небесную устремленность (ср. Кол 3:5,8,12 и 3:18-4:1).

6. Некоторые дискуссионные вопросы

6.1. Авторство. Из послания видно, что его автором является апостол Павел, это отражается не только во вступительном приветствии (Кол 1:1), но и в основной части письма (Кол 1:23), а также в его заключении (Кол 4:18). Характер Павла в этом послании представлен таким, каким мы его знаем по другим письмам. В ранний период истории Церкви не возникало никаких сомнений по поводу аутентичности Кол, и это письмо было включено в канон Маркиона, а также в канон Муратори. Однако за последние 150 лет авторство Павла неоднократно ставилось под вопрос. Приводимые аргументы касались языка и стиля письма и предполагаемых различий между Кол и богословием больших Павловых писем.

6.1.1. Язык и стиль. Многие формальные характеристики Кол указывают на его сходство с другими письмами Павла, включая его структуру (введение, Кол 1:1-2; заключение, Кол 4:18 и благодарственную молитву, Кол 1:3-8), связующие слова и фразы (Кол 2:1,6,16; 3:1-5), а также автобиографические замечания и приветствия (Кол 4:8,10,12,15).

Способ выражения во многом является Павловым по стилю, например: многочисленное использование «и» после «поэтому» (Кол 1:9; ср. с 1 Фес 2:13; 3:5), фразы, наподобие «святые его» (Кол 1:26, ср. 1 Фес 3:13) и «в отношении» (Кол 2:16, ср. 2 Кор 3:10; 9:3), а также такие глаголы, как *charizomai* со значением «прощать» (Кол 2:13; 3:13; ср. Кор 2:7, 10). Сходство распространяется и на богословскую терминологию, как то: «в единстве со Христом» (Кол 1:2,4,28), «в единстве с Владыкой» (Кол 3:18,20 и т.п.), выражения о соединении с Христом в крещении (Кол 2:11,12), об избавлении от власти предписаний Закона (Кол 2:14,20,21), противопоставление ветхого человека новому (Кол 3:5-17) и взаимосвязь между индикативом и императивом в наставлениях (Кол 3:5-17).

Однако между Кол и другими Павловыми письмами имеются лингвистические различия: в Кол появляются тридцать четыре слова, больше нигде в Новом Завете не встречающиеся, двадцать восемь слов не встречаются в других Павловых письмах, а десять слов из

Кол встречаются только в Еф. Однако, оценивая эти данные, следует помнить о том, что многие из этих слов появились в хвалебном разделе Кол 1:15-20 либо при обсуждении ложного учения, либо как ключевые слова колосской философии, либо как часть авторской полемики. Кроме того, *haphaz legomena* и необычные выражения появляются в значительном количестве и в других Павловых письмах; отсутствие слова или концепции может быть обусловлено тем, что обсуждается другая тема.

Помимо лексик, отмечают характерные черты стиля, который относится часто к литургическому материалу с длинными придаточными предложениями, вводимыми при помощи относительных местоимений и включающими в себя каузальные выражения и причастные обороты, комбинированные и синонимичные словосочетания («укрепляясь всякою силою», Кол 1:11; «молясь и прося», Кол 1:9), ряд конструкций с подчиненным родительным падежом («слова истины, Доброй вести», Кол 1:5) и свободно присоединенными инфинитивными конструкциями («поступать достойно Бога», Кол 1:10).

Было выдвинуто предположение о том, что эти стилистические особенности свидетельствуют об авторе, который при всей его зависимости от Павла представляет свои доводы иначе, чем апостол. Однако такое суждение оказывается категорически отрицательным и заранее допускает претензию на безошибочное знание того, что мог или не мог написать Павел. Кроме того, оно не объясняет сильное сходство между Кол и общепризнанными Павловыми письмами. Скорее, причина стилистических особенностей, вероятно, лежит в содержании письма, которое явно связано с конкретной ситуацией, реакцией на которую и было создание документа.

6.1.2. Учение. Для таких ученых, как Э. Лозе, предполагаемые богословские различия между Кол и бесспорно аутентичными Павловыми письмами убедительно свидетельствуют против апостольского авторства Кол, даже если язык и стиль не вызывают сомнений (Lohse). Некоторые экзегеты утверждают, что постпавлова авторская христология относится к более позднему периоду в истории церкви, когда начали заявлять о себе классические гностические влияния. Однако нет необходимости обращаться к оформившимся гностическим влияниям II века как к вероятному фону. Если правдоподобен фон иудаизма мистико-аскетического типа, то нет нужды искать его за пределами апостольского века, и очевидно, что авторство Павла не исключается по этой причине.

Приводятся следующие возражения против авторства Павла, исходящие из богословских мотивов.

6.1.2.1. Христология. Утверждается, что христология Кол развивается на основе Кол 1:15-20 и выходит за рамки утверждений Павла в 1 Кор 8:6 и Рим 8:31-39 в его учении о том, что во Христе обитает вся полнота Божества «телесно» (Кол 2:9), что он есть «глава всякого начальства и власти» (Кол 2:10). Но это последнее заявление поясняет смысл Кол 1:15-20, центральной

части письма, тогда как Кол 2:9 применяет слова гимна к ситуации в Колоссах, поясняя, как вся полнота Божества обитает во Христе, а именно — в телесном виде благодаря его воплощению. Космический масштаб власти Христа — это более полное и систематизированное представление темы универсального господства Христа, чем то, что дано в ранних письмах Павла (1 Кор 8:6; ср. Кол 1:24; 2:6-10); при этом оно объясняется в связи с ложным колосским учением, и для его устранения нет необходимости искать другого автора этих идей, т.к. ясно, что это — Павел.

6.1.2.2. Экклезиология. Утверждают, что представление о Христе как о «главе тела, Церкви» отражает постпавлово развитие богословской мысли. В 1 Кор 12:12-27 и Рим 12:4-5 Павел использует термин *тело* (см. Тело Христово) и его составные части, рассматривая взаимоотношения и взаимообязательства христиан. Причем здесь глава тела не обладает каким-либо особым достоинством, она считается обычной частью тела (ср. 1 Кор 12:21). В Кол и в Еф наблюдается переход мышления на новый уровень — от языка сравнения (как в 1 Кор и Рим) к реальному межличностному участию. Вероятно, этот переход был обусловлен размышлениями Павла над различными аспектами колосской ереси и является вполне уместным. Кроме того, термин *церковь* (Кол 1:18), обычно используемый при упоминании народа Божьего во всем мире, используется для обозначения вселенской или всемирной церкви, где Христос здесь и сейчас осуществляет свое всеобъемлющее владычество, лучше всего представляется как божественное собрание, созданное вокруг воскресшего и возвеличенного Христа (Кол 3:1-4; Еф 2:6). Это божественное собрание вокруг Христа проявляется здесь и сейчас на земле. То же самое слово *церковь* может быть использовано для обозначения местной общины в Колоссах и даже — маленькой семейной общины (Кол 4:15-16). Община на небесах находит свое проявление и становится зримой, как сфера владычества Христа, когда собираются святые и верные братья и сестры, пребывающие в единстве со Христом (Кол 1:2).

6.1.2.3. Эсхатология. Доказывается, что в Кол эсхатология будущего сходит на нет: Кол 3:4 — единственное место, где встречается недвусмысленное упоминание о будущем событии конца. Утверждается, что вместо этого начинают преобладать космические концепции, в то время как ни одна из типично Павловых идей — парусия, воскресение мертвых и суд над миром — в послании не встречаются. Кроме того, в отличие от подлинных писем Павла, в Кол заявляется, что верующие уже воскресли со Христом (Кол 2:12-13; 3:1), и это служит основанием этического императива.

Здесь действительно подчеркивается осуществленная эсхатология, но это вызвано конкретными обстоятельствами. Кроме того, эсхатология будущего просматривается не только в Кол 3:4,6,24, но и в Кол 1:22,28 (ср. Кол 4:11). Пространственные концепции используются в целях эсхатологии, а антитезу между эсхатологическим и трансцендентным ракурсом мы находим как в бесспорно Павловых Посланиях, так и

в Кол 3:1-4. В Кол есть эсхатологическая мотивация; возможно, она не носит доминирующего характера, но тем не менее присутствует (Кол 3:5 основывается на Кол 3:14 с его эсхатологическим акцентом). В то же время в общепризнанных Павловых письмах присутствуют и иные основания в паставах, нежели эсхатология.

6.1.2.4. Традиция. Считается, что предполагаемые различия в вышеупомянутых областях ведут свое начало от «традиций Павловой школы», основанной, вероятно, в Эфесе. Автор, писавший после Павла, воспользовался гимном, ныне входящим в Кол 1:15-20, и другими традиционными материалами для борьбы с ересью в постапостольский век (Käsemann). Имя Епафраса намеренно акцентируется в перечне приветствий Кол. Этот документ, являющийся разновидностью пастырского послания, должен был дать Епафрасу, учение которого соответствует духу учения Павла, полномочия апостола. М. Кайли считает, что автор Кол использовал два письма Павла, написанные им в заточении (Флп и Флм) в качестве образца для написания рекомендательного письма Епафрасу. Цель письма, которое несет в себе черты «ранней кафоличности» постапостольского века, состояла в доказательстве того, что учение Павла не ограничивается только конкретными временем и пространством, когда они были написаны (Kiley, 107). «Автор Кол подтверждает общинам истинность апостольской миссии с помощью новых, мощных формулировок» (Lohse, 183).

Но в Кол 1:23-2:5 говорится, что Добрая весть показывает законность служения Павла; этот отрывок не легитимизирует саму Весть на основании апостольского служения Павла, а вместе с ним (Кол 1:7; 4:7-13) не подтверждает авторитета Епафраса благодаря его взаимоотношениям с апостолом. Оба служат Доброй вести как сотрудники и служители слова. В этих фрагментах не предпринимается никаких попыток дать Епафрасу или кому-либо еще апостольских полномочий, поскольку он — лишь последователь апостола, и его учение вполне в духе учения Павла.

Так называемые расхождения между апостолом Кол и бесспорными письмами Павла не являются аргументом, достаточным для отрицания того, что автор этого письма — апостол. Действительно, имеются различия в акцентах, но они легко объясняются конкретными обстоятельствами, сложившимися в Колоссах.

6.2. Место и дата написания. Традиционное мнение о том, что Павел написал Кол, находясь в заточении в Риме, более правдоподобно, нежели то, что он составил это письмо в Эфесе или Кесарии. Никакое другое заточение, описанное в Деяниях святых апостолов, не представляет собой реальной альтернативы этой гипотезе (возникает целый ряд трудностей, если принять гипотезу кесарийского заточения — Деян 24:27, но см. Фил). Приветствия от сотрудников в Кол 4 позволяют предположить, что они имели к нему непосредственный доступ, что согласуется с римским заточением, описан-

ым в Деян 28:30. Упоминание Онисима, который перешел Фил, можно понять, если имеется в виду столица империи, несмотря на то, что некоторые утверждают, что расстояние между Колоссами и Римом свидетельствует против того, что письмо было написано в Риме. Необоснованно придавать чрезмерное значение развитию взглядов Павла как критерию при определении даты написания Послания к Колоссянам.

Если принять римскую гипотезу, то наиболее вероятной датой будет начало первого римского заточения Павла, т.е. около 60-61 гг. н.э. Те же, кто отстаивает эфесскую версию, датируют письмо 54-57 или даже 52-55 гг. н.э.

6.3. Христологический гимн. Кол 1:15-20 — это величественный хвалебный фрагмент, содержащий прославление Христа как Владыки творения (Кол 1:15-17) и подателя примирения (Кол 1:18-20). По вопросу о структуре гимна среди ученых не было достигнуто согласия о количестве строф и их содержании. Уместнее говорить о смысловых параллелях (ср. Кол 1:15 и 18), где за относительными придаточными предложениями следуют придаточные предложения причины (Кол 1:16, 19), о частом использовании слова «все» и об обратном параллелизме в Кол 1:16с и Кол 1:20 (см. также Кол 1:17, 18).

Хотя и предполагается, что источником идей для гимна послужили дохристианский гностицизм и раввинский иудаизм, правильнее было бы считать таковым представления о Премудрости в Ветхом Завете и эллинистическом иудаизме (Schweizer). Но каким образом качества и деяния, приписываемые Премудрости, были перенесены на недавно распятого и воскресшего из мертвых Иисуса из Назарета, не может быть объяснено посредством рассмотрения этого феномена на историческом фоне.

Фрагмент, представляющий собой гимн, — это не христологический отход или отступление от темы; наоборот, очевидно, что он занимает центральное место в контексте, в который он включен. Чрезмерно длинная молитва Павла (Кол 1:9-14) служит введением к гимну, а к темам гимна автор продолжает обращаться на протяжении всей остальной части письма (ср. Кол 1:19 и Кол 2:9; Кол 1:20 и Кол 1:21-23, Кол 2:15). Несмотря на то, что этот фрагмент прославляет Христа, удивительно, что в нем нет слов «Иисус», «Христос» и «Владыка». Строфа просто начинается словами «Который есть...». Однако ясно, что слова прославления не могут быть отнесены ни к кому другому.

Павлово авторство гимна подвергалось сомнению по лингвистическим и структурным соображениям. Но в любом случае аргументы за и против авторства Павла недостаточно убедительны, поэтому нам следует признать этот фрагмент аутентичным. Вследствие этого разразились серьезные дебаты относительно того, не включил ли апостол в свое послание уже существовавший гимн. Это возможно, но в таком случае оставшаяся часть письма лишь дополняет его, а акцент на господстве Христа направлен на укрепление читателей и разоблачение ошибочных взглядов лжеучителей. Но независимо

от того, написан ли этот фрагмент до Павла или им самим, он наилучшим образом служил целям апостола, когда тот составлял Послание к Колоссянам.

См. также Гностицизм; Ефессянам, Послание к; Христология; Церковь.

Библиография. Комментарии: Т. К. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (ICC; Edinburgh: T.&T. Clark, 1897); F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984); G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison* (Oxford: University Press, 1976); M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (3d ed.; HNT 12; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953); J. L. Houlden, *Paul's Letters from Prison* (Philadelphia: Westminster, 1970); J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London: Macmillan, 1890); E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (13th ed.; MeyerK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964); E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1971); R. P. Martin, *Colossians and Philemon* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1981); idem, *Ephesians, Colossians, and Philemon* (Int; Louisville: John Knox, 1991); C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (CGTC; Cambridge: University Press, 1957); P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (WBC 44; Waco: Word, 1982); A. G. Patzia, *Colossians, Philemon, Ephesians* (San Francisco: Harper & Row, 1984); E. Schweizer, *The Letter to the Colossians: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1982); N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon* (TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1986). **Исследования:** G. Bornkamm, «The Heresy of Colossians», in *Conflict at Colossae*, ed. F. O. Francis and W. A. Meeks (2d ed.; SBLBS 4; Missoula, MT: Scholars, 1975) 123-45; W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen vom Kolosserbrief* (SUNT 11; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973); G. E. Cannon, *The Use of Traditional Materials in Colossians* (Macon, GA: Mercer, 1983); M. Dibelius, «The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites», in *Conflict at Colossae*, ed. F. O. Francis and W. A. Meeks (SBLBS 4; 2d ed.; Missoula, MT: Scholars, 1975) 61-121; F. O. Francis and W. A. Meeks, ed., *Conflict at Colossae* (SBLBS 4; Missoula: Scholars, 1975); M. D. Hooker, «Were There False Teachers in Colossae?» in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in honour of Charles Francis Digby Moule*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge: University Press, 1973) 315-331; E. Kasemann, «A Primitive Christian Baptismal Liturgy», in *Essays on New Testament Themes* (SBT; Naperville: Allenson, 1964) 149-68; M. Kiley, *Colossians as Pseudepigraphy* (Sheffield: JSOT, 1986); A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS 41; Cambridge: University Press, 1981); S. Lyonnet, «Paul's Adversaries in Colossae», in *Conflict at Colossae*, ed. F. O. Francis and W. A. Meeks (2d ed.; SBLBS 4; Missoula, MT: Scholars, 1975) 147-61; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (SNTSMS 15; Cambridge: University Press, 1971); R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (BZNW 32; Berlin: Topelmann, 1967); N. T. Wright, «Poetry and Theology in Col. 1:15-20», *NTS* 36 (1990) 444-68.

P. T. O'Brien

КОРИНФИЯМ, ПОСЛАНИЯ К

1 и 2 Кор представляют собой два из четырех или более писем, которые Павел написал к своей церкви в Коринфе и церквям, существовавшим в области Ахайя, центром которой и был указанный город Римской империи (1 Кор 1:2; 2 Кор 1:1; ср. Рим 16:1). Будучи ее основателем (1 Кор 4:14-15; 2 Кор 10:13-14), Павел хорошо знал жизнь этой церкви, ее характер и проблемы. 1 Кор — это пример наиболее тщательного применения Павлом своих богословских взглядов, особенно его христологии и эсхатологии, для решения практических проблем, с которыми сталкивалась церковь. В отличие от этого письма, в силу обстоятельств, сложившихся позднее в Коринфе, после появления там оппонентов Павла, во 2 Кор содержится самая сильная по сравнению со всеми другими письмами Павлова апология своей апостольской власти. Кроме того, оба письма касаются сбора денежных средств в пользу святых в Иерусалиме, что было очень важно для Павла (1 Кор 16:1-9; 2 Кор 8-9).

1. Содержание 1 Кор.
2. Содержание 2 Кор.
3. Коринф и его жители.
4. Церковь и ее апостол.
5. Некоторые дискуссионные вопросы.
6. Основные богословские темы 1 и 2 Кор.

1. Содержание Первого Послания к Коринфянам

1.1. Приветствие. Приветствие Павла в 1 Кор типично для древних писем, а именно: вначале указывается отправитель письма, затем получатели, после чего идет собственно приветствие. Однако в 1 Кор приветствие Павла немного отличается от приветствий прочих его писем тем, что он расширяет его за счет указания двух отправителей (Павел и Сосфен) и характеризует более подробно получателей («со всеми, призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа во всяком месте», 1 Кор 1:2). С одной стороны, в древних письмах редко встречается совместное авторство. У нас нет точных сведений о том, кем был Сосфен (ср. с тем же именем в Деян 18:17, где говорится о начальнике синагоги в Коринфе) и каков его вклад в составление письма, поскольку по ходу текста становится ясно, что говорит один только Павел. Кроме того, положение Павла как «апостола Христа Иисуса», безусловно, отличается от положения Сосфена, который называется просто «нашим братом» (1 Кор 1:1). С другой стороны, здесь мы находим самое пространное перечисление получателей, которое только можно встретить в Павловых письмах. В нем Павел отмечает, что считает церковь в Коринфе центром нескольких домашних церквей того региона.

Но поразительнее всего то, что в приветствии есть два момента, помогающих определить основную причину, которая побудила Павла написать письмо (потому, что он был по воле Божьей призван стать апостолом Христа Иисуса), и написать именно коринфянам (потому как они тоже были призваны быть «святыми», будучи «отделенными» или «освященными во Христе Иисусе»).

В обоих случаях акцент на Христе в приветствии подчеркивает христологическую основу рассуждений Павла в 1 Кор. Молитва/пожелание в 1 Кор 1:3 «благодать (*charis*) ... вам» — это христианизированная и расширенная форма типичного приветствия, распространенного в древних письмах: «привет (*chairein*) тебе».

1.2. Вступительное благодарение. И вновь, по своему обыкновению, Павел вслед за приветствием в 1 Кор 1:4-9 воздаст благодарение за свою церковь. Это благодарение больше, нежели просто непосредственное выражение личной признательности и хвалы, — оно вводит главную тему всего письма. Невзирая на текущие проблемы коринфян, Павел начинает с выражения своей благодарности Богу за обилие у них духовных дарований (т.е. за конкретное проявление данной им Богом благодати), поскольку это придает Павлу уверенность в том, что Бог бесповоротно призвал коринфян и поэтому будет постоянно покровительствовать им вплоть до Судного дня. Следовательно, возникшая в Коринфе проблема — это не духовные дарования, сами по себе, а отношение к ним и их использование (см. 1 Кор 12-14). Как выяснится далее, коринфяне бахвалились как самим призванием, так и дарованиями (= благодати), за которые следует благодарить и быть признательными только одному Богу (1 Кор 1:26-31; 4:7).

1.3. Отклик на новости из Коринфа. 1 Кор 1:10 открывает основную часть Павлова письма и вводит первый основной раздел (1 Кор 1:10-6:20). В этом разделе содержатся отклики Павла на то, что он услышал от «домашних Хлоинных» (1 Кор 1:1, т.е. от определенной группы верующих, вероятнее всего, из Эфеса, осведомленной о ситуации в Коринфе) и из других устных источников (1 Кор 5:1; ср. 1 Кор 16:15-18). В этом первом основном разделе Павел также пытается внести ясность в неверное толкование коринфянами его написанных ранее писем (1 Кор 5:9,11).

В первой части этого раздела (1 Кор 1:10-6:20) Павел рассматривает причины разногласий и соперничества, возникших между некоторыми коринфскими верующими по вопросу об их верности разным христианским лидерам, включая Павла, и способы их разрешения. (Утверждение о действительном разделении на «партии» внутри церкви — это слишком буквальное толкование 1 Кор 1:10-12). Множество попыток, предпринимавшихся для того, чтобы установить происхождение и богословские взгляды тех, кто претендовал на то, чтобы они, сторонники только Павла, Аполлоса, Кифы и более обобщенно — Христа (1 Кор 1:12), оказались безуспешными. Предложение истолковать этот текст как доказательство конфликта, распространяющегося в ранней церкви между Петром, лидером христиан из иудеев, и Павлом, лидером христиан из язычников, впервые предпринятая Ф. Х. Бауром, также оказалась несостоятельной.

Что можно сказать с уверенностью, так это то, что первопричина проблемы заключалась в пагубном влечении некоторых коринфян к власти, авторитету, и их гордыня, представленные в эллинистической риторической традиции с ее акцентом на величие че-

ловеческой мудрости и знаний и стремлений широко пожить. Именно с этой эллинистической «мудростью слова» (1 Кор 1:17,20,26; 2:1; 3:19) и борется Павел, обращаясь к противоположным ей «премудрости» и «власти» Бога, впервые проявленным на кресте Христовом (1 Кор 1:18-25), затем в призвании коринфян (1 Кор 1:26-31) и, наконец, в своеобразном характере пастырства Павла и его апостольском образе жизни (1 Кор 2:1-5; 4:1-13).

Кроме того, поскольку «слово о кресте для погибающих юродство есть» (1 Кор 1:18, ср. 1 Кор 2:14), только те, чьи сердца изменились под действием Духа, будут в состоянии воспринять истинную премудрость и власть Божью, которые были открыты через Благою весть (1 Кор 1:20-24; 2:6-16). Поэтому Павел предупреждает коринфян о том, что их похвальба самими собой и своими духовными руководителями — это опасный признак, что Дух не торжествует в их жизни, поскольку они ведут себя как те, которые еще остаются «плотскими» или «бездуховными» (1 Кор 2:14-3:14). Если подобная позиция и поведение будут продолжаться, они также предстанут перед судом Божиим, который уничтожит мудрость этого мира, а вместе и тех, кто разрушал церковь, которая есть храм Духа, построенный на фундаменте креста Христова (1 Кор 1:19-20; 3:10-23). Поэтому коринфяне должны покаяться в своем пустом бахвальстве, осознать, что все, что они имеют, — это дар, и подражать своему апостолу, чья жизнь среди бед и страданий направлена на утверждение Царства Божья и истинности креста (1 Кор 1:31; 2:3-5; 4:6-13, 14-21).

Те же самонадеянность и духовное соперничество, основанные на личных духовных дарованиях и приверженности тем или иным лидерам, которые некоторые из коринфян сочетали с похвальбой достижениями в эллинистической мудрости (1 Кор 1:10-4:21), — проявили себя также в ужасающей развращенности внутри церкви и тяжбах среди верующих (1 Кор 5:2,6; 6:9). В Кор 5:1-6:20 Павел теперь обращается к этим проблемам и лежащим в их основе причинам.

В первом случае Павел говорит, проявляя свою власть. Будучи уверен в поддержке и согласии с коринфской церковью, он обличает человека, который живет с женою своего отца, и отлучает того от церкви ради его окончательного спасения (1 Кор 5:3-5). Далее Павел поясняет, что новое положение человека в единении со Христом, связанное с поклонением ему, требует соответствующей чистоты и отделенности не от мира, а в рамках самого мира (1 Кор 5:6-13), поскольку «неправедные не наследуют Царства Божья» (1 Кор 6:9). Теперешний статус коринфян, которые освятились и оправдались благодаря Христу, должен выражаться в соответствующей жизни, исполненной все возрастающего повиновения Богу, поскольку они — храм Духа Божьего (1 Кор 6:11, 12-20). Несмотря на то, что все «позволительно» для верующего, Дух не освобождает человека от призвания стремиться к святости в этом веке, но освобождает его для осуществления этих требований (1 Кор 6:12).

В разгар обсуждения Павел обращается к тому факту, что коринфяне для разрешения своих споров обращаются в языческие суды. Здесь коринфяне вновь обязаны духовно вооружиться для того, чтобы выражать премудрость Божью, а не капитулировать перед миром, особенно, когда они оснащены, как Божьи люди, всем необходимым для того, чтобы вместе с Богом участвовать в последнем суде над миром (1 Кор 6:1-6). В том случае, если примирения достичь не получается, духовные люди должны стремиться к тому, чтобы быть в состоянии пострадать незаслуженно за Христа (1 Кор 6:7-8). Как становится ясно из 1 Кор 8:1-11:1 и 1 Кор 13, это и есть истинный путь Христовой любви и истинное проявление духовной мощи, зрелости и одаренности.

1.4. Отклики на письмо из Коринфа. Начиная с 1 Кор 7:1, Павел обращает свое внимание на вопросы, о которых коринфяне незадолго до этого писали Павлу, желая понять его точку зрения. Трактовка Павлом этих тем составляет второй основной раздел письма, который продолжается до 1 Кор 16:12 (обратите внимание на частое использование словесной формулы «относительно же» в 1 Кор 7:1; 8:1; 12:1; 16:1; 16:12).

В 1 Кор 7:1-40 Павел рассуждает о браке и безбрачии. Он помнит о напряженной и полной тревог жизни в этом злом веке между первым и вторым пришествием Христа (1 Кор 7:25-35), а также о данных Богом физической и эмоциональной потребностях и желаниях людей (1 Кор 7:1-5, 36-38). В основе наставлений Павла определяющим снова выступает та роль, которую в жизни человека играют призывание и дарование, данные Богом (ср. 1 Кор 7:15, 17-24 с 1 Кор 1:26-31). И опять, несмотря на то, что Павел предпочитает безбрачие как образ жизни, наиболее подходящий для служения Богу (1 Кор 7:8, 32-34, 38), задача состоит в том, чтобы жить, будь то в браке, вдовстве или девстве, — в служении Богу, что является ответом на участие Бога в жизни каждого верующего и отражает присутствие Божье (1 Кор 7:19-20, 35).

В 1 Кор 8:1-11:1 Павел сталкивается с проблемами, возникшими из-за того, что имеющие более глубокое познание люди внутри церкви едят пищу, освященную в языческом храме. Эти люди пришли к пониманию того, что идолов не существует (1 Кор 8:4-6). Но их поведение служит соблазном для тех, кто еще не осознал этого, искушая их немощную совесть и разрушая их веру (1 Кор 8:7, 9, 11-12). Павел считает такое пренебрежение к состоянию других людей, основанное на собственных правах и знании, — грехом не только против этих людей, но также против Христа. Те, кто действительно познали Бога и познаны Им, должны употреблять свою свободу и знания для укрепления веры остальных братьев, даже если это влечет за собой отказ от своих законных прав как верующих (1 Кор 8:1-3; 13). Но именно «любовь назидает», а не одно знание, которое может «надмевать» (1 Кор 8:1).

Для обоснования своей точки зрения Павел выявляет этот закон любви, указывая на свое решение обеспечивать себя самого в финансовом отношении, находясь в Коринфе (1 Кор 9:1-27). Несмотря на то,

что коринфяне принимали Павла как апостола (1 Кор 9:1-2), другие осуждали его за то, что он не пользуется своим законным апостольским правом на финансовую поддержку (1 Кор 9:3-14), даже когда это приводило к непомерным трудностям и страданиям, испытываемым Павлом (1 Кор 4:11-13). В ответ на это Павел говорит, что он отказался от своих апостольских прав ради успеха проповеди Благой вести и ради награды, которую Бог обещает за такие деяния любви (1 Кор 9:15-18). Таким образом, Павел «всем поработил себя, дабы больше приобрести» (1 Кор 9:19), несмотря на то, что он свободен поступать так, как позволено тем, кто пребывает в единении со Христом. Это воспитание любовью, в котором должны участвовать все, кто, подобно Павлу, призваны подвизаться в воздержании, чтобы добиться награды за проповедь и распространение Вести (1 Кор 9:23-27).

В 1 Кор 10 Павел продолжает свои предостережения коринфянам, говоря о том, что может произойти, если они также не будут подвизаться в любви и неправильно применять свои знания и опыт в качестве оправдания постоянной распущенности и зла (1 Кор 10:11-12). Они будут истреблены, как Израиль в пустыне (1 Кор 10:1-10). Несомненно, что Бог указал путь избавления от чрезмерного искушения, поэтому нет оправдания жизни без любви, порождаемой истинной верой (1 Кор 10:13). В качестве примера Павел приводит богословские характеристики и дает практические советы, касающиеся борьбы с искушением вкушать пищу, посвященную идолам. Это искушение было общим почти для всех коринфян, для которых было обычным вкушать пищу во дворах перед языческими храмами. Но Павел предупреждает о несотъемлемой духовной опасности, утверждая, что даже если идол — «ничто», те, кто вкушает еду, посвященную идолам, принимают участие в трапезе демонов (1 Кор 10:14-30). Наконец, Павел вновь возвращается к собственному апостольскому образу жизни, говоря о том, что он ищет не своей пользы, но пользы других, ради Христа (1 Кор 10:31-32). Это также пример для коринфян, еще раз подвигающий их «подражать» Павлу, как он подражает Христу (1 Кор 11:1, ср. 1 Кор 4:16).

В 1 Кор 11:2-34 и 1 Кор 12-14 Павел обращается к трем темам, касающимся христоподобного поведения в время церковного богослужения: (1) взаимоотношениям между мужчинами и женщинами в рамках богослужения, проявляющимся в существующем обычае для женщин носить покрывала на голове (1 Кор 11:2-16; в отличие от отклика на две другие проблемы, здесь Павел хвалит коринфян и пишет просто для того, чтобы дать богословское обоснование их практике); (2) установлению разграничений по признаку материального достатка во время вкушения Вечери Господней, что служит знаком пренебрежения к тому, что на ней совершается (1 Кор 11:17-34); (3) правильному использованию даров пророческой речи и языкоговорения на богослужебном собрании (1 Кор 14:1-40) в свете всецелого значения духовных даров для церкви (1 Кор 12:1-31).

Принимая во внимание приведенные до сих пор Павлом в 1 Кор аргументы, неудивительно, что

в каждом из этих случаев подход Павла состоит в прояснении того, что истинная духовность и одаренность несовместимы с надменной похвалой и соперничеством, основанными на месте человека в Теле Христовом или в обществе и с выставлением напоказ своих дарований перед другими людьми (1 Кор 11:18-22; 12:14-26; 14:6-12). Истинная духовность проявляется во взаимной поддержке друг друга и во взаимодополнении мужчин и женщин, учитывая их различные роли, и членов церкви, что обусловлено многообразием их духовных дарований. Теми же принципами следует руководствоваться в отношении культурного несходства и экономических различий (ср. 1 Кор 11:11, 33:34; 12:4-31; 14:26-40). И в каждом случае эта практическая духовность основывается на богословских принципах — будь то созидательная работа Бога (1 Кор 11:2-16), искупление благодаря Христу (1 Кор 11:17-34) или дары Святого Духа (1 Кор 12-14).

И, наконец, как показывает «самый лучший путь», в общих чертах представленный в 1 Кор 13, критерием, определяющим правильное применение этого богословия, является любовь, характер которой представлен в 1 Кор 13:4-7 (см. его применение в 1 Кор 12:4-11; 14:6-19). Следовательно, только вера во Христа, выраженная в любви к Телу Христову, в участии в Вечере Господней и, несомненно, в обладании духовными дарами, сама по себе не гарантирует человеку права предстать перед Богом. По сути, все эти вещи подвергают человека Божьему суду (см. 1 Кор 11:16, 27-32; 14:37-38), потому что только любовь как явное выражение веры и надежды остается навсегда (1 Кор 13:1-3, 8-13). Таким образом, Павел может предостеречь коринфян, которые не в меру гордятся своими духовными дарованиями и опытом, говоря: «так и вы, ревнуя о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими для созидания церкви» (1 Кор 14:12).

Начав рассмотренный раздел с рассуждений о кресте Христовом (1 Кор 1:18-25), Павел завершает его применением богословских истин для решения практических проблем, говоря в 1 Кор 15:1-58 о залоге и характере будущего воскресения и описывая его в свете воскресения Христова. Сначала — в 1 Кор 15:1-5 — Павел концентрирует внимание читателей на смерти и воскресении Христа как на главной теме Благой вести, полученной Павлом в качестве общепринятой церковной традиции, после чего переносит эту тему на ситуацию коринфских христиан, представляя ее в качестве основы их спасения. Это самое раннее из имеющихся у нас сообщений о структуре раннехристианской Вести и самое первое письменное свидетельство о ней. Затем Павел дополняет свое свидетельство перечислением явлений воскресшего Христа. В завершение он говорит о собственном опыте встречи с воскресшим Христом и о последствиях этой встречи для его жизни как «наименьшего из апостолов» (1 Кор 15:9-11).

Возвращаясь к ситуации в коринфской церкви, Павел говорит о тройном значении факта воскресения Христова для них. Во-первых, никто на основании этого факта не может сказать, что нет воскресения

из мертвых (1 Кор 15:12-19, 29-34). Во-вторых, воскресение Христово — это первый плод того, что должно произойти при втором пришествии Христовом со всеми, кто пребывает «в единении со Христом», когда будет уничтожен «последний враг» Бога — смерть, и все начальства и власти будут приведены в подчинение Богу. Следовательно, в противоположность вере некоторых коринфских христиан в то, что они уже в этой жизни благодаря Духу переживают полноту жизни эры воскресения, которая должна еще наступить (т.е. они придерживаются того, что называют «осуществленной эсхатологией»), окончательное воскресение ни в каком случае не является простым опытом духовной мощи и обладания дарами в настоящем (1 Кор 15:20-28). Точнее, это качественно иное телесное существование, которое может быть достигнуто только через дарование нового, воскресшего и духовного тела (1 Кор 15:35-36). В-третьих, сейчас верующие живут в период между двумя воскресениями, Христа и их собственного. Они живут в разгар века, который все еще является злым, но в котором можно жить и преодолевать все его беды и страдания при помощи твердой веры в то, что опыт воскресения Христа и его победа над смертью, как «последнего Адама», станут и их достоянием, поскольку они — «в единении со Христом» (1 Кор 15:42-54). Практические последствия этой надежды состоят в том, что верующие побуждаются «быть твердыми, непоколебимыми, всегда преуспевать в деле Господа, зная, что труд ваш не тщетен перед Господом» (1 Кор 15:58).

В качестве последней темы в 1 Кор выступают наставления, касающиеся проведения Павлом сбора средств для бедных верующих в Иерусалиме; также апостол делится своими планами относительно будущих путешествий и дает рекомендации Тимофею с кратким пояснением причины, из-за которой Аполлос не посетил Коринф (1 Кор 16:1-12).

1.5. Заключительные высказывания. Письмо заканчивается перечнем предостережений и приветствий от Павла и от его сотрудников в Асии (1 Кор 16:13-24). Будучи заключительным элементом письма в целом, эти предостережения сосредоточены на необходимости стойкости в вере, проявляющей себя в любви (1 Кор 16:13-14), и содержат объявление о Божьем суде для тех, кто «не любит Господа»; при этом Павел выражает страстное желание скорейшего возвращения Христа (1 Кор 16:22).

2. Содержание Второго Послания к Коринфянам

2.1. Приветствие. Приветствие во 2 Кор 1:1-2 составлено по тому же образцу, что и в 1 Кор 1:1-3, хотя по сравнению с первым посланием идентификация отправителя и получателей сокращена. Вновь подтверждается апостольское призвание Павла, совершенное по воле Бога, при этом также как отправитель письма упоминается Тимофей. Но, как и в случае с Сосфеном в 1 Кор, Тимофей здесь идентифицируется просто как «брат», что опять четко выдвигает на первый план апостольство Павла. Несмотря на то, что

велись значительные дебаты по вопросу, относится ли множественное число первого лица в 2 Кор 1-7 к широкому кругу апостолов или сотрудников (см., напр., 2 Кор 1:19; 8:16-23), письмо само по себе доказывает, что Павел остается единственным объектом и субъектом дискуссии на протяжении всего 2 Кор, кроме тех фрагментов, где однозначно говорится о другом (напр., 2 Кор 3:18; акцент на коринфянах в 2 Кор 6:14-7:1; 8-9). Получателями письма остаются домашние церкви в Коринфе и верующие, в виде небольших групп рассеянные в других близлежащих городах этого центра провинции Ахайя. Приветствие такое же, как и в 1 Кор.

2.2. Вступительное благодарение. Но в отличие от ситуации, с которой Павел столкнулся в 1 Кор, теперь он оказывается в новой полемической ситуации, в рамках которой законность его апостольства в Коринфе была поставлена под сомнение и порождала в тот момент споры, хотя и среди явного меньшинства в церкви (см. ниже, 4.2). Эта полемическая ситуация и соответствующий апологетический тон, которые характеризуют большую часть 2 Кор, очевидны с самого начала письма. В отличие от вступительного благодарения в 1 Кор 1:4-9, Павел начинает 2 Кор не с благодарения Бога за Его благодать, данную коринфянам, а с восхваления Бога, утешающего и избавляющего от скорби в этой жизни (2 Кор 1:3-11). При этом Павел в 2 Кор 1:3 пользуется словесной формулой, типичной для иудейского богослужения («благословен Бог») и привлекающей внимание к благословениям, в которых он участвует. Эти благодарения в Павловых письмах служат для введения главных тем его посланий, для отражения его точки зрения по этим темам и для выражения скрытой просьбы к читателям поддержать его.

Таким образом, в 2 Кор 1:1-11 устанавливается защитительная интонация и намечается главная тема: рассеивая сомнения читателей в истинности своего апостольства, Павел подтверждает свое призвание, рассказывая о своих страданиях. Бог призвал Павла к страданию для того, чтобы через милостивое утешение поддерживающей силы Божьей и веры в окончательное спасение, которые Павел сохраняет среди бедствий, он оказывается в состоянии передать другим знания о могуществе Бога и посылаемом Им утешении (2 Кор 1:6-7,10). Таким образом, Павел может объяснить свои страдания (= «смерть») смертью Христа, а свое избавление от страданий, — как прообраз воскресения (2 Кор 1:9). По существу, эти понятия становятся средством поддержания верности церкви в разгар бедствий (2 Кор 1:7). Поэтому страдания Павла, являющиеся средством проявления посылаемого Богом утешения, — это знак подлинности его апостольского призвания. По этой причине Павел заканчивает этот раздел призывом к коринфянам присоединиться к нему в благодарении Бога за страдания и спасение, т.е. именно за то, что, по мнению его оппонентов, лишает его права быть апостолом (2 Кор 1:11).

2.3. Объяснение Павлом изменений в планах его путешествия. В первом главном разделе своего письма, 2 Кор 1:12-2:13, Павел дает разумное богословское об-

яснение недавнему неожиданному изменению планов его путешествия (2 Кор 1:15-16). Цель Павла состоит в доказательстве того, что его поведение — это выражение искренности побуждений, которые может понять только Бог (2 Кор 1:12). Наоборот, поступки Павла не были следствием «плотской мудрости» (2 Кор 1:12) и колебаний человека, который строит свои планы «согласно с плотью». Это может отражать голосовные утверждения, очевидно выдвигаемые его оппонентами, о том, что Павел виновен в составлении тщательно продуманной схемы, направленной на введение коринфян в заблуждение относительно сбора средств для иерусалимских верующих и его практики безмездного учительства (2 Кор 1:17; ср. 2 Кор 2:17; 7:2; 8:20-21; 11:7-11; 12:13-18).

Высказывание Павла в 2 Кор 1:15-2:4 несет следующий смысл: принятое им ранее решение не посещать Коринф по пути в Иерусалим из Македонии (ср. 1 Кор 16:5-9), затем изменение планов и намерение все-таки прийти в Коринф (2 Кор 1:15) и последующее решение не возвращаться в Коринф во второй раз (2 Кор 1:23) — это поступки человека, «запечатленного Духом», поэтому он действует, как подобает последователю Христа. В качестве полного осуществления обетований Бога (2 Кор 1:19-20) Христос проясняет, что замысел Бога в его действиях по отношению к людям — это установление милости прежде суда. Точно также изменение планов путешествия Павла было продиктовано его желанием распространить милость на коринфян для того, чтобы скорее повлиять на их обновление, нежели чем участвовать в суде (2 Кор 1:23-24). Павел изменил планы своего путешествия, чтобы дать коринфянам возможность покаяния (2 Кор 7:8-13), решив не возвращаться в Коринф после его «тягостного визита», а вместо этого написать «скорбное письмо» (2 Кор 2:1-5). Изменение планов Павла — это далеко не выражение плотского поведения, а распространение деланий Бога, совершаемых через Христа.

В 2 Кор 2:5-11 Павел опять обращает свое внимание на тех коринфян, которые в ответ на его «скорбное письмо» уже раскаялись в своем неуважительном отношении к Павлу (см. 2 Кор 2:5, 8-9; 7:7-16). Павел убеждает их пойти по его стопам. Точно так же, как действует Павел, чтобы распространить милость на коринфян, им также следует распространить милость на кающегося обидчика, причинившего Павлу больше всего внутренних страданий. Им следует лучше простить его и утешить, дабы он не был «поглощен чрезмерною печалью» (2 Кор 2:7). Кроме того, точно так же, как поступки Павла в отношении коринфян свидетельствуют о его подлинной апостольской репутации, их готовность распространить милость на этого человека приобретает качество испытания их веры (2 Кор 2:9). У тех, кто испытал милость Божью, нет иного выбора, кроме как распространить милость на тех, кто прегрешил против них, а теперь раскаивается. Поэтому Павел завершает этот раздел напоминанием коринфянам о конечной цели своих наставлений: не дать сатане использовать сложившуюся ситуацию против церкви (2 Кор 2:11).

Наконец Павел переходит к следующему главному разделу своего письма, указывая на самые последние изменения планов. Когда Титу не удалось прибыть по заранее обусловленному плану, Павел не смог воспользоваться возможностями осуществления пастырства в Троаде, а отправился на встречу с Титом в Македонию (см. 2 Кор 7:5-7), руководствуясь чрезмерным беспокойством о Тите и сильным желанием узнать от Тита новости, которые тот должен был принести из Коринфа (2 Кор 2:12-13). Принимая во внимание сказанное в 2 Кор 11:28, это чрезвычайное беспокойство о своем «брате» и о коринфянах было еще одним проявлением величайших страданий Павла как апостола. Таким образом, этот, казалось бы, незначительный переход тоже обращает нас к главной теме письма.

2.4. Решительная защита Павлом своего апостольского авторитета. Страдания Павла, упомянутые в 2 Кор 2:12-13, более, нежели сомнения в его апостольстве, вновь приводят его к восхвалению Бога в 2 Кор 2:14, точно так же, как он делал это в 2 Кор 1:3-11. Кроме того, здесь Павел также применяет типичную иудейскую формулу благодарения («благодарение Богу») как способ открыть главную тему следующего раздела (2 Кор 2:14-16): «Благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать (*thrinambueō*) во Христе и благоухания познания о себе распространяет нами во всяком месте» (см. Hefemann — в защиту этого перевода).

Как в 1 Кор 4:9 Павел смог изобразить себя приговоренным к смерти Богом наподобие участников гладиаторских сражений на арене Рима, так и в 2 Кор 1:9, имея «приговор к смерти», Павел описывает свои страдания как апостола, приводя сравнение с римской триумфальной процессией, в которой захваченные в плен победителем (как Павел Христом!) ведутся, словно рабы, на смерть (2 Кор 2:14). Таким образом, Павел оценивает свои страдания как божественно предопределенные, посредством которых миру открывается познание Бога. После такого вступления в этом разделе очень подробно излагается защита Павлом его апостольского служения. Здесь Павел защищается от тех, кто поставил под сомнение его апостольство из-за его страданий (см. 2 Кор 4:7-15; 6:3-10; 11:23-33), невзрачность внешнего облика (2 Кор 10:10; ср. 1 Кор 2:1-5) и решение проповедовать Благою весть за свой счет. Его оппоненты сочли эти моменты признаками его несостоятельности как апостола, бесполезности его проповеди и наставлений, а также частью его плана ввести коринфян в заблуждение (2 Кор 2:17; 11:7-15; 12:13-19).

Центральным моментом самозащиты Павла в 2 Кор 2:14-3:6 является двойной аргумент в пользу его значимости и мужества как апостола. С одной стороны, Павел заявляет, что у него достаточно оснований для апостольского призвания (2 Кор 2:16) именно потому, что его апостольская жизнь, полная страданий, как средство познания миром премудрости Божией, обладает в этом веке таким же двойным действием, что и описываемое Павлом в 1 Кор 1: 18:15-25 (2 Кор 2:15-16)

слово о кресте. Кроме того, в отличие от своих оппонентов, Павел с готовностью принимает страдания, безвозмездно проповедуя Благою весть, что доказывает его искренность и божественное призвание (2 Кор 2:17). С другой стороны, Павел может указать на коринфян как на дополнительное конкретное доказательство своей значимости, поскольку их преобразование и жизнь в Духе, осуществленные благодаря трудам Павла среди них, свидетельствуют о подлинности Павлова служения среди них (2 Кор 3:2-3). Таким образом, полное страданий служение Павла и действие Духа сочетаются, дабы поддержать его утверждение о том, что его значимость — от Бога и что Бог сделал его пастырем «нового завета» Духа во исполнение пророчеств из Иез 36 и Иер 31 (2 Кор 3:4-6).

В 2 Кор 3:7-18, одном из наиболее сложных фрагментов текстов Павла, он продолжает сравнивать свою роль как апостола «нового Завета», заключенного Христом, с ролью Моисея как посредника «ветхого Завета», данного на Синае. Необходимость такого сравнения вызвана тем фактом, что в 2 Кор 2:16 и 2 Кор 3:5 значимость Павла как апостола основывается на его призвании, схожим с призванием Моисея, как оно описывается в Исх 4:10 (LXX, *ouk hikanos eimi*). Но если Павел был призван, как Моисей, то чем его пастырство отличается от Моисеева?

Павел отвечает на этот вопрос, противопоставляя события из Исх 32-34 и их значимость для понимания природы и цели древнего Завета событиям и смыслу нового Завета, данному через Христа. Главный аргумент Павла — это то, что с самого начала Закон был для Израиля тем, что грозит гибелью из-за греховности народа. Это происходило не из-за того, что Закон был несовершенен, а вследствие того, что подавляющее большинство израильтян было ожесточено сердцем и не было в состоянии придерживаться условий Завета (Исх 32:1-10; 33:3,5; 34:9). В результате Израиль не мог выдержать славы Бога без того, чтобы не быть уничтоженным (Исх 33:3,5). Поэтому Моисей вынужден был набросить на себя покрывало не из-за того, что от него исходило сияние, а для того, чтобы это Божье сияние для упрямого народа не стало причиной гибели (*katagea*, 2 Кор 3:7,11-12; Исх 34:29-35). Это позволило бы сохранить присутствие Бога в Израиле, несмотря на ожесточенность израильтян. Таким образом, покрывало Моисея становится метонимией ожесточенности сердец израильтян в период ветхого Завета (2 Кор 3:14-15).

Следовательно, буквой (*gramma*) 2 Кор 3:6 является Закон, лишенный воздействия Духа, который (Закон) сам по себе может только провозгласить волю Божию и вынести приговор за ее неисполнение, но не в состоянии помочь человеку исполнить эту волю. Только Святой Дух, который изливается теперь в рамках нового Завета благодаря Христу, может «животворить» (2 Кор 3:6) и нести оправдание (2 Кор 3:8-9). Таким образом, верующие могут теперь с непокрытыми лицами увидеть в Духе ту же славу Бога, которую видел Моисей (2 Кор 3:16-17). В результате, вместо осуждения и уничтожения присутствием Бога, они преобразуются

по образу Божью (2 Кор 3:18). В то время как Моисей вынужден был накрыться покрывалом (2 Кор 3:12-13), апостол нового Завета Павел может быть смелым в благовествовании, поскольку он уверен, что призван на служение Духу (2 Кор 3:8). Поскольку служение Павла связывает, таким образом, Божью славу с теми, чьи сердца преобразены и поэтому уже не боятся уничижения, его служение «затмевает» сияние прежнего Завета (2 Кор 3:10-11).

В 2 Кор 4:1-6 Павел доводит упомянутый выше аргумент до неизбежного вывода. С одной стороны, апостольство Павла закономерно, поскольку оно осуществляется в его проповеди и образе жизни, дабы «воссиял свет Благой вести о славе Христа, который есть образ Бога» (2 Кор 4:4). Это было целью призвания Павла, описанного в 2 Кор 4:6 в понятиях нового творения, в которой Бог «озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божьей в лице Иисуса Христа». С другой стороны, это может означать только то, что те, кто отвергают Павла и его миссию, поступают так только потому, что их сердца ожесточены сатаной, «князем века сего» (2 Кор 4:3-4).

В 2 Кор 4:7-6:13 Павел вновь возвращается к теме своих страданий, на этот раз вводя и завершая тему вторым и третьим «перечислением страданий» (2 Кор 4:17-15 и 2 Кор 6:3-13, соответственно; ср. 1 Кор 4:11-13). Если до сих пор Павел утверждал законность и полезность своих страданий, то теперь он обращается к вопросу о необходимости своего страдания, которое, как сказано им в 2 Кор 4:7, должно доказать, что явленные в нем мощь и слава однозначно исходят от Бога, а не от него самого. Это достигается через повторяющийся опыт страданий (а именно – через то, что Павел «носит в теле мертвость Иисуса», 2 Кор 4:10; «предается на смерть ради Иисуса», 2 Кор 4:11 и «смерть действует в нем», 2 Кор 4:12) для того, чтобы можно было увидеть могущество Бога, укрепляющего его (т.е. чтобы «и жизнь Иисусова открылась в [смертной] плоти нашей», 2 Кор 4:10-11 и была испытана другими, 2 Кор 4:12). Таким образом, Павел идет по стопам страдающих праведников ВЗ (см. цитату из Пс (LXX) 115:11 в 2 Кор 4:13) и страдающего Праведника, Иисуса, терпя страдания ради других (2 Кор 4:15) и сохраняя веру в Божью справедливость и награду в будущем (2 Кор 4:14, 16-18).

Вера Павла в свое будущее оправдание, когда он «водворится у Господа» (2 Кор 5:8), основывается на имеющемся у него теперь залоге Святого Духа (2 Кор 5:5). Эта вера побуждает его не только бесстрашно стремиться к этой будущей реальности (2 Кор 5:2-4), но также стараться быть угодным Богу, зная, что все должны явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал (2 Кор 5:9-10). Этот благотворный страх Божий также побуждает Павла к служению и к защите своего апостольства (2 Кор 5:11) не для себя, но для того, чтобы у коринфян было веское основание гордиться Павлом (2 Кор 5:12-15), и для подтверждения истинности его Вести о примирении (2 Кор 5:14, 16-21).

Тогда становятся ясны результаты служения Павла. Те, кто примирились с Богом во Христе, – они «новое творение» (2 Кор 5:17; см. Творение, Новое творение), что в данном контексте приводит не только к новым взаимоотношениям с Богом, но к новому, праведному образу жизни, при котором человек принимает образ Бога в единении со Христом, живя ради других (2 Кор 3:18; 4:5, 14-15; 5:21). В отличие от тех, кто отвергал Христа из-за его страданий, как поступал раньше и Павел, когда расценивал Христа с бездуховной точки зрения (т.е. «по плоти»), заново сотворенные видят Христа и других людей в свете Божьего замысла о примирении (2 Кор 5:16, 19, 21).

Павел завершает этот раздел и одновременно вводит следующий, взывая к тем членам коринфской церкви, которые все еще отвергают Павла и его проповедь, чтобы они примирились с Богом и не злоупотребляли милостью и благодатью Божьей. Отозвавшись на призыв Павла, они таким образом докажут, что принятая ими ранее благодать Божья не была принята тщетно (2 Кор 5:20; 6:1). Будучи посланником Христа (2 Кор 5:20), Павел, подобно служителю в Ис 49:8, призван привести народ обратно к Богу (2 Кор 6:2). Перечень страданий в 2 Кор 6:3-13 предназначен для дополнительной поддержки этого воззвания, тем самым Павел вновь показывает, что вместо того, чтобы сомневаться в законности его миссии, его оппонентам следует обратить внимание на то, что его терпение в перенесении страданий характеризует его как истинного апостола. Поэтому раздел завершается еще одним призывом к тем коринфянам, которые все еще находятся под влиянием оппонентов Павла, примириться с ним (2 Кор 6:11-13).

Ввиду того что коринфская церковь оставалась разделенной по вопросу об авторитете Павла как апостола, а также и его понимания Иисуса и Духа (ср. 2 Кор 11:4), в 2 Кор 6:14-7:2 рассматривается вопрос о взаимоотношениях верующих и неверующих, причем последние теперь безоговорочно распознаются как те, которые не желают покаяться и примириться с Павлом как апостолом, несущим Благоую весть от Бога. Наставления Павла носят откровенный характер. Исходя из своего понимания церкви как храма Божьего (2 Кор 6:16) и библейского указания для Божьего народа отойти от идолопоклонства для того, чтобы стать «сыновьями и дочерьми Божьими» (2 Кор 6:17), Павел призывает верных коринфян отделиться от тех, кто продолжает отвергать Павла и его Весть (2 Кор 6:14-15; 7:1).

В 2 Кор 7:2-16 Павел подводит итоги своего сообщения о недавних событиях, происшедших в Коринфе, акцентируя внимание на хороших новостях, которые он получил, когда наконец встретился с Титом. Хотя вначале Павел сожалеет о том, что послал им столь суровый выговор, однако его успокаивает то, что его укоряющее письмо (2 Кор 7:5-8) вызвало у большинства верующих коринфян чувство печали ради Бога, которое скорее ведет к покаянию, чем «мирская печаль», которая просто «производит смерть» (2 Кор 7:9-13).

Защита Павлом своего апостольства в 2 Кор 2:14-7:16 в результате завершается сильным выражением радости, утешения и уверенности в коринфянах в целом, поскольку их положительный отклик на предыдущие предостережения Павла и миссию Тита — верный признак подлинности их веры и связи между Павлом и его церковью (2 Кор 7:2-5, 11-16).

2.5. Сбор пожертвований. В 2 Кор 8:1-9:15 предмет обсуждения меняется. Павел дает богословское обоснование и излагает план практического осуществления сбора пожертвований для верующих в Иерусалиме, который он начал проводить в Коринфе, но из-за проблем в церкви не смог завершить, как ожидалось (2 Кор 8:6-7, 10-11; 9:2; ср. 1 Кор 16:1-4). Необходимость сбора средств основана не только на потребностях иерусалимской церкви (2 Кор 8:14-15) и имеющейся у коринфян возможности отдавать (2 Кор 8:14-15), здесь также подразумевается самопожертвование Христа ради своих подданных (2 Кор 8:8-9). Поэтому готовность жертвовать на нужды других становится проверкой подлинности веры человека (2 Кор 8:8, 24; 9:13), при этом Тит являет собой пример такой подлинной веры и любви, ею порожаемой (2 Кор 8:16-17). Два не названные по имени, но хорошо известные и уважаемые брата будут посланы Павлом вместе с Титом для того, чтобы обеспечить возможность осуществления сбора денежных средств и его завершение во славу Божию (2 Кор 8:18-23; 9:1-5).

Затем в 2 Кор 9:6-15 Павел завершает обсуждение сбора пожертвований, возвращаясь к его богословскому обоснованию. Сбор средств необходим, поскольку он выражает веру церкви в то, что Бог удовлетворяет их нужды в такой степени, что они хотят и могут с готовностью жертвовать деньги другим (2 Кор 9:6-9). Бог верен, и Он будет откликаться на подобные деяния веры поддержкой нужд тех, кто дает, и награждая тех, кто использует свои средства на пользу другим (2 Кор 9:8, 10-12). Продолжая сбор денег, коринфяне будут тем самым славить Бога, подтверждая своими действиями подлинность Благой вести о Христе (2 Кор 9:13) и побуждая других присоединиться к ним в прославлении Бога (2 Кор 9:12). Сбор пожертвований приведет также к единству и пониманию между коринфянами и церковью в Иерусалиме (2 Кор 9:14); это побуждает Павла завершить данный раздел прославлением Бога за Его «неизреченный дар» (2 Кор 9:15).

2.6. Заключительная защита Павла и контраста на противников. В последнем главном разделе послания — 2 Кор 10:1-13:10 — интонация, стиль и обсуждаемая тема вновь заметно отличаются от пастырских наставлений 2 Кор 7:2-15 и 2 Кор 8-9. Здесь налицо решительная защита и контрастступление на позицию тех членов церкви, которые все еще противостоят Павлу (2 Кор 13:5-10), и на его оппонентов за пределами Коринфа, стоящих за указанными членами коринфской церкви (2 Кор 10:10; 11:4, 12-15, 21-23; см. Противники Апостолов). При этом все еще обсуждаются такие темы, как болезнь и страдания Павла (2 Кор 10:1, 10; 11:23-33), его добровольная финансовая самостоятельность (2

Кор 11:7-15; 12:13-17) и отсутствие в нем явной харизматической силы (2 Кор 12:12; 13:3). В результате в этом разделе доминирует тема предстоящего визита Павла в надежде на то, что это будет, скорее, созидательное время исцеления, нежели суда для коринфской церкви (см. 2 Кор 10:12; 12:14, 20-21; 13:1-4).

2 Кор 10:1-6 — это заключительное воззвание Павла к церкви к примирению, чтобы ему не прибегать к «чрезвычайной смелости» при наказании непослушания по его пришествии, хотя он и готов к этому (2 Кор 10:2-6). В 2 Кор 10:7-11 Павел подтверждает указанную претензию, заявляя о законности своей власти как христианина и апостола, основываясь на подобающей природе своего прежнего поведения, включая некоторую похвалу своей властью над коринфянами. Правомочность поведения Павла становится очевидной после применения к нему правильного критерия законности апостольской власти, а именно — конкретного свидетельства Божьей воли, проявляющейся в деятельности Павла при основании им церкви в Коринфе (2 Кор 10:12-18). Таким образом, когда Павел заявляет о своей власти, он хвалит не себя (2 Кор 10:12), а прославляет «Господа» за то, что Он совершил через Павла, как свидетельство того, что Павел — один из тех, кого «хвалит» Господь (2 Кор 10:17-18).

Поскольку Бог уже прославил Павла через его апостольскую деятельность, то восхваление собственного поведения или свершений «неразумно» (2 Кор 11:1, 16-21; 12:11). Тем не менее в 2 Кор 11:1-12:10 Павел чувствует, что вынужден поступать так для того, чтобы возразить против заявлений своих оппонентов и открыть глаза тем, кто попал под их влияние. Средоточием этой темы является заявление оппонентов о том, что они, а не Павел представляют «высших апостолов» Иерусалима и равны им. В этом разделе Павел стремится доказать, что он — один из истинных апостолов, наравне с руководителями материнской церкви (2 Кор 11:5, 12:11), в то время как его оппоненты, заявляя о какой-то связи с иерусалимскими вождями, фактически являются «лжеапостолами» и «лукавыми делателями», которые маскируются под «служителей правды» (2 Кор 11:12-15). Таким образом, в 2 Кор 11:15 и 2 Кор 12:11 Павел уверенно сравнивает себя с «высшими апостолами», тогда как в 2 Кор 11:12-15 он самым резким образом проводит границу между собой и своими оппонентами.

Поэтому в данном разделе Павел вначале «хвалится» своим решением безвозмездно проповедовать Благою весть (2 Кор 11:17-2), а затем — другими своими страданиями (2 Кор 11:23-33) как истинными показателями его законной власти как апостола, а в конце хвалится только своим духовным опытом. Однако в последнем случае Павел испытывает сильные колебания, зная, что эта неразумная речь непосредственно относится к тому, что Бог дал ему «жало в плоть», дабы удержать его от этого (2 Кор 12:6-10). Кроме того, Павел утверждает, что настоящая причина того, что оппоненты критикуют его за безвозмездное проповедование, за его страдания и за отказ хвалиться духовным опытом, состоит в том,

что его образ жизни и деятельность ставят под сомнение законность их апостольства, именно потому, что они требуют плату, и из-за их рассказов о духовном опыте (2 Кор 11:12). Павел убежден в том, что не человеческие различия, не религиозное происхождение делают человека служителем Христовым (см. 2 Кор 11:21-23), а его немощь, поскольку Бог провозгласил, что «сила Его совершается в немощи» (2 Кор 12:9).

В 2 Кор 12:11-13:10 Павел завершает этот раздел, последний раз напоминая коринфянам о своей искренности и апостольском авторитете, проявляющемся в его служении Духу, и о своих страданиях в результате отказа быть обузой для коринфян (2 Кор 12:11-18). Поэтому те, кто еще отвергают Павла, должны покаяться в ожидании его прихода (2 Кор 12:19-13:10). Если они не сделают этого, то будут преданы Божьему суду, поскольку Павел отождествляет свою личность и миссию со славой Бога, открывшейся во Христе и через истинную Благую весть (2 Кор 11:4; 12:21; 13:14). Таким образом, окончательная проверка подлинности их веры заключается в том, примирятся ли они с Павлом или нет (2 Кор 13:5-9). Итак, тщательно разработанное Павлом самооправдание предназначалось не для него, а для блага коринфян (2 Кор 12:19), поскольку Павел лишился «снe в отсутствие, чтобы [в его] присутствии не употребить строгости во власти, данной [ему] Господом к созиданию, а не к разорению» (2 Кор 13:10).

2.7. Заключительные приветствия. В 2 Кор 13:11-13:14 Павел завершает свое письмо призывом к церкви исправиться, покончить с соперничеством и жить в единстве и мире друг с другом. Это заключительное воззвание основывается на обещании того, что если они будут поступать так, то «Бог любви и мира» пребудет с ними.

3. Коринф и его жители

По-видимому, на толкование 1 и 2 Кор больше, чем на толкование других писем Павла, повлияли социологические характеристики Коринфа, а также религиозная и философская среда этого региона. Коринф был расположен у подножия Акрокоринфа на высоте 575 м, на южной стороне перешейка протяженностью в 7,2 км, соединяющего полуостров Пелопоннес с остальной территорией Греции и разделяющего Саронский и Коринфский проливы. Город занимал стратегически важное в военном и торговом отношении положение. Коринф контролировал сухопутное движение между Италией и Азией, а также движение между двумя портами — Лехеем, расположенным в 2,4 км к северу, и Кенхреей — в 8,2 км к востоку. Транспортировка между двумя этими портами, проходящая через Коринф, позволяла избежать опасного плавания в водах, окружающих Пелопоннес. Транспортировку облегчали мощные дороги, проложенные через перешеек в VI веке до н.э. Таким образом, Коринф был известен как богатый город, благодаря пошлинам и торговле, а также как перекресток мировых дорог и идейных движений (см. Страбон *География* 8.6.20-23). Что касается промышленного производства, то город был особенно известен

высоко ценящимися изделиями из бронзы, которые, в частности, использовались в качестве «усилителей резонанса» в театре (ср. 1 Кор 13:1; Murphy-O'Connor, 50, 76).

История древнего Коринфа — это история двух городов. История Коринфа как политического образования восходит к VIII в. до н.э., причем вплоть до середины II в. до н.э. он процветал как греческий город-государство. Но его статус лидера Ахейского Союза привел к разрушению Коринфа римлянами в 146 г. до н.э. После этого Коринф лежал в руинах вплоть до 44 г. до н.э., когда он был восстановлен Юлием Цезарем в качестве римской колонии, после чего снова быстро достиг выдающегося положения (Аппиан *История Рима* 8.136). К I в. н.э. Коринф превратился в главный торговый центр на юге Греции. Начиная с 27 г. до н.э. он становится местом пребывания проконсула области и столицей senatorской провинции Ахайя вплоть до 15 г. н.э., когда он стал императорской провинцией. Коринф также получил известность благодаря праву проведения у себя Истмийских игр, происходящих раз в два года состязаний атлетов, по значимости уступавших только Олимпийским играм. Этот исторический фон отражен в 1 Кор 9:24-27, когда Павел использует атлетическую метафору, говоря о нетленном венце, уготованном для верующих. Коринфянам следовало понимать это как противопоставление венкам, вручаемым на Истмийских играх, которые были изготовлены из сушеного сельдерея (ср. Murphy-O'Connor, 17).

Как богатый центр торговли и мореплавания, Коринф, очевидно, приобрел известность благодаря царящим в нем порокам, особенно сексуальной распущенности, а также благодаря множеству религиозных храмов и обрядов. Аристофан (450–385 гг. до н.э.) даже придумал слово *korinthiazesthai* («вести себя, как коринфянин», т.е. «совершать блуд»), принимая во внимание репутацию города. Платон использовал термин «коринфская девушка» как эвфемизм проститутки (Murphy-O'Connor, 56). Страбон насчитывает (хотя историческая точность этого свидетельства вызывает определенные сомнения) одну тысячу проституток в храме Афродиты, что отражает облик города, в котором многочисленные храмы также сыграли свою роль в формировании распущенного образа жизни (см. Страбон *География* 8.6.20, впервые написанная в 7 г. до н.э. и слегка исправленная в 18 г. н.э.).

После того, как в 44 г. до н.э. Коринф был восстановлен как римский город, его население стало быстро возрастать. Вскоре он стал третьим по значимости городом империи после Рима и Александрии. Помимо ветеранов войны и представителей низших классов, переехавших в Коринф, в городе поселилось много вольноотпущенников, чей статус освобожденных от рабства слуг был чуть выше статуса раба. Повторное заселение Коринфа дало Риму способ избавиться от перенаселения, а вольноотпущенникам — шанс воспользоваться преимуществами социально-экономических возможностей, предлагаемых этим новым городом.

Кроме того, Коринф мог похвастаться наличием в нем значительной еврейской общины, члены которой пользовались правом управления своими внутренними делами (см. Деян 18:8-17). Филон упоминает Коринф, перечисляя города с иудейской диаспорой (Филон *Leg. Gai.* 281-82), кроме того была найдена перемишка окна или двери с надписью «еврейская синагога», хотя не представляется возможным точно датировать эту надпись (см. Murphy-O'Connor, 79). Таким образом, к тому времени, когда жил Павел, Коринф превратился в плюралистичный плавильный котел из разных культур, философий, образов жизни и религий и ощущал себя городом экономического бума.

Таким образом, перечисленные Павлом в 1 Кор 12:13 категории членов церкви, а именно: иудеи и греки, рабы и свободные — отражают облик города, как и различные еврейские, римские и греческие имена, упоминаемые в письмах (евреи Акила, Прискилла, Крисп; римляне Фортунат, Кварт и др.; греки Стефан, Ахайя, Эраст). Из 1 Кор 7:20-24 мы знаем, что некоторые из коринфских верующих были рабами. Кроме того, поскольку в римском Коринфе теперь не существовало земельной аристократии, вскоре появилась «аристократия денег» с неистовым независимым духом. Это классовое разграничение, основанное на богатстве, отражается во внутренних конфликтах и раздорах, имевших место во время празднования Вечери Господней (1 Кор 11:17-34), поскольку большинство членов церкви, по-видимому, происходили из низшего и среднего социально-экономических классов, при этом в церкви было представлено всего лишь несколько богатых семей (ср. 1 Кор 1:26-27).

В Коринфе преобладали римский закон, культура и религия, а официальным языком города была латынь, но греческие традиции, философия, мистерияльные культы Египта и Азии также играли громадную роль (1 Кор 1:20-22). Диоген, основатель школы киников, ассоциировался с Коринфом и Кранеумом, расположенной вблизи него местностью. Действительно, считается, что Коринф — это «самый эллинистический город в Новом Завете» (Fee, 4 п.12). Во времена Павла коринфский театр вмещал четырнадцать тысяч человек (Murphy-O'Connor, 36). Это отражено в облике города в 1 Кор 4:9 и 1 Кор 9:24-25. Кроме того, несмотря на то, что имеющиеся у нас данные о широко распространенной сексуальной распущенности в Коринфе относятся к греческому Коринфу и не могут быть перенесены на Коринф времен Павла, это тот случай, когда подобная проблема возникла и в новом, римском городе, вследствие того, что он располагался на перекрестке дорог и был крупным морским портом. В 1 Кор 5:1-2 и 6:9-20 отражена как раз такая атмосфера. Кроме того, во времена Павла Коринф был заполнен местами языческого религиозного поклонения (1 Кор 8:4-6; 10:14, 20-30). Павсаний (180 г. до н.э.), который дал нам самый ранний путеводитель по Коринфу в своем *Описании Эллады*, во второй книге описывает, по крайней мере, двадцать шесть святилищ, посвященных богам греко-римского пантеона и различных мистерияльных культов. Но

нужно иметь в виду, что большая часть Коринфа была разрушена в 77 г. до н.э. во время землетрясения, после чего город был значительно перестроен. По имеющимся ныне археологическим данным, во времена Павла в Коринфе имелся храм Фортуны, также храмы или усыпальницы, посвященные Нептуну, Аполлону, Афродите (на Акрокоринфе), Венере, Октавиану, Асклепию, Деметре, Коре и Посейдону (ср. Murphy-O'Connor).

4. Церковь и ее апостол

Церковь в Коринфе была по большей части, но не исключительно, состоящей из бывших язычников, что видно из указаний на их участие в прошлом в поклонении идолам (1 Кор 6:9-11; 8:7; 12:2) и в участии в языческих храмовых пириествах (1 Кор 8:1-11:1). Для греков и римлян было также обычным обращаться в мирские суды для разрешения своих споров (тогда как иудеям запрещалось делать это), что и объясняет такую практику в коринфской церкви (1 Кор 6:1-6). Одобрение проституции, обсуждаемое в 1 Кор 6:12-20, и отношение к браку, отраженное в 1 Кор 7, также говорят о языческих традициях.

Члены коринфской церкви встречались в разных частных домах, поскольку не было возможности для публичных собраний, подобных синагогальным, для только что возникшего религиозного движения, еще не признанного властями (Рим 16:23). Основываясь на данных раскопок четырех коринфских домов римского периода (один, относящийся ко времени Павла) и на перечислении четырнадцати мужчин — членов церкви в 1 и 2 Кор. Дж. Мерфи-О'Коннор пришел к выводу, что костяк коринфской церкви состоял из пятидесяти человек (Murphy-O'Connor, 158). Но такое собрание «всей церкви» не было обычным делом, поскольку члены церкви, как правило, собирались небольшими группами в разных домах верующих (ср. 1 Кор 16:19; Рим 16:5; Кол 4:15; Флм 2).

4.1. Проблемы, получившие отражение в Первом Послании к Коринфянам. Комментарий Г. Д. Фи на 1 Кор показывает, что это письмо имеет крайне апологетический характер и методы решения проблем, отраженных в тексте. Принимая это во внимание, историческая ситуация, при которой писалось 1 Кор, по существу предстает как один из конфликтов между Павлом и церковью в целом, в котором неприятие коринфянами власти Павла как основателя церкви воспринимается автором как средоточие всех неприятностей. Поэтому для Фи самое серьезное разделение в церкви — это разделение между численным большинством общины и Павлом (Fee, 8). Считается, что на протяжении всего послания язык Павла носит воинственный характер, а его ссылки на апостольство рассматриваются, как примирительные (см. особ. 1 Кор 4:1-21; 9:1-27; 15:8-11).

Однако ясно, что цель Павла при написании 1 Кор была главным образом не примирительной, а научительной. По существу, нигде в письме Павел не спорит о своей власти как апостола, поскольку он продолжает рассчитывать на то, что коринфяне признают его как основателя их церкви (1 Кор 4:15), как законного

апостола, даже если другие люди за пределами церкви могут этого не делать (1 Кор 9:1-2). Точнее, Павел пишет, дабы «напомнить» коринфянам о «его путях во Христе» (1 Кор 4:17) и обратить их внимание на тот факт, что, как у их «отца» (1 Кор 4:15), этот его «путь» — крестный путь, которому нужно подражать (1 Кор 4:16; 11:1). Поэтому в 1 Кор нигде не отстаивается правомерность страданий Павла. Напротив, они являются основными предпосылками для выдвигаемых Павлом аргументов (ср. особ. 1 Кор 1:10-4:21; 8:1-11:1; 13; 14:18-19), которые, в свою очередь, основываются на его отцовском, благодаря единению со Христом, авторитете для коринфян (1 Кор 4:14-21). Тот факт, что Павел может привлечь свой обычай безвозмездного проповедования для обоснования своих наставлений в 1 Кор 8-10, указывает на то, что в церкви все еще высоко ценились и почитались апостольский образ жизни Павла и его авторитет. Если это не так, то тогда самый сильный аргумент Павла в 1 Кор 8-10, доходящий до призыва подражать ему в 1 Кор 11:10, должен казаться несостоятельным. На протяжении всего 1 Кор аргументы Павла сосредоточиваются, таким образом, на коринфянах и их поведении, а тон обращения не примирительный, а директивный. Способность Павла выносить властные решения, касающиеся образа жизни коринфян, на протяжении всего письма основывается на том предположении, что в Коринфе все еще сохраняется его апостольский авторитет. Проблемы, рассматриваемые в 1 Кор, — это, по существу, внутрицерковные проблемы, а не напряженность между церковью и ее апостолом.

4.2. Проблемы, получившие отражение во Втором Послании к Коринфянам. К тому времени, когда Павел писал 2 Кор, все изменилось. В период между написанием 1 и 2 Кор церковь в целом находилась в открытом противостоянии Павлу и его Благой вести вследствие влияния оппонентов Павла, недавно прибывших в Коринф (2 Кор 11:4). С того времени значительная часть церкви раскаялась и вернулась на сторону Павла. Однако апостольская власть Павла уже не была общепризнанным фактом для всей церкви. Среди коринфян все еще существовала значительная оппозиция Павлу, за которой скрывались неприятели Павла. В результате церковь теперь разделилась в своем отношении к Павлу и по вопросу авторитетности его апостольства. Такое положение отражается в том, что во 2 Кор уже нет призыва подражать апостолу; внимание постоянно, на всем протяжении 2 Кор сосредоточено на законности апостольства Павла. Особенно же сложившаяся ситуация отражается в различных способах изображения страданий Павла в этих двух письмах. В 1 Кор 4:8-13 и 1 Кор 9:1-27 свидетельства о своих страданиях используются Павлом в качестве аргумента, что его служение направлено на благо коринфских христиан, тогда как на всем протяжении 2 Кор, он должен доказывать правомерность своих страданий (2 Кор 2:17; 11:7-15; 12:13-18). Следовательно, в то время как проблемы в 1 Кор — это внутрицерковные проблемы, главная проблема, которая должна быть разрешена в 2 Кор, — это власть и авторитет Павла как апостола.

4.3. Источник проблем в Коринфе и реакция Павла. Источник проблем в Коринфе, о которых говорится в 1 Кор и 2 Кор, может быть прослежен до эллинистической культуры, оказавшей сильное влияние на коринфян. Ключевой проблемой было то, что подразумевается под «духовным» (Павлом четырнадцать раз используется слово *pneumatikos* в одном письме — 1 Кор, еще четыре раза в других, неоспоримо аутентичных письмах вместе взятых). Даже став христианами, коринфяне продолжали частично придерживаться эллинистического дуализма тело/душа или материальное/нематериальное, с позиций которого весь физический мир пренебрегался ради «высшего» знания и мудрости духовного существования. Хотя было бы анахроничным говорить о гностиках и гностицизме в Коринфе, можно обсудить «зарождающийся гностицизм» коринфского богословия (Martin, Bruce; см. Гностицизм). Под его влиянием коринфяне стали склоняться к интеллектуальной гордыне, высоко оценивая свои «знания» и духовный опыт (1 Кор 1:5; 8:1,7,10,11; 12:8; 13:2 и т.п.). Результатом была позиция похвальбы и соперничества в церкви, что в дальнейшем подпитывалось культурным высокомерием и стремлением к общественной влиянию, стилем и блеском, благодаря приобщенности некоторых коринфских христиан софистской риторической традиции. Подобное презрение к этому миру могло также привести их к тому, чтобы считать участие в судах и распущенность, с одной стороны (1 Кор 5:1-6:20), или чрезмерный аскетизм, с другой стороны (1 Кор 7:1-5), как ничего не значащие и не имеющие духовно-нравственных последствий для христиан.

Но что также важно, этот дуализм обеспечивал концептуальную основу для коринфян, чтобы воспринимать настоящий момент в свете осуществленной эсхатологии, с точки зрения которой будущее воскресение уже переживалось в настоящей жизни (1 Кор 4:8; 15). Поэтому теперешняя жизнь человека рассматривалась как уже достигшая полноты небесной реальности грядущего мира. Такая осуществленная эсхатология еще больше толкала коринфян к завышенной оценке их духовных знаний, даров и религиозного опыта, особенно в вопросе о глоссолатрии, которую они считали показателем того, что они обрели ангелоподобное состояние (1 Кор 13:1; 14:37). Это, в свою очередь, вело к еще большей похвальбе отдельных членов и церкви и разобщенности среди них, а также к окончательному неприятию апостольского авторитета Павла и его Благой вести.

Реакция Павла в 1 Кор явно опирается на двойной фундамент, состоящий из ВЗ и христологии (см. его основанный на ВЗ ответ на проблему похвальбы в 1 Кор 1:18-3:23 с прямыми цитатами из Библии в 1 Кор 1:19; 1:31; 2:9; 2:16; 3:19-20). Все это доказывает, что могущество и премудрость Бога теперь открылись через Христа и его крест. В то же время слово Павла о кресте (1 Кор 1:17-19) и его апостольский опыт страданий (1 Кор 4:8-13) доказывают, что, хотя Царство Божье уже наступило, оно еще не достигло своей полноты. Следовательно, его страдания и не-

мощь — это существенные признаки апостольского служения, на котором основана жизнь коринфян. Тогда, поскольку коринфяне — это дети своего духовного отца, их жизнь также должна определяться силой креста, а не похвалой своими духовными достижениями или духовными руководителями. Поэтому самый главный совет, который дает Павел, — это призыв «подражать мне» (1 Кор 4:16; 11:1).

Однако ко времени написания 2 Кор в Коринф прибыли оппоненты Павла и воспользовались склонностью коринфян к осуществленной эсхатологии, проповедуя того Христа и тот Дух, которых коринфяне были готовы получить (2 Кор 11:4). Вместо того, чтобы призывать коринфян к терпению в вере в разгар бедствий в надежде на будущее воскресение и оправдание, оппоненты Павла обещали коринфянам жизнь в Духе, свободную от страданий и полную сверхъестественного опыта. Они подтверждали апостольский характер своих заявлений рекомендательными письмами от других церквей (2 Кор 3:1), своими этническими признаками принадлежности к еврейскому народу (2 Кор 3:14-18; 11:21-22) и похвалой своими духовными достижениями и сверхъестественными дарами, а также риторическими способностями (2 Кор 10:10,12; 11:12, 18; 12:12). Примирительный тон Павла в 2 Кор 3 приводит нас к выводу о том, что они также каким-то образом связывали свое служение со служением Моисея и Законом, хотя, в отличие от Письма к Галатам, во 2 Кор не упоминаются вопросы ритуальной чистоты и обрезания. Кроме того, оппоненты Павла завершают свои претензии требованием денег у коринфян как знак ценности и легитимности их учения (2 Кор 2:17). Но для того, чтобы сделать эти заявления и потребовать плату, они должны были подвергнуть нападкам Павла и поставить под сомнение его апостольское звание, что, в свою очередь, ставит под сомнение их собственные проповедь и образ жизни.

В ответ на это Павел был вынужден защищать свой апостольский авторитет, чтобы доказать истинность содержания своей проповеди. Он снова делает это, возвращаясь к ВЗ и христологии, чтобы доказать необходимость и правомерность своих страданий в отношении служения посредством Духа, служения нового Завета.

5. Некоторые дискуссионные вопросы

5.1. Авторство. И 1 Кор и 2 Кор атрибутируются Павлу, исходя из имеющихся там приветствий, причем авторство Павла доказывается при помощи как исторических, так и литературных свидетельств. Действительно, авторство Павла относительно 1 Кор никогда не подвергалось сомнению и уже в 90-х годах I в. было подтверждено Климентом Римским (ср. 1 Клим 37.5; 47.1-3; 49.5) и в первом десятилетии II в. Игнатием (ср. Игн. Ант. Еф 16:1; 18:1; Рим 5.1 и т.д.). Хотя явные документальные свидетельства о 2 Кор отсутствуют до появления канона Маркиона (140 г. н.э.), его авторство не оспаривается, так как оно

всегда входило в паулинистический корпус текстов. Даже самые критически настроенные современные исследователи считают эти письма подлинными, не считая 1 Кор 1:2b и 1 Кор 14:34b-35, которые некоторыми из них считаются фрагментами, вставленными не Павлом. Но приводимые свидетельства о перемещении текстов не смогли убедить большинство исследователей, поскольку во всех известных рукописях эти фрагменты никогда не пропускались, и можно видеть, что оба текста соответствуют Павлову типу мышления. Другие ученые утверждают, что лексические и тематические отличия 2 Кор 6:14-7:1 указывают на то, что Павел взял этот отрывок или из прежних своих текстов, или из какого-то иудейского источника (часто связываемого с движением ессеев или Рукописями Мертвого моря), или же из иудеохристианского предания. Но даже если эта гипотеза противоречит взглядам тех, кто отстаивает точку зрения о том, что различия обусловлены обилием текстов ВЗ, которые цитирует Павел в этом разделе, фрагмент составляет единое целое с ходом размышлений Павла в 2 Кор.

5.2. Единство Первого Послания к Коринфянам и Второго Послания к Коринфянам и повод для их написания. Основание Павлом коринфской церкви, описанное в Деян 18, произошло в 49-51 гг. н.э. во время второго миссионерского путешествия Павла. Когда спустя восемнадцать месяцев Павел покинул Коринф, повал церковь процветала. Несколько позже Павел написал коринфянам письмо из Эфеса (этот документ не сохранился до наших дней), для того чтобы обсудить некоторые специфические этические вопросы, которые встали перед новообращенными верующими. Но коринфянам было нелегко понять наставления Павла, и они неправильно воспринимали их смысл (1 Кор 5:9-13). Тогда церковь отправила Павлу письмо через посольных, имена которых перечислены в 1 Кор 16:15-17, чтобы получить дополнительные разъяснения. В ответ на это письмо Павел написал каноническое 1 Кор. Цель Павла заключалась в разъяснении своей позиции и в том, чтобы отреагировать на некоторые новости, из которых он узнал о серьезных проблемах, возникших в Коринфе (1 Кор 1:11; 5:1; ср. 1 Кор 16:15-18; см. 4.2, выше). Несколько разрозненный и разделенный по темам характер 1 Кор обусловлен тем фактом, что Павел по порядку отвечает на вопросы и говорит о проблемах, ставших известными ему из письма церкви и из рассказов.

Когда Павел писал 1 Кор, он намеревался вернуться в Коринф после пребывания в Эфесе до Пятидесятницы и посещения Македонии (см. 1 Кор 16:5-8). Тем временем он послал Тимофея с визитом в Коринф от своего имени (1 Кор 16:10-11; Деян 19:22). Тимофей обнаружил, что напряженность между Павлом и коринфскими христианами обострилась, что, скорее всего, было обусловлено прибытием оппонентов Павла в Коринф. В ответ на это Павел немедленно отправился в Коринф, что стало для него «мучительным визитом», во время которого власть

Павла и его Благая весть были поставлены церковью под большое сомнение. Против Павла выступил и оскорбил его один из руководителей этой церкви (ср. 2 Кор 2:1; 5-8; 7:8-13; 11:4).

Павел покинул Коринф из-за нападок на него, решив больше не предпринимать столь «огорчительных визитов» к коринфянам (2 Кор 2:1-2). Вместо этого он послал к ним Тита со «скорбным письмом», полным укоров и предостережений, в чем проявилось его желание восстановить с ними прежнее общение (ср. 2 Кор 2:3-9; 7:8-12). Однако тот факт, что Тит также должен был организовать сбор средств (2 Кор 8:6), указывает на то, что Павел все еще надеялся на коринфян и не считал их неспособными на раскаяние. В настоящее время «скорбное письмо» утеряно, хотя некоторые ученые пытаются отождествить его с каноническим 1 Кор или с четырьмя главами второго Послания (10-13). Но 1 Кор недостаточно суровое и скорбное для подобной идентификации, кроме того, обсуждаемые в нем темы не соответствуют описанию, приведенному в 2 Кор 2:1-4, поскольку в 1 Кор нет последовательного обсуждения темы неприятия коринфянами Павла, влияния в Коринфе оппонентов Павла или обидчика, упоминаемого в 2 Кор 2:5-11.

Пока Павел ждал возвращения Тита с сообщением о том, какое действие возымело это письмо, он не находил себе места из-за тревоги по поводу сложившейся в Коринфе ситуации (2 Кор 2:12-13). Поэтому Павел покинул Троаду, чтобы найти Тита, и когда это произошло, Тит сообщил Павлу хорошие новости о том, что его «скорбное письмо» действительно вернуло ему расположение большинства коринфян (2 Кор 7:6-13). Более того, поскольку церковь откликнулась так дружески, Павел мог теперь планировать вновь посетить Коринф (см. 2 Кор 2:3; 9:5; 12:20-13:1).

В ожидании этого третьего визита Павел написал каноническое 2 Кор или, по крайней мере, 2 Кор 1-9 в таком виде, как мы имеем эти главы сейчас. Смешанный характер этого раздела объясняется тем фактом, что большинство членов церкви раскаялось и вернулось к Павлу, в то время как некоторая ее часть все еще продолжала сопротивляться его власти и Вести. В этой части письма Павел утешает и ободряет большинство членов церкви, одновременно защищая свое апостольство для того, чтобы укрепить тех, кто раскаялся, и вразумить непокорное меньшинство. Кроме того, за спинами коринфян стояли оппоненты Павла, к которым он прямо не обращается, но которые были самыми непосредственными виновниками возникшей конфликтной ситуации. Таким образом, составляя письмо, Павел ставил перед собой цель подготовиться к следующему посещению коринфян, во время которого он должен был осудить тех, кто упорствует в своем неприятии Павла и его Благой вести. Павел действительно прибыл в Коринф (см. Деян 20:2), откуда менее через год он написал свое письмо, адресованное римским христианам.

Принимая во внимание такой ход событий, вопрос о литературном единстве 2 Кор трактуется по-разному

из-за явно неожиданных переходов и изменения обсуждаемой темы в рамках одного письма. Ключевые моменты — это очевидная перемена мыслей при сравнении 2 Кор 2:13 и 2 Кор 2:14, 2 Кор 7:4 и 5, 2 Кор 6:13 и 14 и 2 Кор 7:1 и 2; на лицо явно независимая трактовка вопроса, касающаяся сбора средств в 2 Кор 8-9, и особенный характер 2 Кор 10:1-13:14. Если каждый из этих переходов означает отдельный документ, то 2 Кор становится произведением, составленным из следующих шести основных фрагментов, которые позднее были объединены в одно письмо: 2 Кор 1:2-13 и 2 Кор 7:5-16; 2 Кор 2:14-6:13; 2 Кор 6:14-7:1; 2 Кор 8; 2 Кор 9; 2 Кор 10-13.

Однако некоторое число исследователей до сих пор придерживается мнения о литературном единстве всего письма. Сторонники этой точки зрения пытаются объяснить переходы в письме по каждому пункту, доказывая целостность композиции и связь тем. Кроме того, они считают, что изменения обсуждаемых вопросов во всем 2 Кор — это результат неоднородного состава коринфской общины. 2 Кор 10-13 — это последняя непосредственная защита Павла и выступление против его оппонентов после того, как он обращается главным образом к примирившемуся большинству коринфской церкви в 2 Кор 1-9 и, возможно, спустя какой-то промежуток времени или после получения новой, угрожающей информации. Такой подход был применен выше при обзоре 2 Кор.

Другая крайняя точка зрения заключается в том, что ряд исследователей и комментаторов стремятся выделить каждый из этих разделов и объявить каждый из них оригинальной частью отдельного письма и реконструировать по ним описанную выше историю взаимоотношений Павла с коринфянами. Как уже отмечалось, исходя из такого сценария, некоторые ученые считают 2 Кор 10-13 частью «скорбного письма», 2 Кор 2:14-6:13 — частью утерянного оправдательного письма; 2 Кор 1:1-2:13 и 2 Кор 7:5-16 — Павловым письмом примирения после сообщения Тита; 2 Кор 6:14-7:1 — частью еще одного утерянного Павлова или непавлова письма, частью «скорбного письма» или даже частью «предыдущего письма» (ср. 1 Кор 5:9). Все больше ученых соглашаются в том, что 2 Кор 1-9 — это объединенная композиция, написанная после встречи Павла с Титом (см. 2 Кор 7:5-13). Тогда 2 Кор 10-13 следует считать последующим письмом, написанным после недавних неприятностей в Коринфе и приложенным к предыдущему разделу в какой-то момент вскоре после этих событий, поскольку нет текстологического доказательства того, что 2 Кор 10-13 когда-либо циркулировали независимо от 2 Кор 1-9 (см., напр., комментарии — Martin; Furnish).

5.3. Место и дата. 1 Кор было написано из Эфеса где-то в период, начиная с момента, когда Павел покинул Коринф в 51-52 гг. н.э. и спустя три года, начиная с осени 52 г. до весны 55 г., в зависимости от следующих факторов: даты выхода указа Клавдия и времени проконсульства Галлиона (см. Деян 18:2,12);

времени отбытия Павла из Коринфа (Деян 18:18) и продолжительности его последующего пребывания в Эфесе. 2 Кор (взятое в целом или, на крайнем мере, 2 Кор 1-9) было завершено примерно на следующий год после 1 Кор в Македонии.

5.4. Оппоненты Павла. Традиционно ключевыми фрагментами для идентификации оппозиции Павлу в Коринфе считались 1 Кор 1:12; 3:22; 9:2-5; 2 Кор 3:1-18; 11:4; 11:22-23. Из этих текстов ясно, что оппонентами Павла были иудеи, знакомые с эллинистическим миром, придерживающиеся софистских ценностей и риторических методов, с одной стороны, и полагающиеся на свое духовное наследие в качестве иудеев, — с другой (см. выше, 4.3.) Не считая этого скупого описания, более точные особенности и богословие оппонентов все еще требуют изучения, поскольку единственными имеющимися свидетельствами являются 1 Кор и 2 Кор, хотя некоторые исследователи (см. комментарии) приводят данные из Послания к Филиппийцам (датированные временем пребывания Павла в Эфесе).

Начиная с XVII века, экзегеты выдвигали три основные теории, касающиеся идентификации оппонентов Павла в 2 Кор. Эти гипотезы были выстроены преимущественно на основе той или иной трактовки аргументов Павла, как прямо противоположных взглядам его оппонентов (так называемый зеркальный способ). Были выдвинуты следующие предположения: (1) гностики; (2) иудействующие законники, с которыми Павел боролся повсюду; или (3) взятые вместе иудействующие и гностики и/или элементы концепций восторженно-духовного характера. Эти основные предположения неоднократно уточнялись и сочетались разными способами, так что один исследователь насчитал не менее одиннадцати различных гипотез, касающихся 2 Кор и выдвинутых в период с 1908 по 1940 год. С тех пор эти три основные гипотезы снова нашли своих сторонников в лице Р. Бульмана и В. Шмитхальса (гностицистская гипотеза), Ч. К. Барретта (гипотеза об иудействующих) и Д. Джорджи (эллинизированные иудейские восторженные проповедники палестинского происхождения с богословием, основным предметом которого был образ «божественного мужа» [*theios anēr*], что, прежде всего, относилось к пророку Моисею).

Единственное значительное исследование, касающееся оппонентов Павла в целом, появившееся после упомянутых выше исследований, это труд Дж. Дж. Гунтера (J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and their background* («Оппоненты святого Павла и их происхождение»)), который не предлагает ни новой методологии, ни ясного выхода из тупика, в который зашли исследователи. Тезис Гунтера заключается в том, что истоки взглядов оппонентов Павла следует искать в Кумране и в иудейских апокрифических писаниях, а это значит, что оппоненты Павла принадлежали к мистическому апокалиптическому, аскетическому и синкретическому иудаизму, преимущественно есеейскому, чем какая-либо другая группа (Gunther, 315).

Но, пытаясь согласовать тринадцать перечисленных им различных точек зрения, Гунтер так далеко раскинул сети своего описания, что оно стало неохватным и неопределимым.

Поэтому следует приветствовать недавно предложенную Дж. Л. Сумни методологию, основанную на «минималистском подходе» к идентификации оппонентов Павла. Предложение Сумни включает: (1) акцент на преимуществе экзегезы при интерпретации текста; (2) настойчивое требование здоровой и адекватной аргументации при идентификации источников; (3) «предельную» ограниченность в применении «зеркального метода» (т.е. обычай трактовать заявления Павла как отражение противоположных взглядов его оппонентов) и (4) отказ от попытки подойти к тексту с помощью заранее разработанной внешней реконструкции. Но, учитывая историю исследований, важно заметить, что, когда Сумни применяет свой метод для трактовки 2 Кор, он не предлагает какого-то нового понимания того, кем были оппоненты Павла. Сумни приходит к согласию с выдвинутым ранее предположением Э. Кеземана о том, что оппоненты в 2 Кор 10-13 — это, скорее, восторженные проповедники, нежели иудействующие, гностики или «божественные мужи» гипотезы Джорджи, и что небольшой временной промежуток между фрагментами письма 2 Кор 1-9 и 2 Кор 10-13 приводит к «обоснованному выводу» о том, что в обоих случаях оппоненты — это члены одной и той же группы (Sumney, 183).

На сегодняшний день гностицистская гипотеза отвергнута из-за отсутствия доказательств о наличии гностицизма в дохристианскую эпоху или во период формирования текстов НЗ. А предположение Джорджи вызвало серьезную критику, касающуюся воссоздания им характеристики раннеиудейских проповедников и их представлений о Моисее как о «божественном муже». Выходом из все еще имеющего место тупика должно стать понимание того, что отношение иудеев к Закону мотивируется не только их желанием придерживаться своих традиций, но также и стремлением получить доступ к более глубокому опыту присутствия Духа (см. Святой Дух). Искусственное разделение Закона и Духа, которое приводит ученых к предположению о наличии двух различных типов оппонентов, должно быть поэтому отклонено. Вопрос, поставленный оппонентами Павлу на основании их иудейского наследия, по существу, был аналогичен вопросу, выдвинутому коринфянами, исходившими из своих эллинистических представлений о мире: как можно во всей полноте приобщиться к силе Духа? Ответ оппонентов был основан на богословии славы, явленной во всей полноте уже сейчас, по которому принятие их варианта Благой вести, с ее тесной связью с прежним Заветом, является залогом свободы от греха и страданий в этом мире. В самый центр дебатов была поставлена связь между древним и новым Заветами, что вылилось в вопрос о власти и роли Моисея и Закона и их соотношении с ролью

Павла как апостола Христа и носителя Духа (ср. 2 Кор 2:16; 3:4-18).

6. Богословские темы в Первом и Втором Посланиях к Коринфянам

Поразительно, что большинство наставлений во всем 1 Кор сосредоточены на нескольких аспектах, относящихся к единству церкви (ср. 1 Кор 1:10; 3:1-3; 4:14,16; 5:4,5,7,8; 6:1,4,6-7,18,20; 8:9,13; 10:14; 11:33-34; 12:14 и т.д.). Очевидно, что Павел главным образом занят вопросами подлинной природы и жизни церкви, что делает экклесиологию самой важной темой 1 Кор. Как «церковь Божья» (1 Кор 1:2), коринфяне являются «храмом Божиим» благодаря принятию Святого Духа (1 Кор 3:16-17; 14:24-25) и «телом Христовым» вследствие покорности власти Христа (1 Кор 6:17; 10:17; 11:29; 12:12-16,27). Но наряду с концентрацией внимания на коринфянах как на членах народа Божья в этом письме также просматривается эсхатологическая структура богословия Павла. На всем протяжении 1 Кор Павел старается прояснить, что, несмотря на то, что Царство Божье уже наступило, доказательством чему служит воскресающая сила Христа и излияние Святого Духа в жизни коринфян (1 Кор 4:20), оно тем не менее еще не проявилось во всей своей полноте. Очевидным доказательством этого являются страдания Павла и качественно иной характер будущего телесного воскресения при конце этого века. В то же время Павел должен объяснить коринфянам, что, несмотря на то, что Царствие Божье еще не проявилось во всей своей полноте, духовная жизнь каждого человека как последователя Христа все еще должна подчиняться очевидной реальности грядущего века, в котором сила Духа позволяет каждому соблюдать заповеди Божьи (ср. 1 Кор 5:7-8; 6:1-6; 7:29-31; 10:11 и т.д.). Следовательно, то, что Павел на протяжении всего 1 Кор настаивает на неразрывной связи между верой и послушанием, с богословской точки зрения осенено крестом (ср. 1 Кор 1:10-4:21) и воскресением Христа (1 Кор 15). Поэтому в конце этого письма доказываем, что экклесиология и эсхатология основываются на понимании Христа «согласно Писанию» (ср. 1 Кор 15:3-5).

В 2 Кор главной богословской темой становится связь между страданием и славой, выявляемая и подтверждаемая апостольским опытом Павла. Здесь аргументы Павла также везде основываются на его эсхатологии и христологии, каждая из которых развивается в контексте ВЗ и последовательно прилагается к его жизни как апостола. Мысли Павла столь же просты, сколь глубоки. Отвечая тем, кто ставит под сомнение истинность его апостольства, Павел говорит о своих страданиях как о средстве, уготованном ему Богом для подтверждения его апостольства и представления знания о его силе и славе, ныне проявленных в Вести о Христе. Полное страданий служение Павла наполнено Духом и не представляет собой неразрешимого внутреннего конфликта, который ставит под сомнение обоснованность ис-

тинности его апостольства. Действительно, и крест, и воскресающая сила Божья проявляются сейчас в жизни Павла, полной божественно предопределенными страданиями. И хотя нигде в 1 Кор и 2 Кор нет призыва ко всем христианам страдать и отсутствует какой бы то ни было признак богословия мученичества, Павел утверждает, что, когда бы Божьи люди ни были подвержены таким же страданиям, к каким он призван как апостол, они также станут средством проявления могущества Бога в разгар своих бедствий (2 Кор 1:7). Как раз для подтверждения этой главной мысли, а вместе с тем и для защиты своего апостольского авторитета Павел в общих чертах определяет характер нового Завета в связи с Заветом, данным при горе Синай (2 Кор 3:6-18), описывает природу нового творения, проникающего в старое (2 Кор 4:6-5:21) и дает христологическое обоснование жизни ради других, ибо ныне человек живет ради Христа (2 Кор 5:15; 8:1-9:14).

См. также Апостол; Воскресение; Дары и Плоды Духа; Закон; Креста Богословие; Противники Апостола; Святой Дух; Тело Христово; Эсхатология.

Библиография. Комментарии: C. K. Batten, *The First Epistle to the Corinthians* (HNTC; New York: Harper & Row, 1968); idem, *The Second Epistle to the Corinthians* (HNTC; New York: Harper & Row, 1973); F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1971); R. Bultmann, *The Second Letter to the Corinthians* (Minneapolis: Augsburg, 1985); H. Conzelmann, *Corinthians* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1975); E. Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Enter Teil* (THKNT 7/1; 2d ed.; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980); G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); V. P. Furnish, *Corinthians* (AB 32; Garden City, NY: Doubleday, 1984); P. E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1962); F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); R. P. Martin, *1 Corinthians* (WBC 40; Waco: Word, 1986); A. Plummer, *Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1925); A. Schlatter, *Paulus, Der Bote Jesus. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther* (4th ed.; Stuttgart: Calwer, 1969); C. H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians* (New York: Crossroad, 1987); H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (MeyerK 6; 9th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970); C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Zweiter Teil* (THKNT 7/11; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982). **Исследования:** L. Belleville, *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3:12-18* (Sheffield: Sheffield Academic, 1991); D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker, 1987); J.-F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens* (SNTSMS 18; Cambridge: University Press, 1972); N. A. Dahl, «Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1:10:21», in *Christian History and Interpretation: Studies*

Presented to John Knox, ed. W. R. Farmer et al. (Cambridge: University Press, 1976) 313-35; D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986); J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (NovTSup 30; Leiden: E. J. Brill, 1973); S. J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defense of His Ministry in II Corinthians 2:14-3:3* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990); idem, «'Self-Commendation' and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians: A Pauline Dialectic?» *NTS* 36 (1990) 66-88; E. Käsemann, «Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13», *ZAW* 41 (1942) 33-71; C. Machalet, «Paulus und seine Gegner. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen», in *Theologia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum, 11. Festgabe für Karl Heinrich Rengstorff zum 70. Geburtstag*, ed. W. Dietrich et al. (Leiden: E. J. Brill, 1973) 183-203; P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT 2/23; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987); W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983); J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (GNS 6; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1983); idem, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians* (NTT; Cambridge: University Press, 1991); C. Newman, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (NovTSup 69; Leiden: E. J. Brill, 1992); C. K. Stockhausen, *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant: The Exegetical Substructure of II Cor. 3:1-4:6* (Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1989); J. L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians* (JSNTSup 40; Sheffield: Sheffield Academic, 1990); G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress, 1982); J. Wiseman, «Corinth and Rome I: 228 b.c.-a.d. 267», *ANRW* 11.7.1, 438-548; F. Young and D. F. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

S. J. Hafemann

КРЕСТА БОГОСЛОВИЕ

Для христианства в целом «богословие креста» (или *theologia crucis*) стало тем критерием, по которому оцениваются всякое христианское мышление и поведение. Крест понимается как единственное основание спасения, отправная точка для всякой подлинно христианской мысли и неперемное средоточие всякой богословской инициативы. Однако в НЗ мы не находим какой-либо единообразной *theologia crucis*, и в самом деле можно обнаружить значительные расхождения в этом вопросе между текстами НЗ и текстами послепостольского периода; авторы последних от подобного богословия часто полностью отказываются (см. ниже комментарии к *Пастырь Ерма*); мы же сделаем общий обзор как раз тех авторов, для

которых крест был в центре их богословствования, но которые по-разному выражали свои убеждения, так как находились в разных обстоятельствах. Тем самым они указали современному богословию на разнообразие способов, которыми крест отвечает человеческим нуждам.

1. Поздние новозаветные тексты.
2. Посленовозаветные тексты.

1. Поздние новозаветные тексты

1.1. Деяния Апостолов. Ученые старого толка полагали, что «Луке не удастся придать особое значение распятию и смерти Иисуса... У него нет той мистики Страстей, какую мы находим у Павла, и он никак не оценивает парадокс распятого Мессии, представленный Павлом как пламенеющее сердце христианского благовестия» (Hanson, 43-44). Напротив, Лука фиксирует свое внимание на воскресении Христа как начале излияния Святого Духа и предложении всему миру прощения через покаяние, веру и крещение (Деян 2:32-33, 38; 3:14-16; 13:32-39). Смерть Христа изображается главным образом как грех, обнаруживающий виновность лидеров Израиля (Деян 3:14; 5:30; см. Смерть Христа), хотя она и произошла «по предведению» Бога (Деян 2:23).

Не так давно эта картина была сбалансирована. Во-первых, Ч. К. Барретт показал, что *theologia crucis* подразумевает нечто большее, чем просто теорию о том, что было достигнуто на кресте. Она также имеет дело с «моделью повседневной жизни, в которой верующий практикует повседневную дисциплину (в самом строгом смысле этого слова) крестоношения» (Barrett, 77). По мнению Барретта, несложно доказать, что именно это имеет место в Деяниях Апостолов. Апостолы — это ни в коем случае не торжествующие персонажи. Они претерпевают преследования, провалы, неудачи и «многими скорбями... входят в Царство Божье» (Деян 14:22; ср. Деян 9:16). Они, следовательно, живут исходя из модели смерти-воскресения своего Господа — как раз это мы находим у Павла (2 Кор 4:7-12).

Во-вторых, Р. Г. Фуллер указал на связь у Луки между страданиями Иисуса и «прощением грехов» (см. Лк 24:46-47; Деян 2:38, 3:18-19, 5:31, 10:43, 13:38-39). «Лука воспринял и передал традицию, идентифицировавшуюся с верой в то, что страдания Иисуса стали причиной отпущения грехов и что доступ к этому спасительному событию открывается через крещение» (Fuller, 217). Итак, смерть Христова implicitly трактовалась как спасительное событие, хотя Лука прямо этого и не выразил (выпрощен, ср. Деян 20:28).

В-третьих, Дж. Б. Грин показал, что с самого начала смерть Иисуса интерпретировалась исходя из традиций «страдающего Праведника» и «Слуги Господнего». Поскольку Лука применяет оба эти термина в своих открывающих речах (Деян 3:13-14, 26; 4:27, 30; 7:52), поскольку предания о «Слуге Господнем» побуждали первых христиан объяснять смерть Мессии как

спасительное событие и поскольку апологетический контекст ранней проповеди неизбежно акцентировал оправдание Богом распятого Мессии, у Луки были все основания не отрицать спасительное понимание креста в Деяниях Апостолов, а, скорее, предполагать и защищать его, акцентируя воскресение.

1.2. Послание к Евреям. В Послании к Евреям картина уже иная. Крест оказывается в центре внимания, так как автор активно использует язык ВЗ, относящийся к культу и жертвоприношениям, с целью истолкования фигуры Христа. «Без пролития крови не бывает прощения» (Евр 9:22) — фундаментальная предпосылка, а не просто некий комментарий к ВЗ-ному культу. Кровь Христа отличается от крови жертвенных животных: она имеет силу. Кровь животных могла обеспечивать ритуальную чистоту (Евр 9:13), но не прощение (Евр 10:4). А кровь Христа очищает совесть (Евр 9:14; 10:11-14, 22).

Почему это так? Язык Послания к Евреям волнует, но мы не можем не поспешить найти богословское обоснование для такого акцентирования действительности креста. Э. Грессер (E. Grässer) находит это обоснование в гностической идее единства Христа и Его «детей» прежде воплощения; Евр 2:14 подразумевает, что дети Христовы были таковыми еще до того, как «приняли плоть и кровь», и тогда их «воплощение» стало поводом для воплощения Христа. Грессер, стало быть, полагает, что в Послании к Евреям крест действует благодаря существующим родственным отношениям между Христом и Его детьми, так что Его смерть оказывает на них эффект автоматически.

Если оставить в стороне более широкий круг проблем, связанный с возможностью подобного гностического влияния на НЗ, то объяснение Грессера в определенной мере недооценивает акцент, делаемый в Послании к Евреям на вере как жизненно важном средстве спасения, достигнутого на кресте (Евр 11:1-12:3), а также недооценивает возможность отступничества (апостазии). Предостерегающие отрывки (напр., Евр 2:2-3; 3:12; 4:11) утрачивают свою силу, если спасение происходит квазиавтоматически на основании родственного отношения, отдельного от веры. Однако Грессер верно указывает на уникальную связь в Послании к Евреям, которая существует между спасением и воплощением — не только в Евр 2:14-18, но и в Евр 5:7-10 и 10:5-10. Крест — это вершина процесса жертвоприношения, охватывающего все воплощение Сына, через которое Сын соединяется с плотью и кровью с тем, чтобы Он смог впоследствии истинно представлять нас как наш Первосвященник, предлагающий Себя в жертву за нас и вступающий в присутствие Божье.

1.3. Другие соборные послания. Послание Иакова уникальным образом не содержит никаких ссылок на смерть или воскресение Христа. Но если мы воспользуемся рассуждением Барретта относительно *theologia crucis* в Деяниях Апостолов, мы поймем, что Иаков описывает христианскую жизнь по модели

креста-воскресения, предполагающей, что весть о кресте стала «словом истины», которым «Он родил нас» (Иак 1:18). Однако сугубо пастырская и этическая задача Иакова не требует, чтобы он говорил об этих вещах эксплицитно.

В Первом Послании Петра мы видим прямо противоположную картину. Задача здесь тоже пастырская и этическая — ободрить и наставить разрозненных и, возможно, гонимых верующих, — но при этом как раз уместна эксплицитная *theologia crucis*. «В этом послании доминирует тема христианского страдания, и ... одна из основных целей автора — связать это страдание со страданиями Христа» (Dalton, 123). И автор проводит эту связь, акцентируя пример Христа (1 Петр 2:21-25), а также — и прежде всего — указывая на Его победу — через крест — над всеми силами неверия, вооружившимися против читателей послания (так Дальтон убедительно интерпретирует 1 Петр 3:17-22).

Подобным образом Первое Послание Иоанна (см. Иоанна Послания) явно преследует пастырскую цель. Эксплицитная *theologia crucis* призвана играть важную роль — сообщать веру в прощение грехов (1 Ин 2:1-2), демонстрировать образец христианской любви (1 Ин 3:16-18) и служить в качестве живого учения, позволяющего отличать Духа Божьего от духа антихриста. Точка зрения, согласно которой на кресте умер не Сын Божий, а просто человек, от которого Сын Божий «отделился», отрицает самую суть благовестия, а именно — крест как манифестацию Богом своей любви в том, что Он посылает своего Сына «в умиротворение за грехи наши» (1 Ин 4:10 [Апокалипсис]).

1.4. Откровение Иоанна Богослова. Видение «Агнца как бы закланного» (Откр 5:6) играет центральную роль в Откровении Иоанна Богослова (см. Откровения Книга). Смерть и воскресение встроены в высшей степени высокую христологию, в которой божественные титулы, атрибуты и функции без колебаний присваиваются Христу. По словам Р. Дж. Бокэма, Христос «как "живой"» ([Откр] 1:18) разделяет вечную жизнь Бога, но «Его вечная жизнь была на момент прервана опытом человеческой смерти, и Он разделяет вечную жизнь Бога посредством торжества над смертью» (Baukham, 55-56). Это торжество описывается в Откр 5:5-6, где Иоанн впервые слышит, что «лев от колена Иудина (...) победил», но потом он видит закланного Агнца на престоле. Победа льва достигнута через невинность, немощность и смерть.

И это становится образцом для церкви: «Они победили его кровию Агнца и словом свидетельства (*martyria*) своего, и не возлюбил души своей даже до смерти» (Откр 12:11). Здесь кажется очевидным, что «кровь Агнца» означает и их кровь, как и кровь Иисуса (Baukham). В Откровении свидетельство-мученичество (*martyrdom*) относится к самой сути ученичества не потому, что каждый последователь Христа должен претерпеть мучение, а потому, что «свидетельство» означает такую связь с Христом, при

которой Его ученика, если понадобится, не остановит даже мученичество.

2. Посленовозветные тексты

2.1. Климент Римский. У Климента *theologia crucis* едва заметна, что особенно удивляет, если учесть его явную любовь к иудеям. Но, как и в случае с Посланием Иакова, это объяснимо ограниченностью его задачи. Кровь Христа приносит «благодать покаяния» миру в этом поколении — в параллель другим поколениям, призывавшимся к покаянию Ноем и Ионой (1 Клим 7:4-7). Климент часто использует мотив креста с целью усилить свой моральный призыв к любви и смирению (напр., 1 Клим 16; 21; 49:6).

2.2. Игнатий Антиохийский. У Игнатия все по-другому. Перед лицом мученичества он говорит: «Мой дух — в прах пред крестом, который для неверующих соблазн, а для нас спасение и вечная жизнь» (Игн. Ант. Еф 18:1). Для него мученичество было тем, чего следует активно искать как средства единения со Христом. «Его ишу, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего. Я имею в виду выгоду: простите мне, братья!» (У автора статьи совсем иной перевод последней фразы: «Я — в муках рождения». — Прим. пер.) (Игн. Ант. Рим 6:1). Предстоящая ему самому смерть подчеркивает для него значение реальной, физической смерти Христа; отсюда его пылкое противостояние докетистам, которые «отвергают смерть Христову, но чрез тайну ее получили мы начало веры, и ради ее терпим, дабы быть учениками Иисуса Христа, единого Учителя нашего» (Игн. Ант. Магн. 9:2).

Мистический личный союз со Христом составляет самую суть видения Игнатия, а физическая составляющая этого союза, связанная с его собственной смертью, заставляет его сделать двойной акцент: на физическом единстве христианской общины, сплоченной вокруг символической персоны епископа, и на Евхаристии как реальном причащении Телу и Крови Христа.

Здесь Игнатий во многом повторяет Павлову *theologia crucis*, однако есть тут и новые идеи: прежде всего — желание мученичества и акцент на Евхаристии как реальном участии в смерти Христа и средоточии единения Церкви вокруг епископа и духовенства.

2.3. Менее важные тексты. *Послание к Диогнету* достигает своей риторической кульминации в представлении любви Бога, явленной в даре Им своего Сына во искупление наших грехов (Диогн. 9). Автор не говорит, что искупление было осуществлено через смерть Христа, — странное упущение в ходе благоговения, обращенного к неверующим. В *Послании Варнавы* представление воплощения и смерти Христа полемически заострено (главным образом, в Варн. 5-6, но и дальше). Задача послания — показать, что Писания пророчествуют о смерти Христа ради нас, так что они (Писания) принадлежат не Израилю, а Церкви. В итоге оказывается, что «Исподь дал право быть народом наследия, пострадав за нас. Он и явил-

ся для того, чтобы и мера грехов их исполнилась, и мы, сделавшись чрез Него наследниками, получили завет Господа Иисуса Христа» (см.: *Писания Мужей апостольских*, СПб., 1895. — Прим. пер.) (Варн. 14:4-5, Staniforth).

Было бы разумно осмыслить огромную популярность во втором и третьем веках *Пастыря Ермы* — иногда его ставят на один уровень с НЗ. В двух его первых частях, Видениях и Заповедях, Христос не упоминается. Он возникает в нескольких пассажах Подобий (Ерм. Подобия 5:6; 8:3; 9:12), где поддерживается адопцианская христология, а Христос представляется как дарующий новый Закон. Лишь в одном пассаже упоминаются Его страдания. Этот труд олицетворяет маргинализацию подлинной христианской веры в пользу визионерского романтизма и морализма (см.: *Пастырь Герм.* М. «Присцельс», 1997. — Прим. пер.).

2.4. Иустин Мученик. Замечательная *theologia crucis* Иустина с трудом поддается анализу. С одной стороны, крест явно был для него средоточием: он то и дело на него ссылается, не уступая Игнатию в критике докетистов, отрицающих Христовы страдания (напр., 1 Ап 63.10; Диал. 103.8). Он обнаруживает предзнаменование Креста на всем протяжении ВЗ (Диал. 86) и в самой природе (1 Ап 55.2-7). В *Диалоге с Трифоном иудеем* 94-96 он в большой степени черпает из Гал 3, когда представляет Христа как того, кто несет на себе наше проклятие, хотя, как замечает Э. Р. Гудинаф, существенные моменты своей аргументации Иустин оставляет в подтексте (напр., что Христос взял на себя наше проклятие и что Христос победил это проклятие своей смертью, Goodenough, 259-60).

С другой стороны, у Иустина повсюду можно видеть сущностные элементы его сотериологии. Его учение о «сперматическом Логосе» (почерпнутое из среднего платонизма убеждение в том, что всякое человеческое существо уже обладает «семенем» Слова Логоса Божьего, которое есть Христос) привело его к акцентированию откровения истины как жизненного средоточия Христова служения. «Это учение преподавал нам Иисус Христос, единый собственно сын, родившийся от Бога, Слово Его и первенец и сила, Который по воле его сделался человеком, — для изменения и восстановления рода человеческого» (1 Ап 23.2) (У автора ошибочная ссылка на *Диалог с Трифоном*. — Прим. пер.). И Иустин был убежден, что всякое действительно разумное человеческое существо непременно откликнется на терпеливое разъяснение истины, явленной во Христе: на этой «теории благовестия» основаны главные труды Иустина — две *Апологии* и *Диалог с Трифоном*.

Так почему же крест? Ответ Иустина, вне сомнения, связан с темой бесов. Дьявол и бесы суть первые враги истины и зачинщики гонений и мучений. Сущность искупления — это уничтожение их власти, с тем чтобы они не могли более вводить в обман (напр., Диал. 45.4; 76.6; 121.2-3). Иустин демонстрирует ис-

тину христианства, указывая на успешные изгнания бесов именем Христа (2 Ап 6.6).

Однако Иустин так и не объясняет, каким образом крест достигает этой победы над бесами, — такой пробел в его мысли ставит в тупик, ибо Иустин подчеркивает власть Христа над бесами во все время Его служения, власть, основанную на одном только Его воплощении. Поэтому, вероятно, нам следует согласиться с Л. У. Барнардом, что убежденность Иустина в том, что крест есть самая сущность искупления, свидетельствует об учении той церкви, к которой он примыкал (Barnard, 125). Он сделал это убеждение центральным моментом веры, но так никогда не смог его интегрировать со своим платоническим представлением этого момента.

См. также Воскресение; Смерть Христа.

Библиография. J. B. Adamson, *James: The Man and His Message* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); L. W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); C. K. Barrett, «Theologia Crucis — in Acts?» in *Theologia Crucis — Signum Crucis*, ed. C. Andresen and G. Klein (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979) 72-84; R. J. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); C. B. Cousar, *A Theology of the Cross* (Minneapolis: Fortress, 1990); W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of I Peter 3:18–4:6* (AnBib 23; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989); R. H. Fuller, «Luke and the Theologia Crucis» in *Sin, Salvation and the Spirit*, ed. D. Durken (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1979) 214-20; E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Amsterdam: Philo Press, 1968 [1923]); E. Grässer, «Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebräer 2:14-18» in *Theologia Crucis — Signum Crucis*, ed. C. Andresen and G. Klein (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979) 165-84; J. B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2.33; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988); R. P. C. Hanson, *The Acts* (NCIB; Oxford: Clarendon, 1967); E. F. Osborn, *Justin Martyr* (BHT 47; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1973); C. C. Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioch* (New York: AMS Press, 1967 [1935]); A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Christian Library* (Edinburgh: T & T Clark, 1867) vols. 1-2; J. A. Robinson, *Barnabas, Hermas and the Didache* (London: SPCK, 1920); W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1985); M. Staniforth, *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers* (Penguin Classics; Harmondsworth: Penguin, 1968).

S. Motyer

КРЕЩЕНИЕ

ПАВЕЛ

Исходя из того, что Павел говорит о крещении в своих посланиях, автор, очевидно, допускает, что все верующие во Христа уже прошли обряд крещения. Это

можно показать на одном примере. Павел начинает описание обряда в Рим 6 с излюбленного возражения своих оппонентов, не разделяющих его учение оправдания верой вне зависимости от дел закона: «Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?». Павел отвечает на этот вопрос, ссылаясь на значение крещения: «Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?» — и продолжает: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились». В завершение он говорит: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни». Собственно говоря, все приведенные высказывания Павла относятся как к нему самому, так и к его читателям. В противном случае его контраргумент на возражение о якобы противоречивом характере доктрины оправдания по вере безоснователен. Подобные примеры, подтверждающие то, что все христиане уже приняли крещение, можно найти в Гал 3:26-28, Кол 2:12, 1 Кор 12:13, объяснение морали крещения дается в Кол 2:20-3:15.

Поскольку Павел сам принял крещение и имел основания предполагать, что все христиане были крещены, вероятно, данный обряд существовал до его обращения (произошедшего на четыре года позже смерти Христа). В связи с этим логично предположить, что он появился одновременно с зарождением церкви. Подтверждения этому можно найти в НЗ, где говорится об обряде крещения, проводимом Иоанном Крестителем (Мк 1:4-8), Иисусом (Ин 3:25-26, 4:1-3) и апостолами, начиная со дня Пятидесятницы (Деян 2:37-41), а также о миссионерском поручении, данном воскресшим Господом и записанном Матфеем (Мф 28:19).

1. Язык и действия, связанные с обрядом крещения.

2. Крещение и Христос.
3. Крещение и Дух.
4. Крещение и Церковь.
5. Крещение и христианская мораль.
6. Крещение и Царство Божье.

1. Язык и действия, связанные с обрядом крещения

1.1. Крещение «во имя Иисуса». В Павловых Посланиях, так же как и в Деян, крещение обычно представляется как крещение «во имя Иисуса». Это хорошо видно в попытке Павла решить проблему разделения в Коринфе. Он приводит слова членов Коринфской церкви: «Я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «я Христов» (1 Кор 1:12). Павел с некоторым негодованием спрашивает: «Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились? (1:13)». Последний вопрос отражает мысль, что о крещении необходимо говорить как о крещении во имя Иисуса. В данном контексте эта формулировка означает стать последователем Христа, принадлежать ему, разделить с Ним крестные муки и насладиться особым общением с Ним.

Поскольку выражение «во имя» можно найти сразу в трех языках, возникла полемика, является ли

оно производным от греческой или еврейской (или арамейской) идиомы. В. Л. Хайтмюллер доказал, что выражение *eis to onoma* («во имя») не встречается в греческой классической литературе, в то время как оно широко распространено в гражданских документах в значении «в счет кого-либо», а также в языке, используемом в банковской и торговой сферах. Он приводит слова А. Диезмана, который усмотрел в выражении «во имя кого-либо» «установление отношений принадлежности». Хайтмюллер добавляет: «Наш предлог «для» в обычном употреблении точно передает это значение» (Heitmüller, 105). После этого выражения обычно идет имя человека, кому «передается право на владение». Таким образом, по Хайтмюллеру, крещение во имя Иисуса обозначает признание своей принадлежности Ему.

Тем не менее это объяснение опровергается некоторыми учеными, подчеркивающими еврейское происхождение фразы. В еврейской литературе, в частности, в НЗ, часто встречается эквивалент этого греческого выражения *lěšēm* (*lě* = «к»; *šēm* = «имя»). У этого выражения достаточно гибкое значение. Изначально оно означает «в связи», однако точный смысл определяется контекстом. П. Биллербек приводит три примера использования этого выражения, комментируя Мф 28:19. (1) Когда язычники покупались иудеями как рабы, они крестились «во имя рабства», когда же отпускались на свободу, то крестились «во имя свободы». (2) Жертвоприношение может быть совершено во имя пяти вещей: жертвы (т.е. в соответствии с назначением жертвы, будь это жертва всежогения, жертва за грех или мирная жертва и т.д.), Бога (ради Него и Его славы), жертвенного огня (который необходимо правильно возжигать), воскресения (приятного Богу) и благоволения Бога (в послушании Его воле). (3) Израильянин может обрезать самарянина, но не наоборот, поскольку самаряне совершают обрезание «во имя горы Гаризим», что подразумевает обязательство почитать бога самарян (Str-B, 1054-1055). В свете приведенных выше фактов Биллербек утверждает: «Крещение устанавливает связь между триединым Богом и принявшим крещение, которую последний должен доказать и упрочить через покаяние перед лицом Бога, чьим именем он был крещен».

Таким образом, очевидно, что выражение «во имя» как в греческом, так и в еврейском языке имеет схожее значение, особенно в том случае, когда речь идет об обряде крещения. Оно имеет схожую трактовку как в греческих, так и в еврейских кругах, несмотря на большую гибкость значения в еврейском языке.

Иногда у Павла встречается более краткое выражение — «*eis Christon*», которое можно трактовать как крещение «во Христа» или «для Христа». Возможно, оно является сокращением полной фразы «во имя Христа» (см. Рим 6:3-4, Гал 3:27). Примечательно то, что и греческий предлог *eis* и еврейский префикс *lě* могут означать «по отношению к», а также конечный смысл или дательный падеж, «для» (BAGD, 229; BDB, 514-515). В таких случаях точное значение определяется контекстом.

В связи с такой формулировкой проясняется важный элемент интерпретации. Дизман утверждал, что выражение «во имя» есть «установление отношений принадлежности». Биллербек также подтвердил, что крещение во имя триединого Бога «устанавливает связь между Богом и принявшим крещение». Кого же следует рассматривать инициатором установления этой связи? Что касается самого крещения, то здесь инициаторами являются Бог и люди. Человек, проводящий обряд, призывает имя Иисуса на крещаемого, а последний во время обряда призывает имя Господа (см. Иак 2:7, более поздние примеры см. Деян 22:16). Похоже, что в Рим 10:9 Павел имел в виду оба аспекта. Повсеместно признано, что простейшим исповеданием веры во Христа при крещении является фраза «Иисус есть Господь». Из этой формулы были выведены все более поздние догматы Церкви (см. Богослужение). Однако спасение на основе исповедания веры возможно только благодаря деянию Бога, совершенному единожды и за всех в смерти и воскресении Иисуса, а также работе, совершаемой Им в жизни верующих. Первоочередное действие Бога является призывом к примирению всего мира во Христе и примирению каждого верующего, принимающего Его (2 Кор 5:18-21). Следовательно, при принятии крещения человек переходит во владение Бога и сам, в свою очередь, обретает Господа в лице Иисуса Христа.

1.2. Символизм и реальность. Важно отметить, что Павел никогда не говорит о крещении как об исключительно формальном ритуале, «всего лишь символе» принятия веры в Христа, или о ритуале, который осуществляет то, что символизирует. Надо сказать, что для Павла, как и для всех представителей раннего христианства, очевидна символическая природа крещения. Скорее всего, оно символизирует очищение от грехов (Деян 22:16). Это значение становится понятным в свете практики проведения крещения у ранних христиан и его значения для религиозной общины. (Еф 5:25-27, см. комментарии, особенно у Линкольна). Снятие одежды перед обрядом и одевание после него представляет собой символ «снятия» старой жизни без Христа и «одевания» новой жизни во Христе и даже «облечение во Христа» (Гал 3:27, Кол 3:9, 12). Погружение человека в воду при крещении и выход из воды символизируют смерть и Воскресение Христа (Рим 6:3-4; действия, производимые при крещении, лежат в основе текста Еф 5:14, который часто трактуется как песнь крещения, адресованная ко всем новообращенным верующим). Ни одна из этих духовных реалий тем не менее не может осуществиться исключительно путем произведения соответствующих символических действий: их осуществление всецело зависит от деяния Бога, совершенного Иисусом единожды и за всех в соответствии с Евангелием, и работы Бога в верующих по мере их отклика на призыв Бога. По этой причине Павел использует язык крещения (в 1 Кор 10:1-12), описывая ситуацию, когда читатели полагали, что священный обряд оказывает соответствующее воздействие на человека вне зависимости от его морального

выбора. В противоположность этому Павел настаивает, что ветхозаветные «тайнства» навлекли осуждение на поклоне идолопоклонников и нечестивцев.

Принимая во внимание все вышесказанное, перейдем к изучению вопроса крещения в посланиях Павла.

2. Крещение и Христос

Крещение «во имя Иисуса» отличается от прочих религиозных омовений благодаря своему непосредственному отношению к Христу. Верующие соединяются с Иисусом в его спасительных деяниях, смерти и Воскресении и, таким образом, переходят от старой жизни к новой.

2.1. Вхождение во Христа. Связь между крещением и единением с Христом отражена не только в том, что обряд проводится «во имя Иисуса», но и в Павловых высказываниях относительно крещения: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:26-27). Данное выражение встречается в контексте выяснения вопроса, кто является «семенем Авраамовым», поскольку обетование Бога дать в наследие землю относится к его потомкам (Рим 4:16). Для евреев ответ был прост: они являются потомками Авраама, и каждый, кто хотел бы присоединиться к ним, должен принять знак завета (обрезание) и жить в соответствии с законом Моисея. Павел, напротив, утверждает, что «семенем» Авраамовым являются те, к кому относилось обетование: Христос и все, кто объединен в Нем. Следовательно, «все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал 3:26). Они не просто потомки Авраама, но дети Божьи, поскольку они «во Христе», единственном Сыне Бога. Это становится возможным «по вере» (Гал 3:26): «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:27).

Ранее уже говорилось об образе, используемом в данном отрывке. Образ снятия старых одежд и облечение в новые часто используется в ВЗ для того, чтобы показать преобразование личности (см., например, Ис 52:1; 61:10, Зах 1:1-5). Эта символика была особенно характерна для крещения в апостольские времена. Обычно крещение проходило путем погружения в воду и, вероятно, в обнаженном виде. Этого требовала иудейская практика крещения прозелитов. Когда крестили женщин, равины отворачивались, пока те не входили в воду по шю, и затем задавали им вопросы. Женщинам обрезали волосы для того, чтобы все части их тела были омыты водой. Эта подробность вновь всплывает у Ипполита в его труде «Апостольское предание» (*Apos. Trad.* 215 г. н.э.). Кирилл Иерусалимский позже отмечал уместность крещения в обнаженном виде, поскольку на Иисусе в момент смерти на кресте не было одежды.

Заложенный в символе смысл значительно важнее самого символа: человек, проходящий крещение, «снимал» старую жизнь и «облекался» во Христа, таким образом, становясь единым целым с ним и наследником Царства Небесного. Два утверждения в Гал 3:26-27 дополняют друг друга: в Гал 3:26 говорится, что

верующие являются детьми Бога «по вере», а в Гал 3:27 вхождение в Божью семью ассоциируется с единением с Христом, так как Христос делится своим сыновством с тем, кто принял крещение. В этом примере мы видим, что Павел связывает веру и крещение таким образом, что одно отождествляется с другим.

2.2. Единение с Христом в смерти и Воскресении. Поскольку крещение означает сдвиг с Христом, Павел видит его как союз с Христом в Его спасительных деяниях, поскольку Христос был распят и воскрес как Спаситель. В качестве примера можно привести Рим 6:1-11 (толкование см. Wedderburn).

Однако при рассмотрении указанного текста необходимо учитывать, что в данном отрывке Павел, прежде всего, не дает богословского определения термина «крещение», а объясняет его значение в жизни человека. Он желает опровергнуть утверждение, что доктрина оправдания по вере потакает человеческой греховности. Соответственно, он утверждает, что основное значение крещения в том, чтобы умершие для греха не могли больше жить в нем, поскольку крещение подразумевает смерть для греха. «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим 6:3, см. также Гал 3:27). Это — следствие того, что человек объединился с Господом, который умер и воскрес во имя победы над грехом и смертью. Более того, «мы погреблись с Ним крещением в смерть». Необходимо отметить, что Павел не пишет «мы погреблись, подобно Ему», но «погреблись с Ним». Таким образом, нас вместе с ним положили в Его могилу в Иерусалиме! Значит, и смерть, которую Он претерпел на кресте, была и нашей смертью. Это порождает несколько другой взгляд на значение смерти Христа для мира, чем тот, который можно было бы ожидать.

Когда мы читаем в Рим 5 о том, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками, мы думаем о Христе как нашем заместителе. Тем не менее Павел говорит здесь о Христе как нашем представителе. Если Он умер на кресте как наш представитель и Его смерть была принята, значит, она была принята как наша смерть, поэтому, когда Он умер, мы умерли тоже (см. Смерть Христа). Он был хорошим представителем! Предприняв дальнейший шаг и объединившись с Ним в Его смерти для греха, мы воскресаем с ним для жизни. Через веру, выраженную в обряде крещения, чужой поступок порождает в нас мощную веру. Во Христе мы примирились с Богом.

Но такое видение обряда крещения включает еще один аспект. Последние два предложения созвучны утверждению Павла в 2 Послании к Кор 5:15: «А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего». «Живущие» — это те, кто узнали о том, что Христос умер как их представитель, уверовали в него, исповедовали свою веру в крещении, разделили Его Воскресение и с благодарностью начали жизнь во Христе во имя Его славы.

Этот аспект крещения — конец жизни без Бога и начало жизни с Богом — недвусмысленно формулируется в Кол 2:11-12. Так же, как и в Гал, Павел старается

предупредить попытку убедить христиан в необходимости проведения обрезания в данном тексте. Здесь представлена несколько иная точка зрения, делающая акцент на ненужности этого еврейского обряда по причине того, что во Христе люди принимают более сильнодействующее «обрезание»: «В Нем [Христе] вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым» (Кол 2:11). Очевидно, Павел рассматривает смерть Христа как своего рода обрезание; обрезание крайней плоти мужского полового органа заменяется растерзанием всего тела Христа. Это же произошло и с нами в Нем через крещение, которое следует понимать как наше обращение к Богу: «Быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол 2:12). Данное утверждение предвосхищает Рим 6 и способствует его пониманию. Человек, услышавший Евангелие, внявший ему, поверивший в него и исповедовавший его через крещение, закончил старую жизнь без Бога и начал жизнь в воскресшем Христе. Действенность крещения обеспечена силой Бога. Очевидно, что Павел говорит об обращении-крещении, являющемся реализацией Евангелия и отклика новообращенного на него. Некоторые исследователи считают, что, когда Павел говорит о «помазании» (2 Кор 1:21), он утверждает, что Бог дал ему право на то, чтобы принять отклик человека.

В Рим 6 Павел описывает третий неотъемлемый элемент крещения. Крещение, показывающее единение верующего с Христом в Его смерти и Воскресении, его отказ от жизни без Бога, ради жизни во Христе, и означает отречение от жизни, не достойной грядущего века. Рим 6:4 гласит: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, ... так и нам ходить в обновленной жизни». Здесь Павел приводит причину, почему христианин никогда не сможет намеренно «оставаться в грехе, чтобы умножилась благодать». В смерти Христа верующий умирает для греха, в Воскресении Христа он оживает и с этого времени живет для Бога, Который спас его во Христе (2 Кор 5:15).

3. Крещение и Дух

Подъем современного пятидесятничества и харизматического движения спровоцировал вопрос о связи обряда крещения с крещением Духом. Большинство приверженцев этих движений считают, что крещение Духом не имеет ничего общего с обрядом водного крещения, причем основной упор делается на крещении Духом. Данная точка зрения характерна для обеих групп, несмотря на разницу в доводах (подробности см. у Данна). Вопрос заключается в том, разграничивал ли Павел эти два понятия.

У. Х. Гриффит Томас высказал распространенное сегодня сомнение: «Как может физическое действие оказывать влияние на дух?». В подтверждение данной гипотезы некоторые исследователи приводят отрывки из Рим 6:1-11, Гал 3:26-27, Кол 2:11-12, Еф 5:26, Тит 3:5-7, где крещение связывается с «обновлением духовным», а значит, подразумевается крещение Духом, а не во-

дное крещение. Однако такая гипотеза о связи между физическим и духовным вызывает вопрос, почему Павел делает акцент на физическом воплощении (см., например, Рим 8:3) и почему физическая смерть Христа повлекла за собой «искупление тела нашего» (Рим 8:23). Если по Павлу крещение является исключительно духовным действием, никоим образом не связанным с водным крещением, то воззрения Павловых христиан представляются слишком отвлеченными и мало связанными с практикой ранних христиан (см., например, Деян 18:8, 1 Петр 3:21).

В Гал 3:26-27 под термином «крещение» подразумевается единение с Христом. Здесь Павел говорит о том, что быть «во Христе» можно только посредством Святого Духа. Об этом же прямо говорится в Рим 8:9-11 и опосредованно в 2 Кор 3:17-18. Очевидно, Павел связывает крещение и единство с Христом, поскольку для него водное крещение и крещение Духом представляются единым действием подобно тому, как покаяние и крещение являются аспектами одного процесса. Соответственно, единственную ссылку на крещение Духом (1 Кор 12:13) в посланиях Павла необходимо понимать в привычном для Павла смысле: «Все мы одним Духом крестились в одно тело». В этом теле стираются все расовые и социальные различия. Именно так говорится о крещении в Гал 3:26-28.

Во второй половине 1 Кор говорится: «Все [мы] напоены одним Духом» (1 Кор 12:13) (см. у Куинга ссылку на крещение в этом тексте). Это напоминает «излитие от Духа», о котором говорилось в Ветхом Завете (Иез 32:15, Иоил 2:28-29). Возможен также перифраз «все мы напились от Духа» (в частности, «мы были насыщены Духом»). Исходя из того, что этот опыт связан с началом христианской жизни, необходимо сделать важный вывод: покаяние достигается не только благодаря решению человека, оно вдохновляется Святым Духом. Святой Дух не есть всего лишь результат крещения-покаяния, поскольку сам является крестителем, посредником между Богом и человеком, обуславливающим необходимые духовные аспекты крещения, а именно — вхождение во Христа.

Подобное объяснение мы находим в Послании к Титу: «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит 3:5). Эту же мысль можно донести иначе: «Он спас нас... через омовение, которое благодаря Святому Духу повлекло возрождение и обновление». Далее Павел продолжает: «Которого [Святого Духа] излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего», что повторяет идеи, изложенные в Иоил (2:28).

4. Крещение и Церковь

С самого начала в новозаветных общинах крещение имело как коллективное, так и частное значение. Как показано выше, данная трактовка была непреложной для Павла, и в Послании к коринфянам она отражена в виде категоричного протеста против индивидуализма. Быть крещенным во Христа означает быть крещенным

в тело Христа (1 Кор 12:13, см. Тело Христа). В Гал 3:26-27 Павел развивает мысль об «облечении» в тело Христа через крещение в идею о теле, в котором все различия между людьми будут стерты. Подобная связь прослеживается в призыве жить достойно крещения в Кол 3:5-15, более подробном по сравнению с Гал 3:27: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе».

Не раз поднимался вопрос: «В какую церковь позволяет войти крещение: в местную или вселенскую, в видимую или невидимую?» Вопрос исключительно современный. Он был бы непонятен Павлу. Церковь является видимым проявлением народа Божьего, чья жизнь «сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3:3). Крещение есть видимое действие, имеющее духовное значение; следовательно, оно хорошо подходит для того, чтобы быть средством вхождения как в видимое сообщество народа Божьего, так и в тело, объединяющее детей Божьих без привязки к месту и времени. Как дать подходящее описание внутренних и внешних элементов обряда крещения и Церкви — вот постоянный пастырский вопрос. Тем не менее эта дилемма больше подвигает верующих к самосовершенствованию и следованию Слову Божьему, нежели слепое принятие неопределенной доктрины или практики.

5. Крещение и христианская мораль

Очевидно, что Павел дает подробное изложение вопроса крещения в своих посланиях с моральной целью. В Рим 6:1-14 мы встречаем множество призывов к жизни, созвучной участию в Христовом спасении, что является сутью крещения: «Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?... мы погреблись с Ним крещением в смерть... дабы... ходить в обновленной жизни... ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху... вы почитаете себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе».

Этот призыв получает более подробное развитие в Кол 2:20-3:13. Тот факт, что верующий умер и воскрес во Христе, является не только мотивом к христоподобной жизни, но и стержнем стремления достичь крещальной модели смерти для греха и воскресения к праведности: «Умертвите земные члены ваши... А теперь вы отложите все... совлекись ветхого человека с делами его и облекитесь в нового... Облекитесь в милосердие... Более же всего *облекитесь* в любовь» (3:5-14).

Приведенные тексты побудили Г. Борнкамма сказать следующее: «Крещение означает новую жизнь, и новая жизнь означает крещение» (Bornkamm, 1958, 50). В подтверждение этого принципа отцы церкви создали систему морали, которая отражена в практических указаниях, данных в посланиях НЗ, не только в Павловых. Павел упоминает несколько раз об этой традиции, в частности, в Рим 6:17: «Благодарение Богу, что вы, быв прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя». Очевидно,

что верующие, к которым адресуется данное послание, получали наставления относительно жизни, которая последует за крещением (см. также 1 Фес 4:1-7, 2 Фес 3:6, 11-13).

6. Крещение и Царство Божье

Крещение Иоанна Крестителя было эсхатологическим обрядом, предвосхищающим приход Мессии. День Господен и Царство Божье. Крещение Иисуса от Иоанна означало посвящение Христа на Царство Божье: открылись небеса, Дух сошел на Иисуса, глас Божий провозгласил Его мессианским Слугой Господа (Мк 1:11, ср. Пс 2:7, Ис 42:1); его служение царству достигло кульминации в его смерти и воскресении. Павел понимает христианское крещение как участие в посвящении на царство через Иисуса. Крещенный делит смерть и воскресение Господа, ознаменовавшие начало нового века, в котором верующий живет уже сейчас.

Та же мысль выражается Павлом через использование лексик, связанной с новым творением. Воскреснув, Христос дал начало новому творению, что позволило Павлу сказать: «Итак, кто во Христе, *тот* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17). Следовательно, жизнь во Христе означает жизнь в новом творении.

Таким образом, христианская жизнь представляет собой странствие в наступившее Царство Божье, в которое верующий входит благодаря окончательному воскресению. Павел пишет в Рим 6:5: «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения». — сейчас и окончательно в день Его пришествия в это царство. Об этом более подробно написано в 1 Кор 15, особенно в 1 Кор 15:20-28. Это означает то, что крещение, так же как вечеря Господня, ставит верующего между двумя основными полюсами спасения: смертью и последующим Воскресением Иисуса и Его пришествием. Благодаря этому христианин может оглянуться назад на спасение, уже имевшее место, и заглянуть в будущее и увидеть спасение, которое ему предстоит, и воззвать к милости воскресшего Господа в настоящем для того, чтобы продолжить следовать поставленной цели и жить жизнью, достойной такой бесконечной любви.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Апостол Павел мог предполагать, что адресаты его посланий, уже были крещены. В Рим 6 он показал, что невозможно им продолжать жизнь в грехе, раз они умерли для греха, крестившись во смерть Христа. В 1 Кор 12:12-13 он говорит о том, что они крестились одним Духом в одно Тело Христово, поэтому различные дарования коринфян служат единой цели. В Гал 3:27-28 крещение во Христа рассматривается как средство достижения единства людей, стирающее различия между евреем и греком, рабом и свободным, мужчиной и жен-

пиной. Матфей записал указание воскресшего Господа: «Научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:19). Как следствие, мы находим в посланиях и Евангелиях массу свидетельств того, что ритуал крещения с самых ранних времен служил обрядом принятия в Церковь.

Деяния Апостолов содержат эпизодические описания практики проведения крещения. В поздних документах НЗ мы найдем мало четких ссылок на крещение и всего несколько намеков на него. Их значение может оспариваться различными учеными, поскольку в них говорится о неких ритуалах, проводимых в купели, очевидное подтверждение существования которых можно найти только во II–III вв.

Ранние христианские труды дополняют наше представление о крещении и практике проведения этого обряда в те времена. Первое полное описание крещения мы встречаем у Иустина Мученика в середине II в. Первые же самостоятельные богословские мысли о крещении выражены в трактате Тертуллиана *De Baptismo* (конец II в. н.э.). Ранние свидетельства посвящения в христианство, принадлежащие отцам церкви, вошли в древний церковный порядок, который большинство ученых XX в. усматривают в Иппол. *Apos. Trad.* (*Апостольское предание*). Тертуллиану и Ипполиту также принадлежат неоспоримые описания крещения младенцев. На основании эпизодической и иносказательной информации, содержащейся в НЗ (в Евангелиях, Павловых Посланиях и прочих писаниях) относительно данного обряда, историкам и богословам приходится делать выводы о его связи с идеями и практикой, описанными только у Ипполита, Иустина и Тертуллиана. Описывают ли эти, более поздние источники, верования и обычаи, которые существовали в евангельские времена? Возможно, они дополняют или вносят коррективы в апостольские доктрины и обряды? Либо, возможно, во II в. появились нововведения в богослужении, ставшие развитием того, что в зачаточном состоянии было еще в I в. н.э., либо то, что существовало лишь на уровне богословских утверждений в апостольских посланиях, получило реальное воплощение? Любое серьезное исследование крещения в НЗ должно включать в себя анализ следующих вопросов:

1. Вода и Дух в Деяниях Апостолов.
2. Соборные послания и Откровение.
3. Ранний послепостольский период.
4. Конец II века.
5. Крещение младенцев.

1. Вода и Дух в Деяниях Апостолов

1.1. День Пятидесятницы. Согласно Деян 1:4-5, воскресший Господь велел апостолом ждать в Иерусалиме «обещанного от Отца» (ср. Лк 24:49, Ин 14:26; 15:26), исполнения слов Иисуса: «Иоанн крестил водою, а вы... будете крещены Духом Святым» (ср. Деян 11:16, также Мф 3:11, Мк 1:8, Лк 3:16). В Деян 2 рассказывается история о первой христианской Пятидесятнице. Сопровождаемый звуком, похожим на рев ветра, и

появлением огненных языков, «почивших» на каждом, Святой Дух спустился с небес и сошел на апостолов и их соратников, в результате чего они «начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещать» (Деян 2:4). Собравшейся толпе Петр объяснил произошедшее словами из пророчества Иоиля: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть... И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Деян 2:17-21, ср. Иоиш 2:28-32 [Септуагинта 3:1-5]). Затем апостол снова изыскает к «мужам Израильским», говорит о жизни, смерти и Воскресении Иисуса, которого «вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили, но Бог воскресил Его» (Деян 2:23-24). Будучи теперь «вознесен десницею Божиею» (Деян 2:33) как «Исходь и Христос» (Деян 2:36) «и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите» (Деян 2:33). Тронутые до глубины души слушатели спрашивают, что им следует делать, на что Петр отвечает: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян 2:38). Результат был ошеломляющий: «Принявшие слово его крестились, и присоединились в тот день душ около трех тысяч» (Деян 2:41).

В этом повествовании, значимом с точки зрения практики и понимания обряда крещения в церкви, необходимо выделить несколько моментов. Во-первых, Петр призывает всех слушающих к покаянию за свое участие в смерти Христа, при этом пообещав, что их грехи будут прощены. Христианское крещение будет трактоваться как знак покаяния человека и Божественного прощения, в свете тех страданий, которые Иисус понес на кресте как страдающий раб (Лк 3:22; 24:25-27, Деян 3:12-21; 10:43; 13:38-39).

Во-вторых, крещение происходит дословно «во имя Иисуса Христа». Очень много обсуждений вызвала эта фраза (ср. Деян 8:16; 10:48; 19:5). Очевидно, что выражение «во имя Христа» указывает на «основополагающую связь обряда с Христом»: Л. Хартман предполагает, что Палестинская церковь использовала распространенную семитскую фразу (*l'šm* в еврейском или *l'šm* – в арамейском). Лука для передачи слов Петра использует предложные формы, напоминающие библейский стиль Септуагинты в Деян 2:38 (*epi tō nomatī*) и Деян 10:48 (*en tō onomatī*), тогда как в повествовании Деян 8:16 и 19:5 Лука использует более типичную для себя форму *eis tō onoma*. Павел также использует в отношении крещения предлог *eis* (Рим 6:3, 1 Кор 1:13-15, Гал 3:27). Предполагается, что начало практики христианского крещения совпадает по времени с призыванием Воскресения Иисуса и его статуса как Христа и Господа (Рокорну). Мы не знаем, произошло ли выражение «во имя [Господа] Иисуса [Христа]» «служителем во время проведения обряда крещения в период раннего христианства (см. Иак 2:7 – возможное упоминание). Документы III–IV вв. н.э. наводят на мысль, что самой ранней «формулой», посредством которой во время крещения призывалось Божье имя, были вопросы, задаваемые кандидату на крещение: «Верил ли ты в...?» (Whitaker, 1965). В НЗ

фраза «Иисус есть Господь» могла быть частью исповедания веры кандидата, произносимого при крещении (Рим 10:9, 1 Кор 12:3).

В-третьих, нет упоминаний о том, что сами апостолы были крещены в воде (возможно, их крестил Иоанн) и тогда же получили дар Святого Духа, однако Петр призывает остальных креститься «во имя Иисуса Христа», чтобы тоже «получить дар Святого Духа». Из этого отрывка следует вывод: для того, чтобы получить Святой Дух, необходимо проведение обряда водного крещения; Святой Дух, как и прощение грехов, дается Богом; крещение является средством, посредством которого Бог даст Святого Духа.

В действительности сюжетные линии в Деян достаточно сложны, и разнообразие последствий событий, составляющих их, осложняет богословские выводы относительно связи водного крещения и снисхождения Духа. Исходя из различных эпизодов Деян, Дани, например, делает вывод о том, что для Луки водное крещение является «инструментом веры», посредством которого верующие «устанавливают связь с Богом» (Dani, 90-102). Напротив, усмотрев более глубокий смысл в Деян 2:38, мы можем определить водное крещение как установленный Богом обряд, на основании которого Бог регулярно посылает Святого Духа при условии правильного понимания верующим обряда. К. Барт придерживается компромиссной точки зрения, полагая, что в данном эпизоде говорится о «нормальной» связи между водным крещением и снисхождением Духа, хотя в повествовательных эпизодах Деян указывается на то, что Дух может сойти на человека как до, так и после крещения (Деян 4:23-33).

В-четвертых, крестившиеся присоединяются к тем, кто «постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2:41-42). Крещение означает вступление в Церковь, которой свойственна общая вера, общее поклонение и совместная жизнь (см. Вечеря Господня). Тот факт, что «исполненные Духа» апостолы «начали говорить на иных языках» (Деян 2:4), упоминается лишь единожды, однако не раз подчеркивается их бесстрашие (Деян 4:23-33).

1.2. Самария. Следующее описание обряда крещения в Деян 8:1-25 связано с благовестием в Иудее и Самарии (Деян 1:8). В частности, Филипп пришел в самарийский город и «благовествовал о Царствии Божием и о имени Иисуса Христа» (Деян 8:12, ср. Деян 8:4-5). Многие мужчины и женщины, включая Симона, «который перед тем волхвовал и изумлял народ Самарийский» (Деян 8:9, 12), «поверили» и «крестились» (Деян 8:12). На этом новом этапе миссионерской деятельности был необходим надзор из Иерусалима, для этой цели апостолы послали Петра и Иоанна в Самарию (Деян 8:14). Петр и Иоанн «молились» за самарийских верующих, «чтобы они приняли Духа Святого. Ибо Он не сошел еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса» (Деян 8:15-16). «Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святого» (Деян 8:17).

Этот эпизод вызывает ряд вопросов. Как могли самаряне принять Евангелие и креститься именем Христа,

не получив при этом Святого Духа? Судя по впечатлению, возникшему у Симона в результате действий Петра и Иоанна, произошло зрелищное проявление Святого Духа: «Симон же, увидев, что через возложение рук Апостольских подается Дух Святой, принес им деньги, говоря: дайте и мне власть сию, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святого» (Деян 8:18-19). На другом уровне толкования данный эпизод традиционно понимался как основание практики «подтверждения», или возложения рук служителя на человека в конце обряда крещения.

1.3. Эфиопский евнух. История возведения Евангелия «всем народам» (Лк 24:47, ср. Мф 28:19, Деян 1:8) продолжается рассказом о крещении эфиопского евнуха (Деян 8:26-39). На основании отрывка из Ис 53 о страдающем Рабе, Филипп возвещает африканскому придворному Евангелие и наставляет в вере. Слушатель не раздумывает долго: «Вот вода; что препятствует мне креститься?» (Деян 8:36). Далее продолжается разговор между апостолом и евнухом: «Филипп же сказал ему: если веруешь от всего сердца, можно. Он сказал в ответ: верую, что Иисус Христос есть Сын Божий. И приказал остановить колесницу, и сошли оба в воду. Филипп и евнух; и крестил его» (Деян 8:37-38). Евнух «продолжал путь, радуясь» (Деян 8:39). «Радость» — это характерная черта для ранних христианских общин, где она ассоциировалась с совместной трапезой (Деян 2:46, ср. 16:34, Рим 14:17).

1.4. Павел. Следующий эпизод, описывающий обряд крещения в Деян 9:18, — крещение Павла, апостола язычников. Анания возложил руки на Савла/Павла, «чтобы он прозрел» (Деян 9:12, 17-18) от слепоты, вызванной видением по дороге в Дамаск. Павел поднялся, «крестился и, приняв пищу, укрепился» (Деян 9:18-19). Здесь не уточняется, благодаря какому действию Павел «исполнился Святого Духа» (Деян 9:17), несмотря на то, что он сразу же начал проповедовать об Иисусе Христе (Деян 9:20). Согласно повторному рассказу Павла о своем обращении перед толпой в Иерусалиме (Деян 22:16), Анания после его исцеления сказал: «Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса». Использована возвратная форма глаголов — *baptisai* и *apolausai* («Крестись и омой свои грехи»), однако не следует полагать, что обряд крещения был проведен самостоятельно: в отличие от еврейского прозелитского крещения, христианское крещение всегда проводится другим человеком (рассказ о мученице Фекле является исключением, которое только подтверждает правило). Тем не менее Павел сам призывает имя Господа (Деян 4:12, Рим 10:9, 13). Среди упоминаемых грехов Павла также есть преследование Иисуса и его последователей (Деян 9:4-5; 22:7-8).

Последний раз Павел рассказывает о своем обращении в речи перед царем Агриппой (Деян 26:2-23). Эта речь содержит скрытые указания на крещение. Миссия Павла как апостола состоит в том, чтобы «открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня [т.е. Иисуса Христа] получили прощение грехов и жребий с освященными»

(Деян 26:18). Помимо таких идей, как вера в Иисуса Христа и прощение грехов, о которых уже упоминалось в связи с темой крещения, в канонических обрядах также нашли отражение такие аспекты, как обращение от тьмы к свету, от власти сатаны к Богу. Причем наиболее выразительными являются восточные обряды *afotaxis* и *synlaxis*. В них человек сперва поворачивался лицом на запад, место тьмы, для того, чтобы отвергнуть сатану (а в некоторых обрядах даже плюнуть в его сторону!). Затем он поворачивался на восток, навстречу восходящему солнцу, для того, чтобы заручиться поддержкой Христа и Святой Троицы. Эпитет «освященный» (*hēgiasmenois*) также встречается в связи с крещением в 1 Кор 6:11: «Но омылись, но осветились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего». Наконец, в Деян 26:23 Павел приводит слова о сбывшемся пророчестве о том, «что Христос имел пострадать и, восстав первый из мертвых, возвестить свет народу (Иудейскому) и язычникам». Смерть и воскресение в Павловых Посланиях (особенно в Рим. 6:1-23) являются мотивами, напрямую связанными с темой крещения. «Просвещение», или «озарение», по крайней мере со II в., становится термином, обозначающим крещение (возможно, уже в Еф 5:14).

1.5. Корнилий. Следующий эпизод (Деян 10:1-11:17) связан с именем Корнилия, богобоязненного сотника из Италийского полка, и, следовательно, означает важный этап в распространении Евангелия среди язычников (Деян 10:44; 11:1, 18) и в направлении к Риму. Завершая свой рассказ об Иисусе Христе в доме Корнилия, Петр гарантирует, что «всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его» (Деян 10:43), которое еще можно назвать как дар «покаяния в жизнь» (Деян 11:18). Сразу же «Дух Святой сошел на всех, слушавших слово» (Деян 10:44), и с тех пор «слышали их говорящих языками и величающих Бога» (Деян 10:46). Петр спешит поставить точку: «Кто может запретить креститься водою тем, которые, как мы, получили Святого Духа? И велел им креститься во имя «Иисуса Христа» (Деян 10:47-48). Крещенные вместе с Корнилием были, скорее всего, «родственники и близкие друзья» (Деян 10:24).

В историографии Луки основное значение данного эпизода заключается в расширении миссионерской деятельности, распространении Евангелия и Слова Божьего среди язычников. Помимо того, что эпизод, несомненно, показывает, что Бог волен в даровании Святого Духа, а также в проявлении дара глоссолатии, достаточно спорным является вопрос о том, насколько в данном случае можно говорить о даре Духа как об обязательном аспекте более общей доктрины «предваряющей благодати». Необходимо отметить, что Корнилий и его домашние уже были «боящимися Бога» (Деян 10:2) и некоторым образом знали историю об Иисусе Христе (Деян 10:36). Проповедь Петра пробудила в них веру во Христа и всепрощение Бога (Деян 10:43, 48). И на них снизошел Святой Дух.

1.6. Темничный страж из Филипп. Когда в результате ночного землетрясения открылись двери тюрьмы в

Филиппах, где находились Павел и Сила, напуганный страж спросил: «Государи мои! что мне делать, чтобы спастись?» (Деян 16:30). Воспользовавшись многозначительностью глагола *σῶζω* («спастись»), апостолы ответили: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (Деян 16:24). Затем они «проповедали слово Господне» всем присутствующим (под термином «слово Господне», как мы знаем из похожих примеров, рассказчик подразумевает «евангелие Иисуса Христа»). Проповедь была успешной, и тюремный страж «немедленно крестился сам и все домашние его» (Деян 16:33). Он «предложил трапезу и возрадовался со всем домом своим, что уверовал в Бога» (Деян 16:34). Слова о радости и трапезе наводят на мысль о совместной христианской трапезе (см. Вечеря Господня). Как свидетельствует Иустин Мученик, несколько позже появилась традиция принятия святого причастия крещенными сразу после обряда крещения.

1.7. Ефес. Самый большой вопрос, возникающий при прочтении данного эпизода (Деян 19:1-7), состоит в том, почему Павел с самого начала называет тех, кого он встретил в Ефесе, «учениками», которые «уверовали» (Деян 19:1-2). По-видимому, они были учениками Иоанна Крестителя. Они были крещены «во Иоанново крещение» (Деян 19:3), никогда не слышали, «есть ли Дух Святой», не говоря о том, чтобы «принять Святого Духа» (Деян 19:2-3). Следовательно, они уловили лишь часть того, чему учил Иоанн (возможно, «крещение покаяния»), поэтому Павел спешит добавить, что Иоанн учил людей «веровать в Грядущего по нем, то есть во Христа Иисуса» (Деян 19:4). Услышав это, «они крестились во имя Господа Иисуса» (Деян 19:5). Очевидно, то, что произошло, не было повторением обряда крещения. Павел «возложил на них руки», в результате чего «нисшел на них Дух Святой, и они стали говорить иными языками и пророчествовать» (Деян 19:6). Существовала традиция трактовать данный эпизод, описывающий последствия водного крещения и возложения апостольских рук, как подтверждение необходимости совершаемой епископом «конфирмации» после прохождения обряда крещения. Позже пятидесятники начали трактовать указанный эпизод как свидетельствующий в пользу необходимости «духовного крещения», иногда даже сопутствующего глоссолатией, как второго этапа посвящения, который христианин должен пройти после водного крещения.

1.8. Выводы. Исходя из того, что говорится об обряде крещения в Деян, сложно прийти к систематическому пониманию крещения или разработать обряд христианского посвящения, который бы не противоречил ни одному из утверждений. В приведенных эпизодах говорится о событиях, происходивших в разных ситуациях и имевших различные последствия, причем внимание Луки было сосредоточено на более широкой картине распространения Евангелия. Очевидно, лучше всего ограничиться изучением таких повторяющихся мотивов, которые будут также рассматриваться в более поздней богословской и богослужебной литературе, как возвешение Евангелия, покаяние, вера, имя Господа

Иисуса Христа, омовение в воде, прощение грехов, возложение рук, принятие Святого Духа, глоссолатия, жизнь и спасение, вхождение в христианскую общину.

2. Соборные Послания и Откровение Иоанна

2.1. Послание к Евреям. Это послание (см. Евреям, Послание к) содержит два важных эпизода: Евр 5:11–6:6 и 10:19–25. В первом эпизоде говорится об аспектах, связанных с первичным принятием христианства, которые не следует и, возможно, уже нельзя повторить: постижение «первых начал слова Божия», «начатков учения Христова», которые уподобляются молоку, после которого начинается употребление твердая пища, «основание обращению от мертвых дел и вере в Бога», «учение о крещении (*baptismo*)», о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном». До настоящего времени богословие трактовало данные строки как призывающие к вере и покаянию и повествующие об основах христианской веры и важности обрядов водного крещения и рукоположения, которые ознаменовывают вхождение человека в христианскую общину. Употребление формы множественного числа *baptismo*, возможно, означает необходимость разъяснения людям, принимающим крещение, разницы между христианским крещением и прочими обрядами омовения, существовавшими в то время.

Затем в тексте в прошедшем совершенном времени говорится об определенных событиях или группе событий, которые имеют место только один раз в жизни людей: «однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века» (Евр 6:4–5). Здесь может идти речь о различных аспектах получения спасения и/или соответствующих частях общего обрядового процесса посвящения. Термин «просвещение» стал синонимом крещения; дарование Святого Духа ассоциировалось с водой и возложением рук; фраза о становлении «причастниками Духа Святого», заимствованная из Псалма 33:9, употреблялась отцами церкви и означала принятие Причастия. В контексте Послания к Евреям приведенные цитаты являются частью призыва активно продолжать работу над собой и предупреждают об опасности отказа от веры, поскольку невозможно «опять обновлять покаянием» тех, кто «отпал». Уже позже, постепенно, будет разработана система наложения епитимий для возвращения смертных грешников в лоно церкви, однако возможность повторного прохождения обряда крещения всегда исключалась. Как сказал Иоанн Дамаскин по поводу Евр 6:6, это было бы равносильно повторному распятию Христа (см. Иоанн Дамаскин *Точное изложение православной веры* 4.9).

В следующем эпизоде (Евр 10:19–25) в контексте левитского ритуала (см. Лев 8 и Лев 16) автор напоминает уже крещенным читателям значимость и воздействие их крещения как подтверждения того, что через Иисуса Христа они получили связь с Богом, и стимул к взаимной любви и поддержки внутри христианской общины. Здесь содержится призыв к немедленному действию.

ставшему необходимым в данных обстоятельствах, для описания которых используются деэпричастия совершенного вида: «кроплением очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою» (Евр 10:22). Это утверждение не противопоставляет внутренний и внешний аспекты, а, наоборот, соединяет их в «одну неразделимую реальность» и имеет характер позитивного «риторического параллелизма» (Beasley-Murray). Оно предлагает взгляд на крещение как на «внешний, видимый, признак внутренней, духовной, благодати» (говоря языком Англиканского катехизиса). Обряд позволяет встретиться Богу, верному Своему обещанию, и верующим, исповедывающим свое упование (Евр 10:23; существительное *homologia*, «исповедь», стало техническим термином для обозначения крещального исповедания во время обряда крещения. Византийский экзегет Феофилакт упомянул об эсхатологической направленности учения о крещении: «Заключив завет веры, мы обязались верить в воскресение мертвых и жизнь вечную». Первоначальная основа для крещения — это «кровь Иисуса Христа» (Евр 10:19), и его перспектива — «приближение дня оного» (Евр 10:25). Глаголы «кропить» и «омывать» приводятся для обоснования формы крещения — обливания и окропления.

2.2. Первое Послание Петра. Об обряде напрямую говорится в 1 Петр 3:21: «Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа». Действенность обряда обусловлена Воскресением Христа, которое позволяет верующим начать праведную жизнь во Христе (ср. 1 Петр 3:8–18; 4:1–19). Внешнее действие крещения имеет духовное значение: спасительный дар Бога встречается с решимостью веры. Термин *eperōtēta*, переводимый в разных случаях как «клятва» или «обет», взят из договорной лексики и может употребляться в отношении морального обязательства, которое человек берет на себя во время крещения (Иуст. *1 Ап* 61: кандидат на крещение обязуется вести соответствующую жизнь, или жить согласно обетам, данным при крещении [Тертуллиан *De Resur* 48; *De Cor* 3]). В данном эпизоде говорится о спасении Богом Ноя и его семьи во время потопа как о прообразе водного крещения. Данный мотив, как и некоторые другие эпизоды из ВЗ (такие как, например, переход через Красное море, ср. 1 Кор 10:1–2), будут звучать и в более поздних молитвах и комментариях, произносимых при крещении.

1 Петр в целом, согласно последним исследованиям, имеет структуру, схожую со сценарием обряда крещения. Тем более постоянно повторяющееся слово «теперь» навевает мысль о реально происходящем действии. Немецкий протестант Х. Прайскер нашел в послании «основу» (*Niederschlag*) обряда крещения, состоящего из гимнов, поучений и молитв: молитвенный псалом (*Gebetspsalm*) как введение (1 Петр 1:3–12); поучительная речь (*belehrende Rede*), напоминающая исповедальную и литургическую формулу (1 Петр 1:13–21); собственно водное крещение (между 1 Петр 1:21 и 1:22) с последующим кратким напутствием

крестившимся, которые, «очистив души», стали «как возрожденные» (1 Петр 1:22-25); праздничный гимн в трех куплетах, воспеваемый одухотворенным человеком (1 Петр 2:1-10); наставление (*Paränese*), произносимое другим служителем (1 Петр 2:11-3:12), прерываемое традиционным христианским гимном (*Christuslied*), исполняемым всей общиной (1 Петр 2:21-24); эсхатологическое рассуждение (*Offenbarungsrede*), произносимое провидцем будущего (1 Петр 3:13-4:7a); заключительная молитва (*Schlussgebet*) и завершающее обряд крещения славословие (1 Петр 4:7b-11); заключительная служба для всей общины (*Schlussgottesdienst der Gesamtgemeinde*), состоящая из эсхатологического откровения (1 Петр 4:12-19), наставления (*Mahnrede*) пресвитерам, молодым членам Церкви и всем присутствующим (1 Петр 5:1-9), благословения (*Segenspruch*), произносимого пресвитером (1 Петр 5:10) и славословия всей общины (1 Петр 5:11).

Англокатолический богослов Ф. Л. Кросс усматривал в 1 Петр партию священника в церковной службе, посвященной обряду крещения накануне Пасхи. Речь священника выстроена в следующем порядке: торжественная молитва, открывающая церемонию (1 Петр 1:3-12); наставление собирающимся принять крещение, основанное на теме Исхода как прообразе крещения (1 Петр 1:13-21); [крещение, за которым следует] призыв принявшим крещение присоединиться к общине спасенных (1 Петр 1:22-25); наставление об основных таинствах в жизни человека (т.е. крещение, евхаристия, освящение, священство Божьего народа (1 Петр 2:1-10); [освящение хлеба и вина и причастие, за которыми следуют] слово о моральных обязанностях христиан (1 Петр 2:11-3:12) и призывание к «пасхальной жизни» (т.е. жизни мистических страданий во Христе; 1 Петр 3:13-4:6); заключительные увещания и славословия (1 Петр 4:7-11). Тот факт, что глагол *pascho* («страдать») используется в послании 12 раз, натолкнул Кросса на мысль, что предполагаемая церковная служба происходит в канун Пасхи, поскольку такие ранние проповедники, как Мелитон Сардийский и Ипполит Римский, проводили причудливую лингвистическую связь между этим глаголом и *la pascha* («Пасха»), а из работ Тертуллиана (*О крещении* 19) мы знаем, что христианский праздник Пасхи был излюбленным временем для проведения данного обряда, по крайней мере, в конце II в. н.э. (это же время проведения службы, посвященной крещению, указано в древнем церковном порядке, который ученые XX в. соотносят с утраченным трудом Ипполита *Апостольское предание*).

Большинство экзегетов полагают, что Прайскер и Кросс были слишком амбициозны, проводя параллели между церковной службой, посвященной крещению, и 1 Петр. Однако существует широко распространенное мнение, что язык послания содержит много ассоциаций с крещением. Независимо от того, связаны ли элементы послания с существовавшими обрядами посвящения или нет, они, безусловно, помогли сформировать тематический репертуар обряда крещения и, следовательно, предвосхитили позднейшее содержание обряда. Для

понимания сущности и практики проведения обряда крещения необходимо обратить особое внимание на следующие вопросы в свете проповеди Евангелия и отклика веры: восстановительная деятельность Бога, проявленная в Воскресении Христа (1 Петр 1:3) и Слове Божьем (1 Петр 1:23), в связи с которым слушатели именуются «новорожденными младенцами» (1 Петр 2:2), при том что в Ин 3:3-7 говорится о рождении свыше «от воды и Духа», а в Тит 3:5-7 это крещение описывается как «баия возрождения и обновления Святым Духом»; краткий повтор истории о спасительных деяниях Христа (1 Петр 3:18, 22), созвучный апостольской проповеди Павла и Деяи и предвосхищающий практику исповедания веры в момент крещения; переход от тьмы к «чудесному свету» Бога (1 Петр 2:9), с учетом того, что у Иустина Мученика «просвещение» означает крещение; упоминание о «словесном молоке» и «вкушении» благодати Божьей (1 Петр 2:2-3), которое отчасти дает обоснование традиции, описываемой Тертуллианом (*De Cor* 3) и Ипполитом в *Апостольском предании*, когда новообращенным в качестве причастия давали молоко с медом.

2.3. Первое Послание Иоанна. В этом послании два эпизода заслуживают особого внимания. В 1 Ин 5:6-8 говорится об Иисусе Христе как о пришедшем «водою и кровию» и о том, что «три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь». Вероятнее всего, здесь говорится о крещении Христа («вода»), Его смерти («кровь») и Святым Духом, пребывавшем в Нем на протяжении всей Его миссии (Ин 1:32-34). Либо речь идет о «крови и воде», которые хлынули из пронзенного тела распятого Христа (Ин 19:34) и в которых такие авторы, как Амвросий (*Virg* 3.5.22) и Иоанн Златоуст (см., например, *Толкание 85 на Ин 3*), усматривали корни обряда крещения и причастия. Не случайно упоминание в этой связи Святого Духа, которого могут принять все верующие в результате того, что Иисус был «прославлен» на кресте (Ин 7:37-39). В обоих случаях присутствует дополнительная ссылка на обряды христианского посвящения в силу того, что они основаны на событиях жизни Христа, его смерти и Воскресении.

Исследователь Дж. Дикс высказал предположение, что данный отрывок из Послания содержит описание сирийского раннехристианского обряда посвящения в результате получения человеком дара Святого Духа. Дикс считал данный обряд своего рода «подтверждением» (либо пятидесятническим, либо экзорцистическим) обряда водного крещения (который в понимании Сирийской церкви означал усыновление Богом) и первого причастия (Whitaker, 1970, 12-23). Несмотря на то, что достаточно рискованно проводить подобные параллели между богословскими положениями Библии и практиковавшимися обрядами, признавшими Церковью несколько позже, несомненно, на основании текста Писания были разработаны более поздние элементы богослужения, в том числе те, которые не существовали во времена написания Библии. То же можно сказать и о другом отрывке из 1 Ин: здесь он дважды упоминает о христианах, которые имеют «помазание от Святого»

(2:20, 27), приносящее жизнь и истину. Означало ли елеопомазание в апостольские времена, так же как миропомазание, проводившееся во времена отцов церкви в служении посвящения (что подтверждается Тертуллианом), запечатление Святым Духом (ср. 2 Кор 1:21-22, Еф 1:13-14; 4:30)?

2.4. Откровение. М. Х. Шеперд высказал предположение, что структура Апокалипсиса (см. Откровения Книга) соответствует структуре существовавшей пасхальной литургии, не отвергая при этом возможность того, что отдельные элементы этой книги могли позже служить в качестве «источника вдохновения и идей для украшения церковного богослужения, разработанного позднее» (в последнем случае утверждение Шеперда, что «пасхальная литургия более поздних веков подгонялась под Откровение, а не была заимствована из него», можно поставить под сомнение). Семь посланий церквам в Откр 1-3 соответствуют «внимательному осмотру» или окончательному отбору кандидатов перед крещением. Откр 4-6 описывает бдение собравшихся перед Богом. За «затишьем» Откр 7 стоит «церемония посвящения через омовение и запечатление». Откр 8-19 описывает обряд причастия с молитвами, прочтением Закона, Пророков и Евангелий и воспеванием хвалебных псалмов (см. Откр 19:1-18). «Брачная вечеря Агнца» (Откр 19:9) означает Причастие, «участие в небесном богослужении и предвосхищение», «предвкушение кульминации грядущего века» (Откр 20-22). Видение мучеников в Откр 7 содержит элементы, которые были соотношены с обрядом крещения: «омовение» в крови Агнца, или приобщение к спасительной смерти Христа; «запечатление» лба крестом как знаком принадлежности распятому Господу (Терт Ман 3:22) или именем Бога (Откр 14:1), которое несколько раз призывается во время обряда; облечение «в белые одежды», указывающее на облечение в Христа (Гал 3:27, Кол 3:9-10), или «в одежды праведности» (как в обряде в византийский манер); ссылки на Пс 22 и 41 в Откр 7:15-17, содержащие образы пастуха, вод и ланей, которые также встречаются и в древних описаниях обряда крещения. Если мученичество в понимании Иоанна отражало или повлияло на обряд крещения, само крещение породило образ мученичества — «крещение кровью» (например, в *Апостольском предании* рассказывается о замученных новообращенных, которые обрели спасение через «крещение кровью»).

3. Ранний послепостольский период

3.1. Дидакхе. Первые 6 глав этого документа, который, возможно, содержит сведения о сирийской практике конца I в., представляют собой дидактический материал, поскольку детально описывают два пути: «путь жизни и путь смерти». В 7-й главе *Дидакхе* содержится предписание: «Крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в проточной воде». Мф сообщает о произнесении во время крещения имени Отца, Сына и Святого Духа, но нигде не уточняется, как это происходило. Возможно, тройное святое имя называлось в беседе между служителем и кандидатом, состоящей из вопро-

сов и ответов относительно веры последнего (Ипполит *Апостольское предание*). До IV в. мы не встречаем свидетельств того, что во время крещения произносились слова: «Я крещу тебя во имя...». «Проточная вода» при дословном переводе означает «живая вода» (*hydōr zōn*) и имеет библейские ассоциации с Божественной благодатью (см., например, Иер 2:13, 17:13). Крещение в проточной воде предпочтительно, но не обязательно: «Если же нет живой воды, окрестить в иной воде, а если не можешь в холодной, (окрестить) в теплой». Предполагается некоторая форма погружения в воду, несмотря на то, что допускается и обливание водой, если нет проточной или стоячей воды: «Если же нет ни той, ни другой, то возлей воду на голову». И крещаемый, и крещаемый должны выдержать пост, а также, по возможности, если могут, «некоторые другие»; крещаемый должен поститься в течение 1-2 дней. В *Дидакхе* 9.5 говорится, что причастие могут есть только крещенные во имя Господа, поскольку Господь заповедовал не давать святыни псам (см. Вечеря Господня).

3.2. Игнатий Антиохийский. Игнатий во II в. н.э. заявил, что «не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви» (Игн. Ант. *Смфн* 8.2). Позднейшая история покажет, что Игнатий не учел то обстоятельство, что общинам в различных формах давалось разрешение на то, чтобы водный обряд проводил другой служитель. Практика западных церквей предусматривала наложение епископом рук (уже после проведения самого обряда) и/или помазание, означающее дарование Святого Духа (со временем названное «конфирмацией»). Восточные церкви позволяли пресвитерам проводить обряд крещения и миропомазание, но при условии наличия епископского благословения на его проведение.

4. Конец II века

4.1. Иустин Мученик. В *I Ап.*, написанной в Риме в середине II в. н.э. и адресованной императору Антонину Благодетельному, св. Иустин дает самое раннее и основательное описание обряда посвящения в христианскую веру, «посредством которого мы посвятили самих себя Богу, обновившись через Христа». В *I Ап* 61 Иустин пишет: «Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого... В воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога... А омовение это называется посвящением, потому что посвящаются умом те, которые познают это. И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Духа Святого, который через пророков предвозвестил все относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый».

В 1 Ап 65 следует продолжение: «После того, как омоется таким образом уверовавший и давний свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о посвященном и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием».

Далее следует краткое описание обряда Причастия, в котором новообращенный принимает впервые («никому другому не позволяется участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос»).

Что касается следующих элементов обряда омовения, Иустин их либо перечисляет, либо вскользь о них упоминает. Те, кто откликнулся на призыв церкви, проходят через обучение (так называемое «оглашение»), которое включает доктринальные и моральные наставления, а также молитвы и пост. Они должны пройти покаяние, принять веру и обеты новообращенного. Крещение проходит за пределами церкви. Прощение грехов и перерождение наступает в результате крещения во имя Отца, Сына и Святого Духа, и такое крещение служит средством получения этих святых даров. Крещение также называется омытием и посвящением. Новообращенные присутствуют при богослужении, во время которого за них произносится молитва (некоторые исследователи ошибочно усматривают в этом своего рода «конфирмацию»). Затем они впервые объединяются в «лобзании» и в причастии.

4.2. Тертуллиан. Следующее, чуть более позднее описание обряда посвящения, сопровождаемое более полной богословской оценкой его значения и воздействия, можно найти в трудах североафриканского писателя Тертуллиана. Его трактат *О Крещении* (*De Baptismo*) можно логично дополнить информацией из некоторых других его работ. Таким образом, приготовления к обряду выглядят следующим образом: «Тем, кто собирается креститься, пужно к этому приготовиться частыми молитвами, постом, коленопреклонениями, бдением и исповеданием всех прошлых своих грехов, чтобы выразить тем самым суть крещения Иоаннова (т.е. в аспекте покаяния)» (*О Крещении* 20). Вода для обряда освящается через молитву, называемую эпиклеза: «Любая вода благодаря преимуществам своего происхождения получает таинство освящения, как только призывается Бог, ибо тотчас же сходит с небес Дух и присутствует в водах, освящая их собою, и они, освященные таким образом, впитывают силу освящения» (*О Крещении* 4). У кромки воды те, кто собираются принять крещение, отрекаются от дьявола. Находясь в воде, они «словами молитвы подтверждают, что христианство отныне их жизнь» (*О Крещении* 4). «Перед тем как войти в воду, мы так же, как и в церкви при возложении рук епископа, отрекаемся от дьявола, его пышности и его ангелов. После этого мы трижды по-

гружаемся в воду, отвечая на вопросы более усердно, чем предписывает Господь в Евангелии» (*De Cor* 3). Как показывает глава 13 *О зрелищах*, тройное погружение связано с повелением крестить во имя Отца, Сына и Святого Духа (Мф 28:19). Стих 26 трактата *Против Праксея* (*Adversus Praxean*) гласит, что «не один раз, но трижды мы погружаемся [*trinitim*] в каждое Имя и в каждое Лицо отдельно». Язык Тертуллиана созвучен с описанием практики крещения в *Апостольском предании* Ипполита, когда крестящийся три раза «вопрошает» крестящихся и, получив утвердительные ответы, «крестит» их после каждого раза.

Затем, «выйдя из купели, мы помазываемся благословенным помазанием», так же, как Моисей помазал Аарона в священники и Господь помазал Христа Святым Духом (*О Крещении* 7). «Затем возлагается рука, через благословение призывая и приглашая Святого Духа». Здесь Тертуллиан упоминает эпизод из ВЗ, в котором Иаков благословил Ефрема и Манассию, возложив на них скрещенные руки (см. Быт 48:12-14), что явилось прообразом «будущего благословения во Христе» (*О Крещении* 8). Присоединившиеся к Церкви новообращенные причащаются хлебом с медом (*О ветках* 3, ср. *Против Маркиона* 1:14).

О проводящем обряд крещения читаем: «Право совершения принадлежит первосвященнику, то есть епископу. Затем идут пресвитеры и диаконы, — однако не без воли епископа, чтобы сохранялось уважение к Церкви, при соблюдении которого сохраняется и мир. Впрочем, это право дано также мирянам» (*О Крещении* 17). Указывается и время для проведения обряда: «Наиболее подходящим днем для крещения является праздник Пасхи, когда и Страсти Господни, во имя которых мы крестимся, уже исполнились... Затем, приятнейшим временем для устройства крещения является Пятидесятница, когда и Воскресение Господа было явлено ученикам, и была возведена благодать Святого Духа... Впрочем, всякий день есть день Господень, всякий час, всякое время удобно для крещения: если в отношении торжественности и есть различие, то для благодати это не имеет значения» (*О Крещении* 19). Слова о днях Пасхи и Пятидесятницы как особо подходящих для проведения обряда крещения совпадают по значению с мыслью Павла о том, что крещение есть участие в смерти и Воскресении Христа (Рим 6), и его взглядом на крещение одним Духом в одно тело Христа (1 Кор 12:12-13).

Величественная работа Бога выполняется невероятным простым способом: «Из-за того, что человек, погруженный в воду с такой простотой, ... получает крещение при произнесении немногих слов и выходит из воды немногим чище или вообще не чище, тем невероятнее кажется наследование вечности» (*О Крещении* 2). Тертуллиан описывает действие духа следующим образом: «Дух омывается в водах телесно, плоть в них же очищается духовно» (*О Крещении* 4). Тертуллиан убежден в том, что «плоть (*carne*) есть якорь (*cardo*) спасения»: «Ведь плоть омывается, чтобы душа очистилась, плоть помазывается, чтобы душа освятилась, плоть знаменуется, чтобы

душа укрепились, плоть осеняется возложением рук, чтобы душа осветилась духом, плоть питается телом и кровью Христа, чтобы и душа вскармливалась Богом» (*О воскресении мертвых* 8).

4.3. Апостольское предание. Если древний церковный порядок, собранный по частям учеными XX в., правильно отождествляется с несохранившимся *Апостольским преданием* Ипполита Римского, он содержит свидетельства о практике посвящения в христианскую веру в Риме на рубеже II–III в. н.э. Данный трактат является незаменимым в случае возникновения разногласий между текстами НЗ и раннехристианскими церковными писаниями.

Как пишет Ипполит, сначала церковным учителям необходимо выведать причину, почему человек захотел «услышать Слово». Разрешение слушать Слово дается ими в случае, если человек готов отказаться от греховных путей и запрещенных занятий. Срок, в течение которого «оглашенные» слушают Слово, — три года, однако это время может быть сокращено: «Если же кто усерден и совершает добрые дела, то пусть принимается во внимание не время, а само поведение, которое только и должно обсуждаться». Когда новообращенных «выбирают» для принятия крещения (в Римской традиции во время их непосредственной подготовки к обряду, приходившемуся на Пасху, их называли *electi*), проверяют, совершили ли они добрые дела. С этого момента на них ежедневно возлагают руки и заклывают, и, наконец, в последний раз этот обряд проводит епископ. В последний четверг они омылись, а в пятницу и субботу постились. В субботу (канун Пасхи) епископ собирал тех, кто собирался принять крещение, и, возлагая на них руки, заклинал в последний раз духов. Всю ночь они бодрствовали, им читались все четыре Евангелия и давались наставления.

С криком петуха над водой, которая должна быть «проточная из источника или текущая с высоты», читалась молитва. Те, кто собирался принять крещение, раздевались. В первую очередь крестили детей: «Все те, которые могут говорить о себе, пусть говорят. За тех же, которые не могут говорить о себе, пусть говорят их родители или кто-нибудь из родственников». Затем шли мужчины, и, в последнюю очередь, — женщины, «после того, как все они расплетут свои волосы и снимут золотые и серебряные украшения». Пресвитер повелевал каждому произнести: «Отрекаюсь от тебя, сатана, и от всего твоего служения (т. е. твоей помощи) и от всех дел твоих», — и помазывает их «елеем заклания». Затем вступал другой пресвитер, которому помогал диакон. В воде диакон возлагал руки на голову крещаемому и спрашивал: «Веруешь ли ты в Бога Отца Всемогущего?». После ответа «Верую» диакон крестил (*baptizatur*) его один раз. Подобно этому, он крестил еще два раза после вопросов о вере в «Иисуса Христа, Сына Божия» и в «Духа Святого и во Святую Церковь и в воскресение плоти». После того, как крестившийся выходил из воды, пресвитер помазывал его елеем, уже освященным епископом, говоря: «Помазываю тебя святым елеем во имя Иисуса Христа».

Принявшие крещение обтирались, одевались и входили в церковь. Епископ возлагал на них руки, произнося молитву: «Господи Боже, соделавший сих достойными отпущения грехов через омовение возрождения Духа Святого, пошли на них Свою благодать, чтобы они служили Тебе согласно Твоей воле, ибо Тебе слава подобает. Отцу и Сыну со Святым Духом во Святой Церкви и ныне и во веки веков. Аминь» (Римская версия) или «Господи Боже, соделавший сих достойными отпущения грехов через омовение возрождения, содей их достойными наития Духа Святого, пошли на них Свою благодать, чтобы они служили Тебе согласно Твоей воле, ибо Тебе слава подобает. Отцу и Сыну со Святым Духом во Святой Церкви и ныне и во веки веков. Аминь» (Восточная версия; различие между версиями считалось значимым при обсуждении вопросов о «конфирмации» и моменте дарования Святого Духа). Затем епископ возлагал руку с освященным елеем на голову каждого принявшего крещение и произносил: «Помазываю тебя святым елеем, во [имя] Господа Отца Всемогущего и Иисуса Христа и Святого Духа» (двойное миропомазание после обряда, проводимое пресвитером и епископом, характерно для Римской традиции). Епископ совершал крестное знамение над лбом каждого новообращенного и целовал каждого со словами: «Господь с тобою», — на что получал ответ: «И со духом твоим».

Потом крестившийся впервые молился вместе со всей общиной и обменивался «лобзанием мира». Во время Причастия новообращенные получали не только хлеб («символ тела Христова», раздаваемый со словами «Хлеб Небесный во Христе Иисусе»), но и отпивали от трех чаш: с водой («в знак омовения, чтобы и внутренний человек, т. е. душа, получил то же, что и тело»), с молоком и медом (символизировавшими вместе полноту обетования, данного отцам, и пищу, которую Церковь получают, «маленькие дети, от Христа и которая превращает горечь сердца в радость от Слова...») и со смешанным вином («символом Крови, пролитой за всех уверовавших в Него»).

5. Крещение младенцев

Различные сведения об обряде крещения можно найти в самых ранних документах. Что касается роли Бога, обряд является мероприятием или даже средством, а точнее, свидетельством спасительной деятельности Бога по отношению к человеку, основанной на искупительной работе Христа. Однако, с другой стороны, спасение невозможно без веры человека в Христа. В примерах описания обряда, принадлежащих апостольским и раннехристианским временам, крещение проводилось в случае принятия человеком веры. Тем не менее встает вопрос, проводилось ли крещение тех, кто был «облачен» в веру других или, по крайней мере, за кого другие могли ответить на вопросы, особенно детей. Впервые это описывается в *Апостольском предании* Ипполита Римского («За тех же [детей], которые не могут говорить о себе, пусть говорят их родители или кто-нибудь из родственников»). Данный отрывок

является богатой почвой для историков и богословов, которые пытаются с экклезиальной и экклезиологической точек зрения хотя бы приблизиться к ответу на вопрос о правомочности, возможности и необходимости крещения младенцев.

Писатели III и IV вв. говорили о крещении младенцев как об апостольском обычае. Более ранним возможным свидетельством в пользу этой практики можно считать слова о крещении «домашних» в Деян (четыре случая) и в посланиях Павла (один случай). Согласно Деян 10:2, Корнилий «боялся» Бога «со всем домом своим [*syn panti tō oikō autou*]», и Петр был послан объявить ему «слова, которыми спасешься ты и весь дом твой [*kai pas ho oikos sou*]» (Деян 11:14). К приходу Петра Корнилий собрал «родственников своих и близких друзей» (Деян 10:24), и, когда «Дух Святый сошел на всех, слушавших слово» Петра (Деян 10:44), апостол велел креститься им (Деян 10:48). Согласно Деян 16:14-15, Лидия, чье сердце Господь открыл словам Павла, «крестилась ... и домашние ее [*kai ho oikos autēs*]», Павел и Сила сказали тюремному стражу в Филиппах: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой [*sou kai ho oikos sou*]» (Деян 16:31-32). Они «проповедали слово Господне ему и всем, бывшим в доме его [*pasin tois en tē oikia autou*]»; сразу же страж «крестился сам и все домашние его [*kai hoi autou hapantes*]» (Деян 16:33), и «возрадовался со всем домом (*panoikēi*) своим, что уверовал в Бога» (Деян 16:34). «Крисп же, начальник синагоги, уверовал в Господа со всем домом своим [*syn holō tō oikō autou*], и многие из Коринфян, слушая, уверовали и крестились» (Деян 18:8). В 1 Кор 1:16 Павел пишет, что «крестил я также Стефанов дом [*ton Stephana oikon*], «начаток Ахаии», которые «посвятили себя на служение святым» (1 Кор 16:15). Исходя из некоторых приведенных примеров, можно сделать вывод, что крестились те, кто услышал слово и уверовал, однако в других выражение «домашние», которые были «спасены», может иметь гораздо более широкий смысл. В частности, те, кто ищут подтверждение существования практики крещения младенцев в апостольские времена, убеждены в том, что сюда входят и младенцы. В противовес им, те, кто отрицают возможность крещения младенцев, заявляют, что достаточно сложно утверждать, что младенцы могут услышать слово и уверовать. Таким образом, они не могут креститься.

Классическим примером полемики по поводу ранней истории практики крещения младенцев является спор между Й. И. Иеремиясом и К. Аландом. В то время как Иеремияс, в противоположность тексту ВЗ, придерживается идеи о том, что формула *oikos* включает и детей, Аланд считает, что значение многозначного слова «дом» во всех указанных случаях зависит от контекста, и отмечает, что при этом нигде не говорится о младенцах. Таким же образом Аланд высказывает сомнения по поводу не прямых литературных свидетельств, относящихся к началу или середине II в. н.э. (таких как признание Христа мучеником Поликарпом: «Восемьдесят шесть лет я был его рабом»), или сведений о надгробных за-

писях, которые в любом случае относятся к III в. н.э.) Аланд находит зацепку в трактате Тертуллиана *О крещении*. Здесь, по мнению Аланда, Тертуллиан высказывает несогласие с введением новой практики крещения младенцев. Приводя слова Господа: «Не препятствуйте им приходить ко Мне» (Мф 19:14), — Тертуллиан делает вывод: «Значит, пусть приходят, когда повзрослеют. Пусть приходят, когда учатся, когда будут научены, куда идти. Пусть станут христианами, когда смогли познать Христа» (*De Bapt* 18). Для Тертуллиана детство является периодом невинности (*innocens aetas*): «Что спешить невинному возрасту за отпущением грехов?» Аланд считает, что крещение младенцев появилось после того, как стала главенствовать идея первородного греха, окончательно сформулированная Киприаном: новорожденный младенец «ни в чем не согрешил, а только, происшедши по плоти от Адама, воспринял заразу древней смерти через само рождение и который тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпущаются не собственные, а чужие грехи» (Кипр *Посл* 64; Аланд также приводит подобные слова Оригена). Позже блаженный Августин говорил о церковной практике крещения младенцев как о литургическом подтверждении доктрины первородного греха (см., например, Августин *Sermon* 174, Minge Pl 38.944-945, *Epistle* 194, Minge Pl 33.889-891).

Сторонники необходимости крещения младенцев приводили различные богословские доводы в пользу того, что существует связь между верой и таким крещением. Они считали, что у младенца может быть вера (как в примере Лютера о том, что Иоанн, находясь в утробе Елизаветы, зашевелился, когда столкнулся со Словом, находившимся в утробе Марии): ребенок может уверовать через крещение; вера крестных родителей может восполнить недостаток веры ребенка; вера общины распространяется на всех ее членов; младенец может быть крещен с учетом его будущей веры. Более того, практика крещения младенцев считается оправданной и даже необходимой благодаря своему созвучию с рядом тем в библейской сотериологии и антропологии: падшему человечеству необходимо спасение; единство Божьего завета (где крещение приобретает вид христианского обрезания); универсальность евангельского дара; незаслуженное оправдание; заступничество окружающих; единство семьи. Те, кто отвергают возможность крещения младенцев, считая, что крещение возможно исключительно при исповедании веры кандидатом, полагают, что вера измеряется ее пониманием и ею нельзя поделиться с другими. Более того, «новый» завет требует обрезание «сердца»: безусловность милости и универсальность Евангелия выражаются в возможности проповедовать слово всем; первородный грех, лежащий на каждом человеке от рождения, не предполагает личную вину; оправдание возможно «только по вере»; родители, воспитатели и Церковь должны образцом исполняют свои права и обязанности в отношении ребенка в молитве и обучении, так же, как и в отношении к оглашенным до принятия ими крещения, и даже в этом случае, со-

гласно учению Господа в Евангелиях, сохраняется риск того, что эсхатологический кризис разделит семью (см. Wainwright, 1980, 139-142).

См. также Богослужение; Вечеря Господня; Воскресение; Во Христе; Святой Дух; Смерть Христа; Эсхатология.

Библиография. Павел. М. Barth, *Die Taufe ein Sakrament?* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1951); G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (London: Macmillan, 1962); W. Bieder, «βαπτίζω κτλ.», *EDNT* 1:192-96; G. Bornkamm, *Das Ende Des Gesetzes, Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze I* (Munich: Kaiser, 1958); idem, *Early Christian Experience* (London: SCM, 1969); R. Burnish, *The Meaning of Baptism* (London: SPCK, 1985); R. P. Carlson, «The Role of Baptism in Paul's Thought», *Int* 47 (1993) 255-66; P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism: A Study in the Epistles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940); N. Clark, *An Approach to the Theology of the Sacraments* (London: SCM, 1956); J. H. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creeds* (London: Burns, Oates & Washburn, 1950); O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (Chicago: Regnery, 1950); G. J. Cuming, «Epotisthēmen I Corinthians 12.13», *NTS* 27 (1981) 283-85; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970); W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (London: SPCK, 1948); P. T. Forsyth, *The Church and the Sacraments* (London: Independent, 1953); A. Gilmore, ed., *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History and Theology* (London: Lutterworth, 1959); W. Heitmüller, *Im Namen Jesu, Eine Sprach-und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristliche Taufe* (FRLANT 1.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903); G. Lampe, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (London & New York: Longmans Green, 1951); A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990); J. Murray, *Christian Baptism* (Philadelphia: Commission on Christian Education [The Orthodox Presbyterian Church], 1952); R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Blackwell, 1964); G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries: The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans 6:1-11 in the Light of Its Religious-Historical Parallels* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1967); A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 1/44; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987); idem, «The Soteriology of

the Mysteries and Pauline Baptismal Theology», *NovT* 29 (1987) 53-72; R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (London: Hodder & Stoughton, 1960); World Council of Churches, *Baptism, Eucharist, Ministry* (Geneva: WCC, 1982); idem, *One Lord, One Baptism* (London: SCM, 1960); J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology: Its Origins and Early Development* (Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1962).

Деяния... К. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* (London: SCM, 1963); idem, *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden – und ihre Taufe* (TEH 138; Munich: Kaiser, 1967); G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit* (BTS 4; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981); G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (London: Macmillan, 1962); F. F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (New York: Oxford University Press, 1992); F. L. Cross, *I Peter: A Paschal Liturgy* (London: Mowbray, 1954); O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (SBT 1; London: SCM, 1950); G. J. Cuming, *Hippolytus: A Text for Students* (GLS 8; Bramcote, Notts: Grove Books, 1976); G. Dix, *Confirmation or Laying on of Hands?* (TOP 5; London: SPCK, 1936); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Reexamination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (SBT 2d ser. 15; London: SCM, 1970); E. Evans, ed. and trans., *Tertullian's Homily on Baptism* (London: SPCK, 1964); W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (London: SPCK, 1948); L. Hartman, «Into the Name of Jesus», *NTS* 20 (1973-74) 432-40; J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (London: SCM, 1960); idem, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland* (SHT 1; London: SCM, 1963); G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (2d ed.; London: SPCK, 1967); P. Pokonný, «Christologie et baptême à l'époque du christianisme primitif», *NTS* 27 (1980-81) 368-80; H. Preisker, *Die Katholischen Briefe* (HNT 15; 3d rev. ed. of H. Windisch's work; Tübingen: Mohr Siebeck, 1951); M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (ESW 6; London: Lutterworth, 1960); G. Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life* (New York: Oxford University Press, 1980); idem, «The Rites and Ceremonies of Christian Initiation: Developments in the Past», *StudLit* 10 (1974) 2-24; E. C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy* (2d ed.; London: SPCK, 1970); idem, «The History of the Baptismal Formula», *JEH* 16 (1965) 1-12.

G. R. Beasley-Murray,
G. Wainwright

Л

ЛИТЕРАТУРА ЕВРЕЙСКАЯ

В период Второго Храма еврейские авторы создали множество произведений самых разных жанров. Значительная их часть непосредственно связана с Еврейскими Писаниями как переводы этого священного корпуса, парафразы или творческие разработки сюжетов. Среди литературы, ныне относящейся к разряду апокрифов и псевдоэпиграфов, мы находим исторические труды, апокалипсисы, заветы, литературу Премудрости и литургические тексты. Некоторые отдельные авторы (например, историк и апологет Иосиф Флавий, философ Филон Александрийский) оставили потомкам богатое наследие. Свой вклад в сокровищницу исторических, поэтических и философских произведений внесли и многие другие, менее именитые, писатели. Благодаря открытию и публикации рукописей Мертвого моря нам доступна крупная библиотека, некогда принадлежавшая одной из палестинских сектантских общин. Высокую ценность имеют и раввинистические тексты: они были созданы уже после того, как был разрушен Второй Храм, но содержат и ряд традиций, восходящих к I в. до н.э. — I в. н.э.

Эта литература предоставляет нам важную информацию о разнообразии, полемике и развитии внутри иудаизма после пророческого периода. При тщательном анализе всего корпуса еврейской литературы II в. до н.э. — I в. н.э. можно увидеть идеи, которые оказали влияние на основателей церкви и авторов новозаветных текстов. Можно также гораздо лучше понять жизнь и учение Иисуса, споры Павла с другими иудеями (христианскими и нехристианскими), а также раннехристианское богословие и этику.

1. Библейские парафразы, дополнения и переводы.
2. Историкография.
3. Апологетика, Премудрость и философские тексты.
4. Апокалипсисы и Заветы.
5. Наблюдательные рассказы и романы.
6. Кумранская литература.
7. Литургические тексты.
8. Раввинистические писания.

1. Библейские парафразы, дополнения и переводы
При всем своем многообразии иудаизм оставался религией, в центре которой стояли священные тексты. Потребность в понимании этих текстов (написанных преимущественно на еврейском языке) привела к возникновению переводов:

- *Переводы на греческий язык.* На нем говорило большинство евреев западной диаспоры;
- *Переводы на арамейский язык.* Предназначены преимущественно для евреев Палестины и восточной диаспоры.

Возникло также множество парабиблейских текстов: экзегетических трудов, творческих разработок на библейские сюжеты, дополнений к библейским рассказам и т.д. Эти переводы и добавления дают нам богатую информацию о том, как Писание интерпретировалось и понималось в течение данного периода и как Писание и парабиблейская литература применялись в новых ситуациях, требующих «слова от Господа».

1.1. Библейские парафразы, дополнения и творческие разработки. Одна из самых авторитетных разработок библейского сюжета — *Первая Книга Еноха*, представляющая собой собрание текстов апокалиптического содержания (см. ниже, 4.1). Отталкиваясь от упоминания Быт 6:1-4 о рождении исполинов, она (в своей ранней стратге) пытается объяснить происхождение зла и злых духов. Автор подчеркивает: всех злодеев (как людей, так и ангелов) будет судить Бог, который уже приготовил им место наказания (а праведникам — награду). Предпотопный период становится для автора образцом, по которому он описывает современную ему эпоху, ожидая последнего суда Божьего. Книга отражает разработанную ангелологию (включая понятие об ангельском заступничестве за людей) и эсхатологию. Многие последующие писатели черпали вдохновение в рассказах *1 Ен* о суде и спасении. В частности, прямые цитаты из *1 Ен* содержатся в новозаветном послании Иуды. Эта книга также наложила глубокий отпечаток на Иоаннов Апокалипсис.

Книга Юбилеев, автор которой, видимо, был знаком с *1 Ен* 6:16 и 72:82, представляет собой пересказ библейских повествований от Быт 1 до Исх 19/24. Она

делает акцент на Торе как вечном законе, начертанном на небесных скрижалях, которому ангелы и патриархи повиновались еще до дарования закона Моисею на горе Синай. Таким образом, Авраам, Исаак и Иаков соблюдают праздники Купей и Первых Плодов, а также День Искупления. В рассказе об Иакове и Исаве дело доходит до того, что Иаков не примиряется с Исавом, а убивает его. Эта модификация сюжета отражает современные автору Юб трения между иудеями и идумеями (эдомитянами). Подобно 1 Ем, Юб усматривает истоки зла не в слабости Адама (ср. Павел и 4 Езд), а в восстании сатаны со своими ангелами. Автор надеется, что евреи вернутся к строгому соблюдению Торы, в результате чего срок жизни увеличится до допотопного и в конце концов смерть даже исчезнет.

Хотя в 1 Ем и Юб нет ничего специфически ессеяского, в Кумране найдено довольно много копий этих книг. Среди кумранских текстов есть и парафразы Писания, характерные именно для кумранской секты. Например, *Храмовый свиток* пересказывает и переформулирует заповеди Пятикнижия, особенно Второзакония (ср. *Апокриф Моисея* [4Q374-377], *Слова Моисея* [1Q22]). Такие тексты часто отражают обычаи кумранской общины, легитимируя их божественным откровением Торы. Найдены в Кумране и фрагменты *Апокрифа Книги Бытия* (не отражающие специфически ессеяских интересов). Эта книга пересказывает Книгу Бытия, добавляя различные новые детали. К сожалению, текст плохо сохранился: удобочитаемы лишь рассказы о рождении Ноя и странствии Авраама в Египет.

Liber Antiquitatum Biblicarum пересказывает библейский сюжет от Адама до царя Давида. Автор делает упор на богословие избрания как «благовестие» Еврейских Писаний: Израиль — народ, который Бог избрал еще до сотворения мира. Верность Бога своему народу даже в минуты отчаяния служит залогом надежды на избавление. Книга подробно останавливается на проблеме духовного водительства, связывая качество вождей Израилевых с судьбой народа (см. Nickelsburg). Среди других важных парафраз и разработок — *Адам и Ева*, 1 Езд (парафраз 2 Пар 35:1-36:23) и Неем 7:38-8:12.

В период Второго Храма появилось также множество дополнений к Еврейским Писаниям. Назовем некоторые из них:

Книга Есфирь. К тексту Есф (видимо, первоначально написанной на еврейском языке) были добавлены молитвы, а также ряд материалов, переносящих акцент ионизирования на иудейское благочестие;

Пророк Исаия. Рассказ о знаменитом пророке Исании был дополнен в *Возм. Ис.* Эта книга впоследствии очень ценилась ранними христианами, которые добавили к ней собственные исправления и вставки, указывающие на мессианство Иисуса;

Цикл, посвященный Иосифу в Быт. Интерес представляет *Иосиф и Асенефа* — рассказ о любви Иосифа и дочери египетского жреца, а также ее обращении к Богу Израилеву. См. также *Апокриф Иосифа* (4Q371-372, 539);

Книга Даниила. Очевидно, именно в данный период были собраны рассказы о Данииле (Дан 1-6). К этому

же времени относятся и дополнения: о разоблачении Даниилом жрецов бога Бела и удичении им клеветников невинной Сусанны;

Пророк Иеремия. Пророк Иеремия — самый знаменитый из пророков доинной эпохи. Впоследствии свидетельство Иер дополнили Вар и *Посл. Иер.* Эти тексты затрагивают проблемы, актуальные для евреев Палестины и диаспоры, утверждая Тору как единственный путь мудрости. Они также отражают надежду на возвращение пленных, крах языческих угнетателей и возвышение Сиона. *Посл. Иер* содержит советы, как избежать сетей идолопоклонства, и считает идолопоклонство пустой тщеславой.

Корпус библейских дополнений и парафраз показывает, сколь многими путями Еврейское Писание вдохновляло его читателей. Писание могло обращаться к читателям через творческие разработки сюжетов и проблем, которые в текстах намечены (например, рождение исполнилов), но не решены, а также через размышление над добродетелями патриархов и пророков и через живое слово, идущее через такие фигуры к новым поколениям верующих иудеев.

1.2. Переводы. ВЗ, содержащийся в протестантских изданиях Библии, основан на масоретском тексте — одной из еврейских текстуальных традиций, восходящей к раннему раввинистическому периоду. Подчеркнем: этот текст — лишь одна версия из многих. Помимо греческих и арамейских переводов Еврейских Писаний, до стандартизации текста раввинами существовали также различные еврейские версии (засвидетельствованные особенно кумранскими рукописями и Самарянским Пятикнижием). Знакомство с этими разнообразными версиями дает возможность увидеть, какой спектр возможностей в формулировке библейских отрывков открывался перед новозаветными авторами (см. Evans). Благодаря исследованиям в области текстологии нам лучше известны распространенные в I в. интерпретации Писания, к которым новозаветные авторы обращались в поисках аргументов и вдохновения.

1.2.1. Греческие переводы. Наиболее известный греческий перевод Еврейских Писаний — Септуагинта (LXX). Существующие критические издания Септуагинты представляют не единый перевод, но ряд греческих переводов, осуществленных разными людьми в разные периоды. Конечно, всякий перевод есть интерпретация, но здесь степень вольности, которую позволяли себе переводчики, очень варьируется от книги к книге. Тора переведена довольно точно, но некоторые из пророческих книг суть интерпретативные парафразы с иврита. Версия Септуагинты — не самый первый греческий перевод, но уже к I в. он стал наиболее авторитетным, а впоследствии активно использовался в христианской церкви.

Пятикнижие, возможно, было переведено уже около 250 г. до н.э. *Посл. Арист.* доносит до нас историю о том, как Птолемей II повелел осуществить перевод Еврейских Писаний на греческий язык и как задача была выполнена 72 лучшими палестинскими книжниками. Однако это сомнительно. Более вероятно, что пере-

вод был сделан иудейскими учеными из Александрии по просьбе синагог, которые нуждались в Писаниях на своем повседневном языке (на иврите уже почти не говорили), — в частности, в надежном воспроизведении оригинального текста Торы. Позже были переведены Пророки и книги, вошедшие в третий раздел Еврейской Библии (Писания). Кодексы Септуагинты также содержат много текстов, не вошедших в еврейский канон. Одним из следствий этого факта было то, что ранняя церковь использовала большее число Писаний, чем зарождавшийся раввинистический иудаизм. Протестанты впоследствии классифицировали эти дополнительные тексты как апокрифы.

Значение Септуагинты трудно переоценить.

Первое. Септуагинта способствовала диалогу между греческой мыслью и Еврейским Писанием, представляла первую на языке и в категориях второго. Для читателей греческого перевода коннотации первоначального еврейского текста часто заменялись коннотациями греческих терминов (хотя, по некоторым данным, иногда наблюдался и обратный процесс).

Второе. Септуагинта стала Библией ранней церкви. Многие новозаветные авторы использовали этот греческий перевод при написании текстов и для назидания обращенных (как иудеев, так и язычников). Например, автор Послания к Евреям часто следует именно Септуагинте. Целый ряд его основных мыслей строится именно на тех словах и фразах, где Септуагинта отличается от масоретского текста. Обратим внимание, например, на Евр 10:1-10, где использован Пс 39:7-9. В масоретском тексте Пс 39:7б сказано: «Ты открыл мне уши» (для слушания Торы и послушания). Однако большинство рукописей Септуагинты содержит иное чтение: «Тело уготовал мне» (речь о замене животных жертвоприношений). Именно греческий, а не еврейский текст поддерживает утверждение Евр, что предложение тела Иисусова исполнило пророческое слово Писания и учредило новый завет, предначертанный в Иер 31. Другой известный пример — Ис 7:14. Согласно еврейскому тексту, забеременеет «молодая женщина», а согласно греческому тексту — «дева». Даже Матфей, самый иудейский из всех евангелистов, опирается на традицию Греческих Писаний как на свидетельство об Иисусе.

Перевод Торы на греческий язык повлек за собой немалые трения между палестинскими евреями и евреями диаспоры. Пролог к Бен-Сире констатирует невозможность точного перевода. Это означает, что евреям диаспоры приходилось заимствовать боговдохновенность и надежность своей греческой версии. Существуют и несколько дохристианских редакций, которые приближают версию Септуагинты к возникающему протомасоретскому тексту. Впоследствии раввины признали необходимость в греческом тексте Писаний, но заказали новый его вариант. Было сделано несколько новых переводов, из которых особенно примечателен перевод Аквилы. Он отличается большим буквализмом, чем Септуагинта. Синагога в целом, однако, постепенно переходила на образование на еврейском языке, а греческий оставила ранней церкви.

1.2.2. Таргумы. Если египетским евреям нужны были Писания на греческом языке, то евреям Палестины и Востока — на арамейском. Подобно переводам, представленным в Септуагинте, таргумы имеют разную степень вольности в отображении оригинала. Некоторые исследователи возражали против использования таргумов в новозаветной библестике на том основании, что самые ранние манускрипты датируются средними веками, а потому возникает опасность анахронизмов. Однако находка арамейских таргумов в Кумране и каирской гелизе (синагогальном хранилище для пришедших в ветхость рукописей) показала, что некоторые такие тексты существовали уже в I в. Таким образом, эти переводы-парафразы могут содержать традиции, восходящие к новозаветному периоду, а потому проливать свет на интерпретацию Иисусом Еврейских Писаний (см. Evans, Chilton). Существуют четыре основных таргума Торы (*Онкелоса, Псевдо-Ионафана, Neofiti и Самарянский таргум*), а также фрагменты нескольких других таргумов (особенно важен 4QgLex, ибо он создан не позднее I в.). Есть и таргумы остальных Еврейских Писаний, кроме Ездры и Дан (см. Evans).

1.2.3. Масоретский текст. Масоретский текст (МТ) как раввинистическая стандартизация еврейского текста Писаний справедливо считается не оригинальной формой, а одним из изводов (см. Evans). По-видимому, в ряде случаев переводы доносят до нас первоначальные чтения даже лучше, чем МТ. Насколько можно судить, масореты пересмотрели текст, приведя его в соответствие с раввинистической экзегезой, а также исключив сектантские (например, раннехристианские) «искажения». Поэтому текстологам при реконструкции оригинала приходится сопоставлять чтения МТ с чтениями греческих переводов и других еврейских текстуальных традиций.

2. Историография

Ряд текстов написан в жанре историографии. Эти тексты дают нам богатую информацию об исторических, социальных и политических событиях данного периода. Конечно, каждый из них не вполне объективен и в каких-то вопросах предубежден, однако анализ таких авторских предпосылок также очень полезен. Из него можно многое узнать об этносе и конфликтах в период Второго Храма.

2.1. Первая и вторая Книги Маккавейские. Книги Маккавейские рассказывают о попытках перусалимской священнической аристократии эллинизировать Иудею, о насильственном подавлении иудаизма, начатом этими отступниками и поддержанным эллинистическим царем Сирии Антиохом IV, а также об успешном бунте Иуды Маккавея против сирийских владык и их местных лакеев.

1 Маккавейев описывает деяния братьев Иуды до восшествия на трон и первосвященства Иоанна Гиркана I, сына Симона и племянника Иуды. Это прохасмонейская хроника, призванная возвеличить спасительные подвиги этой семьи, а также напомнить, что народ добровольно принял их в благодарность за руководство

восстанием. Как известно, далеко не все были в восторге от хасмонейского дома (см. кумранские тексты, *Зав. Моис* и *Пс Сал*). Очевидно, подобным настроением и старается противодействовать 1 Макк.

2 *Маккавеев* уделяет меньше внимания возвеличению Хасмонеев и больше — разъяснению действительности Десятизаконного Завета, согласно которому отступничество ведет к национальному бедствию, а послушание — к национальному благополучию. 2 Макк также содержит важное раннее свидетельство веры в воскресение праведников и растущей тенденции к сложным построениям в ангелологии.

2.2. Иосиф Флавий. Самый знаменитый историк данного периода — Иосиф Флавий. Наиболее важные его произведения — *Иудейские древности*, *Иудейская война* и *Жизнь*.

Иудейские древности. Значительная их часть представляет собой пересказ Библии, начиная с повествования о сотворении мира. Соответственно, те части *Древн*, которые совпадают с библейским повествованием, хорошо иллюстрируют интерпретацию Еврейских Писаний для смешанной аудитории евреев и язычников. Иосиф также рассказывает о восстановлении Храма, жизни евреев в Сирии, Палестине и Египте при Александре Македонском и его преемниках, а также о хасмонейском доме, римском и иродианском правлении и, наконец, о первом антиримском восстании 66 г. Его информация по этим периодам для нас совершенно бесценна, ибо он часто приводит материал, не отраженный в других известных нам источниках.

Иудейская война. Эта книга кратко рассказывает о конце хасмонейской династии и правлении Ирода Великого, уделяя основное внимание развалу римской системы управления Иудеей и событиям, предшествовавшим антиримскому восстанию. Основную вину за восстание Иосиф Флавий возлагает не на еврейское население Иудеи в целом, а на отдельные революционные движения. При этом он с подозрительной симпатией высказывается о римских военачальниках Веспасиане и Тите, после войны ставших его патронами. В остальном же его книга дает нам важную информацию о конфликтах в Иудее и ее окрестностях, а потому всем исследователям НЗ не обойтись без ее изучения.

Vita. Здесь Иосиф Флавий защищает от критиков свои действия, характер и историческую объективность.

2.3. Другие историки. Филон Александрийский, известный преимущественно в качестве философа, оставил нам и два ценных исторических труда, проливающих свет на жизнь александрийских евреев.

Послание к Гайю. Рассказывает о неудачной попытке Филона и других членов делегации к Калигуле добиться справедливого суда по вопросу о гражданском статусе александрийских евреев.

Против Флакка. Подробный рассказ об этническом погроме, который претерпели в правление Калигулы (38–41 гг. н.э.) александрийские евреи. Филон показывает, какие ужасы могут случиться, когда скрытой враждебности дают выйти на поверхность.

Труды других историков сохранились лишь в нескольких фрагментах. Как и Иосиф Флавий в первой половине своих *Древн*, они часто пытались изложить библейское повествование в форме историографии.

3. Апологетика, Премудрость и философские тексты

3.1. Апологетика. Некоторые еврейские авторы создали произведения, в которых попытались доказать соотечественникам, что иудаизм не хуже, а то и лучше того образа жизни, который предлагают языческие философы и моралисты. По-видимому, некоторые из них обращались даже к языческой аудитории в надежде повысить уважение к иудейскому благочестию. Остановимся кратко на двух текстах — 4 Макк и *Посл. Арист.*

4 *Маккавеев*. Изображает соблюдение Торы как прекрасное упражнение во всех основных добродетелях, ценимых греко-римской культурой. На примере мучеников кризиса эллинизации автор пытается показать, что преданность Торе приводит даже к большей добродетели, чем та, которую можно найти среди язычников. Он касается и тех заповедей, которые отделяли евреев от других народов (они часто способствовали презрению по отношению к евреям). По мнению автора, эти заповеди также ведут к добродетели и чести.

Послание Аристия. Также развивает мысль, что заповеди Торы содержат философские и этические принципы, которые известны образованным грекам. Автор этого послания мог ориентироваться не только на еврейскую, но и на языческую аудиторию.

Иосиф Флавий также создал одно апологетическое произведение. Оно называется *Против Апиона* и отвечает на обвинения в адрес иудаизма со стороны некоторых языческих критиков. Апологетический пафос присущ и *Древн*; подчеркивается древность (а значит, легитимность и почетность) еврейского народа и его образа жизни.

3.2. Премудрость. Два основных образца данной литературы, относящиеся к интересующему нас периоду, — Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова (или Бен-Сира), и Книга Премудрости Соломона.

Премудрость Иисуса, сына Сирахова. Это произведение, написанное около 180 г. до н.э. в Иерусалиме, изображает соблюдение Торы как путь истинной мудрости и единственный способ обрести награду за мудрость. Автор приводит наставления относительно целого ряда тем (молитва, прощение, милостыня, правильное использование богатства), и они оказали сильное влияние как на последующие иудейские этические наставления, так и на раннюю церковь.

Премудрость Соломона. Это продукт александрийского иудаизма, созданный где-то на рубеже I в. до н.э. — I в. н.э. Автор подчеркивает вечную значимость Божьих установлений, награды и характер Премудрости, а также благодеяния Бога своему народу, Израилю. Персонификацию Премудрости он доводит до самого высокого уровня. И эта сторона богословия Прем оказала глубокое влияние на раннехристианские размышления о божественности и предсуществовании Иисуса. Книга старается удержать евреев в иудаизме также и через

демонстрацию безумия языческой религии (ср. критику языческого развращения и идолопоклонства в посланиях Павла). Она уверяет, что совершенствование в еврейской мудрости дает все, что может дать греческое образование, и даже гораздо больше.

Общие моменты с литературой Премудрости можно найти и в *Посл. Арист.* Сентенции *Псевдо-Фокида* (*Пс.-Фок.*) напоминают собрание греческих максим, в своей первой половине основанные на Декалоге и Лев.

3.3. Философия. Премудрость Соломона и в еще большей степени 4 Макк сочетают черты литературы Премудрости, апологетики и философии. Прем включает в себя многочисленные аспекты платонических и стоических учений, а 4 Макк построена как «в высшей степени философская» демонстрация того, что «благочестивый разум одолевает страсти» (тезис, представляющий собой легкую модификацию распространенной философской темы). Рассмотрим теперь двух известных философов.

Аристобул (середина II в. до н.э.). К сожалению, от его труда сохранилось лишь пять фрагментов. В них он утверждает, что Платон и Пифагор черпали свою философию из Моисея, изображает евреев философскими монотеистами, защищает соблюдение субботы ссылками на Гомера и Гесиода, а также дает образные истолкования антропоморфизмов в Писаниях.

Филон Александрийский. Филон никогда не отказывается от буквального соблюдения заповедей Торы, но усматривает в них и глубинный духовный смысл. Его аллегорический комментарий на Пятикнижие показывает, как еврейские законы учат добродетелям, восхваляемым греческими моралистами, и утверждают такие базовые принципы, как необходимость рационального размышления о добродетели вместо потакания своей низменной натуре. Филон также написал трактаты по отдельным вопросам: о Промысле Божьем, вечной природе мира, истинной свободе и истинном рабстве. Здесь мы всюду видим, сколь далеко мог пойти еврей в усвоении греческих понятий при экзегезе, сохраняя одновременно верность иудаизму. Его труды иллюстрируют иудаизм, открытый для эллинистической философии, и показывают, как эллинистические философские концепции могли влиять на еврейскую общину и раннюю церковь. Некоторые идеи Филона (например, относительно творения двух Адамов в Быт 1–2) многое дают для понимания среды, в которой формировалось новозаветное богословие (ср. Павлову типологию Адам-Христос; см. Evans). Интересно, что, в конечном счете, работы Филона сохранились не благодаря еврейской общине, а благодаря церкви. Христианским авторам очень пригодилась его аллегорическая экзегеза: с ее помощью они могли находить в законах, данных исключительно этническому Израилю, универсальную весть (для языкохристианской церкви).

4. Апокалипсисы и Заветы

4.1. Апокалиптическая литература. Апокалиптический жанр — это «имеющая повествовательную канву литература, которая рассказывает об откровении су-

ществом из иного мира человеку-посреднику, — откровении о трансцендентных реальностях как временных (в плане эсхатологического спасения), так и пространственных (ибо речь идет об ином, сверхъестественном мире)» (Collins в Kraft and Nickelsburg). Авторы апокалипсисов пытаются разработать широкий контекст (пространственный и временной) при осмыслении современных им обстоятельств и поиске ответа на актуальные проблемы. Тексты сочетают элементы многих традиций (Премудрости, пророческой, мистической) с элементами подлинного визионерского опыта. Существуют два основных типа апокалипсисов:

- *Путешествие в иной мир.* Автор рассказывает о своем странствии в иные миры (например, на небеса или в ад) и дашном ему в ходе этого странствия откровении;
- *Исторический апокалипсис.* Автор рассказывает, что поведал ему ангел о ходе истории и грядущем вмешательстве Бога. Здесь часто встречаются так называемые пророчества *ex eventu*: рассказ о событиях, которые в реальности произошли до написания апокалипсиса, но которые подаются именно как предсказание некоего древнего праведника (например, Еноха, Моисея или Ездры) о будущем.

1 Книга Еноха. Включает в себя ряд апокалипсисов. Наиболее ранняя часть (1 Ен 6–36) рассказывает о путешествии автора в места, уготованные для наказания нечестивым и награды праведным. Здесь мы находим развитую ангелологию, основанную на рассказе о Стражах (ср. Быт 6:1–4). Другие ранние страты (1 Ен 85–91; 93) содержат пророчество *ex eventu*, предвещающее скорый Суд Божий. Текст *Подобий Еноха* (1 Ен 37–71) был, очевидно, написан в I в. н.э. Описанные в нем видения развивают образ Сына Человеческого, взятый из Дан, а потому чрезвычайно ценны для изучения соответствующего христологического титула в Евангелиях.

Книга Даниила 7–12 содержит апокалиптические видения исторического типа. При этом для рассказа о событиях греческого и эллинистического периода используются образы зверей и разного рода зашифрованные обозначения (например, «цари севера и юга»). Рассказ подводит вплотную к гонениям на иудаизм при Антиохе IV и первосвященниках-эллинизаторах 175–164 гг. до н.э. Автор ожидает скорого вмешательства Бога со своими ангелами, когда праведники получат царство, а отступники и язычники будут наказаны.

2 Вавруха и 4 Ездры (2 Езд 3–14). Эти тексты отражают реакцию на гибель Иерусалима в 70 г. н.э. и отсутствие немедленного божественного возмездия Риму — этому нечестивому орудью Промысла. Они также заповедуют евреям не отказываться от соблюдения Торы (ибо только так их оправдает Бог), заверяя: скоро Бог избавит свой народ, а его обидчикам воздаст по заслугам. В 4 Езд примечательны образы орла и человека из моря, поразительно напоминающие образы первого зверя и вонителя Мессии в Откр 13, 17 и 19–20.

Завет Левия. На примере этого текста можно видеть, сколь зыбкой может быть грань между апокалипсисами и заветами (завещаниями). Он рассказывает о стран-

ствии Левия в иные миры: Левий видит семь небес, их обитателей (включая несколько различных категорий ангелов) и их функции. Книга заканчивается пророчеством *ex eventu* и эсхатологическими предсказаниями. В ранней церкви *Зав. Лев* был переписан, отредактирован и превращен в свидетельство об отвержении Мессии еврейским первосвященством.

Оракулы Сивиллы. Это не апокалипсисы в собственном смысле слова, но сборник пророчеств, близких к пророчествам *ex eventu* исторических апокалипсисов. Оракулы 3 и 5 — иудейские. Они содержат резкую критику идолопоклонства (тем более поразительную, что вложены в уста языческой жрицы), утверждение единства Бога и его Промысла в истории, а также «предсказания» о ходе истории вплоть до установления царства праведности (при этом, согласно оракулу 3, царство должно прийти при одном из хороших монархов Птолемеев).

Другие важные апокалипсисы — 2 Еноха, Апокриф Иезекииля, Апокалипсис Авраама и Трактат Шема.

4.2. Заветы (Завещания). Заветы разрабатывают тему пропагандных бесед выдающихся библейских персонажей (например, Иакова в Быт, Моисея в Втор 32–33). Они соотносятся с литературой Премудрости в том плане, что рассказывают об этических наставлениях отца детям. Они тесно связаны и с апокалипсисами — через интерес к Божьему Промыслу в истории и эсхатологическим событиям. Есть и специфические черты: все упомянутые материалы помещены в повествовательную канву предсмертной речи, которая включает ретроспективный взгляд на жизнь патриарха (часто как на образец добродетели). Упомянем некоторые из важнейших заветов:

Заветы 12 Патриархов. Иллюстрирует важные разработки в ангелологии, демонологии, космологии, этике (похвала добродетелям и предостережение против пороков), а также представлениях о священнической и царской функциях Мессии.

Завет Моисея (этот текст можно также рассматривать как пересказ Втор 31–34). Здесь мы видим уважение к Моисею как к пророку, посреднику и заступнику. Идея ненасильственного сопротивления, отраженная в данном произведении, резко контрастирует с воинственными идеологиями того времени — идеологиями, бравшими за образец Иуду Маккавея (ср. 1 Макк 3; 14).

Завет Иова. Пересказывает библейскую книгу как предсмертную речь Иова, с существенными отклонениями от библейского рассказа. Любопытен взгляд на мотивацию сатаны: Иов спровоцировал сатану тем, что разрушил расположенный неподалеку центр богослужения (это отражает понимание идолослужения как почитания бесов и сатаны, распространенное в литературе того времени, а также встречающееся в НЗ). Иов изображен образцом благочестия, щедрости и терпения.

5. Назидательные рассказы и романы.

Существовало много назидательных рассказов, три из которых содержатся в апокрифах.

Книга Товити. Рассказывает о еврее диаспоры Товите и его семье, иллюстрируя Промысел Божий, деятель-

ность ангелов и бесов, а также действенность молитвы и экзорцизмов. Через наставления Товита своему сыну Товии (Тов 13–14 читается как литература завещаний) книга заповедует милостыню и акты милосердия в еврейской общине, а также восхваляет ценность родственных связей и эндогамии.

Книга Иудифь. Палестинское произведение маккавейского периода. Рассказывает о молодой еврейской вдове, которая использовала свое очарование, чтобы завлечь в ловушку и убить языческого угнетателя. Книга утверждает важность молитвы, соблюдения пищевых запретов и добродетели целомудрия. Она также иллюстрирует попечение Бога о своем народе в тяжелые для того времена.

3 Книга Маккавейская. Сюжет параллелен 2 Макк. 3 Макк связывает судьбы иудаизма диаспоры с землей Палестины и наоборот. Книга подчеркивает попечение Бога о евреях диаспоры, отделенных от Земли Обетованной, а также свидетельствует о конфликтах между евреями, верными иудаизму, с одной стороны, евреями-отступниками от иудаизма и господствующей языческой культурой, с другой.

6. Кумранская литература

Как мы уже говорили, среди рукописей Мертвого моря найдены парафразы и переводы библейских текстов, апокалипсисы и заветы. Однако корпус текстов этим не ограничивается, и на нем стоит остановиться отдельно, ибо его изучение много дает для понимания иудаизма Второго Храма и среды НЗ. Благодаря кумранским находкам мы стали гораздо больше знать о ессеях, в частности, и о хасмонейском периоде вообще (особенно о сопротивлении дому Хасмонеев, — тема, которую 1 Макк предпочитает обходить молчанием). Высокую ценность имеют кумранские рукописи и для ветхозаветной библеистики, давая возможность текстологии выйти на качественно новый уровень. Например, целый ряд чтений, засвидетельствованных в кумранских текстах, согласуется с Септуагинтой, а не с масоретским изводом, что дает нам доступ к еврейской версии, более ранней (и, возможно, более оригинальной), чем МТ.

Есть два вида специфически кумранского жанра текстов: уставы и пешарим.

Уставы. *Устав общины* и *Дамасский документ* (открытый еще в 1896 г., но лишь впоследствии связанный с Кумраном) представляют собой во многом новый жанр: компендиум наставлений по вхождению и пребыванию в общине. Его корни в иудаизме не просматриваются, зато параллели в христианском монашестве вполне очевидны. *Устав общины* выдает сектантское понимание Завета: рождение в Израиле само по себе бессмысленно, и только инициация в общину вводит человека в Завет с Богом. Текст завершается гимном, который констатирует, что человек угодить Богу не может: ключевую роль играет избрание и оправдание Богом грешников своей благодатью (поразительное свидетельство тому, что даже самая законническая форма иудаизма не отличалась желанием снискать милость исключительно своими делами!). *Устав общины* также со-

держит этические поучения, поданные как рассуждение о «двух путях» — пути нечестивых и пути праведных (с соответствующим итогом обоих путей). Аналогичную форму наставлений можно найти в ранней церкви: *Дидахе* (правило для христианской общины!), *Послание Варнавы*. Эти тексты также рассматривают общинные трапезы как предзнаменование эсхатологического пира, на котором будут председательствовать мессии (ср. вечерю Господню в ранней церкви).

Пешарим (комментарии). Это весьма специфические комментарии: сначала цитируются несколько строк из библейского текста, затем идет интерпретация («пешер»), где отрывок применяется к истории кумранской общины и ее надеждам на будущее. Такая форма больше нигде не встречается, но общий принцип (Еврейские Писания как свидетели о жизни общины) можно найти в ряде раннехристианских текстов. Найдены кумранские пешарим на отрывки из Авв, Ис, Наум, Мих, Соф, а также Пс 37 и 45.

Особняком стоит *Война сынов Света против сынов Тьмы*. По содержанию этот текст близок апокалипсисам, но форма другая. Перед нами подробные наставления общине относительно эсхатологической битвы, сопровождающиеся рассказом о самой битве и ее исходе. Наряду с другими кумранскими документами, *Война сынов Света против сынов Тьмы* свидетельствует об апокалиптизме общины. Общинники верили в строгий детерминизм и радикальный дуализм: «сыны Света» (сами общинники!) противопоставлены «сынам Тьмы» (остальной Израиль и язычники). Этот человеческий дуализм вписан в дуализм космический, битву воинств Михаила с воинствами Веллала, кульминацией которой будет эсхатологическая схватка. После сражения мессии Аарона и Израиля возлают секту, которая станет новым средоточием Израиля.

Мессанизм этой секты вызвал большой интерес исследователей. Некоторые ученые высказали даже экстравагантное предположение, что ключевых персонажей кумранских текстов можно отождествить с Иоанном Крестителем и Иисусом. Однако подавляющее большинство специалистов находят подобные гипотезы безосновательными. Между тем, даже если не впадать в крайности, очевидно, что материал чрезвычайно интересен — хотя бы как свидетельство о многообразии мессианских чаяний. Возьмем, например, 4Q521. Этот текст рассказывает о «деяниях», которые должен совершить Мессия (ср. Мф 11:2-6, Лк 7:18-23).

7. Литургические тексты

Сохранилось много молитв, псалмов и других литургических текстов, либо самостоятельных, либо входящих в другие произведения. Например, это могут быть молитвы, вложенные в уста какого-либо персонажа книги.

Молитвы в Книге Даниила. В Дан 3 были включены Молитва Азарии и Песнь Трех Отроков. Молитва Азарии — это молитва покаяния и просьбы о помощи в тот момент, когда три спутника Даниила были брошены в огненную печь. Песнь Трех Отроков — псалом благо-

дарения, который воспевают все трое после своего спасения.

Молитва Манассии. В имеющемся тексте 2 Пар (Хроник) мы ее не находим. Она дополняет рассказ о царе Манассии тем, чего нет в 2 Пар 33:1-13, — текстом покаянной молитвы. Этот прекрасный псалом, вложенный в уста главного грешника, утверждает, что никто не остается без Божьей благодати и надежды на прощение.

Псалмы Саламона — это собрание 18 молитв, псалмов плача, псалмов Премудрости и псалмов благодарения. Автор осмысливает духовное растение, характерное для последних десятилетий хасмонейской династии, увенчавшееся междоусобицей и вторжением римского военачальника Помпея Великого. Согласно этим Псалмам, осада Помпеем Иерусалима и вхождение его в святое место Иерусалимского Храма было серьезнейшим святотатством. Соответственно, особо отмечается Божья справедливость: примерно через 15 лет после описываемых событий Помпей убили. Для псалмопевца происходящее означает: отступничество от закона влечет за собой кару, но языческое орудие кары, в свою очередь, не останется без возмездия. Псалмы резко обличают богачей и священников-эксплуататоров, проповедают путь праведных, воспевают божественную справедливость, восхваляют щедрость Бога по отношению ко всякой твари, а также утверждают ценность воспитательной строгости с его стороны. Они предрекают наступление мессианской эпохи под водительством Сына Давидова, Владыки Мессии (который органично вписывается в общий милитаристский подход).

Много литургических текстов имеется среди кумранских рукописей: *Благодарственные гимны*, гимны в конце *Уставы общины*, многочисленные псалмы, приписанные Давиду, а также молитвы, благословения. *Песни субботнего искупления* и ангельские литургии. Все они показывают, как молилась и поклонялась Богу кумранская секта. Интересно представление о присутствии ангелов среди молящейся общины (ср. 1 Кор 11).

И наконец, следует обратить внимание на ряд эллинистических синагогальных молитв, использованных при написании христианского текста под названием *Апостольские конституции*. Если убрать христианские вставки, мы увидим, каким было благочестие синагоги тех времен.

8. Раввинистические писания

Мишна — это осуществленная около 200 г. н.э. компиляция раввинистических мнений, которая легла в основу последующих комментариев (Талмудов). От периода Второго Храма ее отделяет довольно большой срок, однако ее роль для новозаветной библистики достаточно велика, ибо она содержит и ранние традиции, восходящие еще к Гиллелю и Шаммаю, а также другим книжникам и мудрецам, жившим до падения Иерусалима. Помимо Мишны, важно учитывать и Тосефту — несколько более позднее добавление к Мишне.

Эти раввинистические тексты проливают дополнительный свет на иерусалимскую галаху времен Иисуса и Иерусалимской церкви.

Отдельные методы раввинистической экзегезы, похоже, отражены и у некоторых новозаветных авторов. Например, Послание к Евреям использует правила «каль ва-хомер» (букв. «легкое и тяжелое», то есть рассуждение от меньшего к большему) и «гезера шава» («аналогия», то есть рассуждение от вербальной параллели). Соответственно, знакомство с раввинистической экзегезой позволяет понять логику некоторых новозаветных авторов.

Раввины иногда учили в притчах, а потому их притчи интересно сравнить с притчами Иисуса.

В раввинистической литературе есть упоминания (иногда завуалированные) непосредственно о служении Иисуса. Эти тексты придерживаются отрицательного мнения об Иисусе, но в них иногда можно найти ценное историческое зерно (см. Johnson).

Наиболее удобочитаемый из раввинистических текстов — *Пирке Авот* (*Pirke 'Avot* «Изречения отцов»). Он содержится в 4-м разделе Мишны. Пирке Авот стоит ближе к речениям Премудрости, чем остальные трактаты Мишны, где масса внимания уделяется галахической проблематике (как исполнять заповеди в повседневной жизни). Этот текст дает возможность лучше понять мышление людей, придавших иудаизму ту форму, которую он будет сохранять на протяжении веков. Мы видим, как Тора была средоточием их жизни, как вокруг нее строились их благочестие и этика.

См. также Апокрифы и псевдоэпиграфы; Псевдонимия и псевдоэпиграфия.

Библиография. Первоисточники в переводе: L. C. L. Benton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (Peabody, MA: Hendrickson, 1986 repr.); R. H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1913); J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; Garden City, NY: Doubleday, 1983, 1985); F. H. Colson and G. H. Whitaker, *Philo* (10 vols.; LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927-62); F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English* (2d ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); B. Grossfeld, *The Targum Onkelos* (ArBib 6-9; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988); D. J. Harrington, *Invitation to the Apocrypha* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999); M. Maher, *Targum*

Pseudo-Jonathan (ArBib 1b; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1992); J. Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988); H. St. J. Thackeray et al., *Josephus* (10 vols.; LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926-65); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (4th ed.; New York: Penguin, 1995); W. Whiston, *The Works of Josephus: New Updated Edition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987); C. D. Yonge, *The Works of Philo: New Updated Edition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993). **Научная литература:** J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research, with a Supplement* (SCS 7; Chico, CA: Scholars Press, 1981); J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; Garden City, NY: Doubleday, 1983, 1985); B. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* (GNS 8; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984); D. A. deSilva, «The Dead Sea Scrolls and Early Christianity», *Seventeenth Theological Review* 39 (1996) 285-302; idem, *Introduction to the Apocrypha* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000); C. A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992); C. T. Fritsch, «Apocrypha», *IDB* 1:161-66; idem, «Pseudepigrapha», *IBD* 3:960-64; L. T. Johnson, *The Real Jesus* (New York: HarperCollins, 1995); R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, eds., *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress; Atlanta: Scholars Press, 1986); B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (Oxford: Oxford University Press, 1957); J. D. Newsome, *Greeks, Romans, Jews* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress, 1981); D. S. Russell, *Between the Testaments* (Philadelphia: Fortress, 1960); idem, «Pseudepigrapha», in *The Oxford Companion to the Bible*, ed. B. M. Metzger and M. D. Coogan (Oxford: Oxford University Press, 1993) 629-31; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. and ed. G. Vermes et al. (3 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1973-87) 3.1; J. J. Scott Jr., *Customs and Controversies: Intertestamental Jewish Backgrounds of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker, 1995); M. E. Stone, «The Dead Sea Scrolls and the Pseudepigrapha», *Dead Sea Discoveries* 3 (1996) 270-95; idem, «Pseudepigrapha», *IDBSup* 710-12; M. E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2.2; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984); J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994).

D. A. deSilva

М

МАГИЧЕСКИЕ ПАПИРУСЫ

Греко-римские магические папирусы доносят до нас важную информацию о народных верованиях и обычаях новозаветных времен. Они содержат заклинания, описания ритуалов, формулы, гимны, а также разнообразные магические символы, знаки и имена. Большинство этих текстов написаны на греческом, но некоторые — на демотическом, коптском и даже арамейском языках. Магические тексты часто записывались на папирусе — материале, изготавливавшемся из стеблей растения с тем же названием — папирус, — росшего в Египте по берегам Нила.

Существуют и другие свидетельства магических практик: литературные упоминания о магии, таблички с проклятиями, амулеты и т.д.

1. Описание папирусов.
2. Датировка.
3. Природа и значение магии.
4. Еврейское влияние.
5. Магические папирусы и Новый Завет.

1. Описание папирусов

Открытие магических текстов, написанных на папирусе, произошло одновременно с открытием многих других папирусных документов (включая фрагменты НЗ) в начале XIX в. в Египте. Самая крупная и значимая находка произошла в 1820-х гг. в Фивах, где несколько сельских жителей обнаружили большое количество папирусных свитков в одной из гробниц. Их приобрел некий Джованни Анастаси. В 1828 г. коллекция Анастаси была продана ряду европейских библиотек, включая *Rijksmuseum* в Лейдене, Национальную библиотеку в Париже и Британский музей. С тех пор было сделано много новых открытий. В настоящее время известно около 230 магических папирусов.

Наибольшее внимание привлек Большой Парижский Магический Папирус (*P. Bibl. Nat. Suppl. Gr. 574; PGM IV*), самый длинный из сохранившихся текстов такого рода. Это папирусный кодекс, содержащий 36 листов, исписанных с обеих сторон,

и содержащий в общей сложности 3274 строки. Каждый лист имеет размеры приблизительно 30х13 см. По-видимому, этот сборник магических заклинаний и формул принадлежал какому-то древнеегипетскому колдуну. Документ датируется началом IV в. н.э., но отражает ряд гораздо более ранних традиций.

Академическое критическое издание магических папирусов в двух томах было подготовлено К. Прайзенданцем: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri* (1928, 1931). В 1973–1974 гг. вышло в свет 2-е издание, подготовленное А. Хайриком. Ссылки на магические папирусы обычно даются через аббревиатуру по труду Прайзенданца (*PGM*). Планировалось издание 3-го тома, с индексами, но лейпцигское издательство «Тойбнер» было разрушено во время Второй мировой войны при бомбардировке города союзниками. Немногие оставшиеся гранки так и не были использованы, и публикация не состоялась. Р. В. Даниэль и Ф. Мальтомини начали пересказание некоторых текстов из *PGM* под названием *Supplementum Magicum*.

Х.-Д. Бец, профессор Чикагского университета, собрал команду исследователей для перевода на английский язык текстов Прайзенданца, некоторых демотических папирусов и нескольких других магических папирусов, опубликованных после издания Прайзенданца. Под его редакцией вышла в свет книга *The Greek Magical Papyri in Translation (GMPT)* — незаменимый источник для исследователей НЗ, желающих без лишних хлопот ознакомиться с содержанием этих своеобразных текстов.

2. Датировка

Некоторые специалисты по НЗ считают, что магические папирусы не имеют значения для новозаветной экзегезы, поскольку большинство таких документов относится к более поздним временам. В реальности, однако, эти папирусы чрезвычайно важны для понимания народного мировоззрения в греко-римской империи. Можно привести следующие аргументы.

Первое. Ряд этих документов можно датировать I в. н.э. и даже более ранним периодом. Самый ранний текст, известный как «Проклятие Артемизини» (*PGM*

XL), относится к концу IV в. до н.э. (см. Brashear, 1995, 3413). К сожалению, в *GMPT* проставлена неверная дата: IV в. н.э. Несколько магических папирусов можно датировать I в. до н.э. (*PGM* XX, CXVII, CXXII) и I в. н.э. (*PGM* XVI, CXI). Сопоставление этих текстов с другими текстами показывает глубокую близость лексики, форм и ритуалов. Единственное заметное различие состоит в том, что в более поздних текстах присутствует развитие *vores magicae* (магического использования гласных) и *characteres* магических символов (Brashear, 1995, 3414).

Второе. В отличие от гностицизма, который оформился в качестве религиозной системы лишь во II в., магия не только существовала, но и широко практиковалась за столетия до Иисуса и апостолов. Нам известна масса упоминаний о магических практиках в самых разных литературных источниках. Существование магических свитков в I в. отчасти подтверждает Светоний, который указывает, что Август съел свыше двух тысяч магических книг (Светоний *Август* 31.1; см. Betz, 1992, xi). Это событие относится к 13 г. до н.э. В середине I в. Плиний жаловался: «Это мошенническое искусство многими веками пленяло мир» (*Естественная история* 30.1.1). Он отмечал: «Магия достигла такой высоты, что даже сегодня она властвует над большей частью человечества» (*Естественная история* 30.1.2, см. также 30.4.13).

Третье. Многие магические папирусы представляют собой рецепты по изготовлению амулетов и свинцовых табличек с проклятиями. Археологи обнаружили более 15 таких табличек. Ряд из них относится еще к V в. до н.э. Найдены также сотни амулетов. Эти материальные свидетельства показывают: вид магии, отраженный в магических папирусах, практиковался в Средиземноморье на протяжении эллинистического и римского периодов.

Четвертое. Маги гордились древностью используемых ими традиций. Филологи подтверждают, что собрания традиций, которые мы находим в этих рукописях, передавались на протяжении поколений. Г. Люк пишет: «Они отражают гораздо более древние представления. Учения и техники, которые они используют, по-видимому, развивались в позднеэллинистический период. Многие тексты считаются копиями копий» (Luck, 16).

3. Природа и значение магии

В римскую эру магия была набором ритуалов и практик, которые позволяли людям заставить богов и духовные силы исполнять желаемое. В основе магии лежит анимистическое мировоззрение. Духи находятся повсюду, ими пронизано все. Духовные существа связаны с солнцем, луной, звездами и планетами. Они населяют подземный мир. Они связаны также с жизнью животных и растений и со стихиями. Предполагалось, что магические папирусы содержат указания относительно того, как управлять духовной сферой. При этом затрагивалась каждая сфера повседневной жизни.

Ф. Граф отмечает: «В классической античности магия была распространена повсюду» (Graß, 1). Маги-

ческие папирусы особенно ценны тем, что проливают свет на народные верования и обычаи греко-римского периода. Они являются главным первоисточником по верованиям и жизни простых людей, современников Иисуса и апостолов. А. Д. Нок даже говорил, что понять религию простых людей, не изучая магические тексты, невозможно. Он пишет: «Мы можем и должны использовать магические папирусы в нашей попытке реконструировать религиозность значительной части населения римского мира» (Nock, 34).

Папирусы часто приводят ритуалы и формулы по защите от проклятий, злых духов и развращенных душ (*bicaiathanatos*), которые способны причинить вред. Такие апотропические, или защитные, заклинания обычно включали в себя исполнение ритуала, произнесение магических слов и имен духов или божеств, а также (часто) создание амулетов. *PGM* IV.1932-1954 иллюстрирует некоторые из этих элементов: «Я призываю тебя, владыка Гелиос, и твоих святых ангелов в этот день и этот самый час: сохраните меня, NN (имя), ибо я *thenor*, а вы — святые ангелы, хранители *antimalecha*, и [следуют 9 строк *vores magicae*] я молю тебя, владыка Гелиос, услышь меня, NN (имя), и даруй мне власть над духом этого человека, который умер насильственной смертью [*bicaiathanatos*],... чтобы я удерживал его со мною как помощника и мстителя во всяком деле, которое я желаю от него».

Существуют также заклинания, направленные на изгнание злых духов и исцеление от различных болезней, особенно лихорадок и головных болей. В магических текстах болезни обычно объяснялись именно действием злых духов.

Находим мы также многочисленные приворотные чары, а также ряд других форм злостроительной магии. Сюда в особенности входят заклятия против врагов: клеветников, воров, экономических конкурентов, противников на суде и соперников в спортивных состязаниях. Одно такое заклятие (*PGM* XXXVI.231-255) предписывает ритуал, включающий использование крови летучей мыши и тела лягушки. Предполагается, что человек должен исполнить этот ритуал, а на специальной табличке сделать такую надпись: «О высшие ангелы, как эта лягушка истекает кровью и засыхает, так пусть будет и с телом NN, который мне в помеху, ибо я призываю вас, владычествующих огнем *maskelli maskello*».

Существуют еще магические папирусы, в которых содержатся указания, как вызвать определенный сон и призвать духа-наставника (*paredros*).

4. Еврейское влияние

Магией занимались многие евреи Палестины и диаспоры. У. М. Брашир отмечает: «Слава еврейских магов была даже выше, чем слава египетских волхвователей» (Brashear, 1995, 3426). В своей работе по еврейской магии Ф. Александер пишет: «Магия процветала среди евреев, невзирая на постоянное строгое осуждение ее религиозными авторитетами» (Alexander, 342).

Недавно в Египте были обнаружены два магических папируса, написанные на арамейском: один — в Ок-

сириинхе, другой — в неизвестном месте (см. Brashear, 1995, 3428). Вполне вероятно, что и некоторые греческие магические папирусы были созданы евреями. Ф. Александер перечисляет более дюжины текстов из PGM, которые, вероятно, имеют сврейское авторство. При этом он исходит из глубоко сврейской специфики этих текстов (Alexander, 357-359). Самый яркий пример — PGM IV.3007-3086: заклятие, предназначенное для использования каким-то бесповатым. Бесы заклипаются именем «Бога евреев», причем присутствуют аллюзии на исход и ряд ключевых персонажей и событий израильской истории.

Еще важнее глубокое влияние различных аспектов иудаизма на магию, как она практиковалась в Средиземноморье и отражена в магических папирусах. Египетские чародей очень уважали имена сверхъестественных сил в иудаизме. Тексты содержат массу упоминаний Iао (вместо YHWH), Саваофа, Адоная, Моисея, Соломона, Михаила, Гавриила, ангелов, архангелов, херувимов и серафимов.

Еврейская магия существовала и в последующие века. Свидетельства о ней мы находим в таких документах, как «Сефер ха-Разим», «Харба де-Моше», «Завет Соломона», а также в магических текстах из Каирской генизы (см. Schäfer and Shaked).

5. Магические папирусы и Новый Завет

Значимость магических папирусов для новозаветной экзегезы состоит преимущественно в их способности пролить свет на народные верования. По верному замечанию Ф. Александера, «они открывают области народной религии, которые часто неадекватно представлены в официальных литературных текстах, а потому нередко игнорируются историками. Их роль как показателя духовной атмосферы, в которой жила значительная часть населения — богатые и бедные, образованные и необразованные — трудно переоценить» (Alexander, 342).

М. Смит попытался на основании магических папирусов доказать, что магом считали современники и Иисуса. Однако эта точка зрения подверглась в лауре справедливой критике. Смит недостаточно учитывает учение Иисуса в его целостности, пренебрегает глубоко еврейским характером этого учения, а также многочисленными различиями (в плане как метода, так и мировоззрения) между Иисусом и современными ему колдунами.

Более продуктивно использовать магические тексты для объяснения тех отрывков в Евангелиях, которые говорят о бесах и экзорцизмах, — хотя бы даже для того, чтобы видеть отличие учения Иисуса от современных ему верований и обычаев. Магические тексты позволяют понять мировоззренческие позиции людей, которые приводили к Иисусу бесноватых для исцеления. Они также объясняют некоторые лексические единицы, например, глагол *seleniazomai* (Мф 4:24 — «быть помешанным», — нередко понимаемый как «быть в эпилептическом припадке»). В магических папирусах часто фигурирует богиня Луны Селена, которой приписывалась способность сводить людей с ума.

Если мы обратимся к Деян, то магические папирусы покажут, какие именно книги сжигались эфесскими верующими (Деян 19:19). Мы также лучше поймем многие детали в рассказах, непосредственно упоминающих экзорцизмы и магию: о Симоне-волхве (Деян 9:9-25), встрече Павла с Елимой-волхвом (Деян 13:6-12), неудавшемся экзорцизме Скевы и его сыновей (Деян 19:13-16), изгнании Павлом прорицательного духа из служанки (Деян 16:16-21) и т.д. Хорошее использование магических папирусов для экзегезы некоторых из упомянутых отрывков мы находим, например, в работе С. Гаррета.

С помощью магических папирусов можно прояснить также многие аспекты Павловых посланий и других новозаветных текстов.

См. также Религия греко-римская.

Библиография. P. S. Alexander, «Incantations and Books of Magic», in *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. and ed. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (3 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1986) 3.1:342-79; C. E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic* (SNTSMS 63; Cambridge: Cambridge University Press, 1989; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1992); D. E. Aune, «Magic in Early Christianity», ANRW 2.23.2 (1980) 1507-57; H.-D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation*, 1: *Text* (2d ed.; Chicago: University of Chicago Press, 1992); idem, «Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri», in *Hellenismus und Urchristentum: Gesammelte Aufsätze I* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990) 209-29; W. M. Brashear, «The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)», ANRW 2.18.5(1995) 3380-3603; idem, *Magica Varia* (PB 25; Brussels: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1991); R. Daniel and F. Maltoni, *Supplementum Magicum* (2 vols; ARWAW; Sonderreihe, Papyrological Coloniensia 16.1, 16.2; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, 1992); C. A. Faraone and D. Obbink, eds., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (New York: Oxford University Press, 1991); J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (New York: Oxford University Press, 1992); S. R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings* (Minneapolis: Fortress, 1989); E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 2: *The Archaeological Evidence from the Diaspora* (BS 37; New York: Bollingen Foundation, 1953); F. Graf, *Magic in the Ancient World* (RA 10; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); F. L. Griffith and H. Thompson, *The Leyden Papyrus: An Egyptian Magical Book* (New York: Dover, 1974); idem, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* (London: H. Grevel, 1904); H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri* (MBPAR 53; Munich: C. H. Beck, 1968); T. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* (SPP 21; Amsterdam: Hakkert, 1974 [1921]); G. Luck, *Arcana Mundi* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985); R. Merkelbach and M. Totti, *Abrasax: Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts* (3 vols.; ARWAW; Sonderreihe, Papyrological Coloniensia 17.1, 17.2, 17.3; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, 1991, 1992); M.

W. Meyer and P. Mirecki, *Ancient Magic and Ritual Power* (RGRW 129; Leiden: E. J. Brill, 1995); M. W. Meyer and R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (San Francisco: Harper, 1994); A. D. Nock, «Studies in the Greco-Roman Beliefs of the Empire», *Arthur Darby Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart (Oxford: Clarendon Press, 1972) 32-48 (= *JHS* 48 [1928] 84-101); K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri* (Leipzig: Teubner, 1: 1928; 2: 1931; 3: 1942 [2d rev. ed., A. Heinrichs, Stuttgart: Teubner 1973-74]); P. Schäfer and S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza* (TSAJ 42; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994) vol. 1; G. Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993 [originally WUNT 2.54; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993]).

C. E. Arnold

МЕССИАНИЗМ

Мессиянизм — это ожидание прихода помазанника или помазанников, которые спасут Израиль или/и церковь. Появление этого помазанника обычно понимается как часть большой эсхатологической драмы, в результате которой человеческая деятельность на земле ощутимо изменится. В то время воля Божья на земле проявится более ощутимо и, возможно, будет постоянно переживаться, часто под названием «царство Божье». Обычно считается, что этот помазанник придет в кульминационный момент человеческой истории и других после него не будет.

1. Происхождение термина «мессиянизм».
2. Истоки мессиянизма.
3. Анахронизмы еврейской и христианской интерпретации.
4. Виды мессиянизма.
5. Мессиянизм и новозаветная христология.

1. Происхождение термина «мессиянизм»

Слово «мессия» происходит от греческого *messias* (ср. Ин 1:41; 4:25), которое, в свою очередь, является транслитерацией ивритского *māšiah* (2 Цар 22:51; 23:1), означающего «умасненный» или «помазанный» (маслом). В ВЗ слово *māšiah* встречается 38 раз. Греческий эквивалент — *christos* (ср. ЛXX 2 Цар 22:51; 23:1), которое встречается 529 раз в НЗ (около половины — у Павла; больше половины, если считать и пастырские послания). Именная форма образована от глагола *māšah* (ивр.) и *chriein* (греч.), что означает «помазывать» или «умаснить (маслом)». Если именная форма определенная (ивр. *hammāšiah*; араб. *māšīhā*), она обычно переводится как «Мессия». Греческая определенная форма *ho christos* переводится как «Христос».

Израильская традиция помазания священника древняя (ср. Исх 28:41; 30:30; 40:13-15; Лев 16:32; Числ 3:3). Помазанию первосвященника уделяется особое внимание (Исх 40:13; Лев 7:35), о котором в Числ 35:25 говорится, что он должен быть «помазан священным елеем». Иисус, сын Сирахов, превозносит Аарона,

утверждая, что «Моисей посвятил его в священники и помазал его священным елеем» (Сир 45:15). Ранняя раввинистическая литература придает большое значение «помазанному (перво-)священнику» (ср. м. Ног. 2:1, 2, 3, 6, 7; 3:1, 2, 4, 6; м. Zebah 4:3; м. Menah 5:3, 5; 6:2, 4; м. Me'il. 2:9) гораздо большее, чем Мессии из царского рода (ср. м. Соф 9:15; об этом см. у Ньюзнера (Neusner, 1984)).

Цари Иудеи и Израиля «помазывались», обычно пророками, а также священниками. Особенно важны помазание Самуилом Саула (1 Цар 9:9, 16; 10:1; 15:1, 17) и Давида (1 Цар 16:1-3, 12-13; 2 Цар 12:7; ср. Сир 46:13). Пророк Нафан и священник Садок помазали Соломона (3 Цар 1:34; ср. 1:39, 45). Илии было велено помазать Азила на сирийский престол, а Ийю — чтобы он стал царем Израиля (3 Цар 19:15-16), однако исполнил это задание Елисей (4 Цар 9:1-3, 6, 12; ср. Сир 48:8). Даже в период судей мы находим традицию, когда кого-то помазывали в цари (Суд 9:8, 15). Часто помазанного царя называли «помазанник Божий» (1 Цар 16:6; 24:6, 10; 26:9, 11, 16, 23; 2 Цар 1:14, 16; 19:21; ср. Пс 2:2; 18:50; 20:6; 28:8). Автор псалмов, от имени «помазанного», иногда вызывает к Богу о помощи (Пс 84:9; 89:38, 51; 132:10, 17).

Илии было велено помазать Елисея, его преемника-пророка, хотя непосредственно о действии не рассказывается (3 Цар 19:15-16; ср. 2 Цар 9:1-3, 6, 12). Елисей — единственный пример помазанного пророка. Однако стоит вспомнить, что пророк в Ис 61 утверждает, что обладает Духом Господа и что он был «помазан» проповедовать (ср. *Tg. Isa.* 61:1: «Пророк сказал: «Дух пророчества перед Господом на мне»). Ассоциация между этим местом из Ис и служением Илии и Елисея, прослеживающаяся в проповеди, приписываемой Иисусу (Лк 4:18-27), не случайна и, вероятно, отражает традицию помазанного пророка.

2. Истоки мессиянизма

Мессиянизм зародился в ВЗ, который повествует о помазанных священниках, царях и пророках. Однако этих помазанников не стоит воспринимать в качестве эсхатологических фигур, несущих спасение. Иногда в III-II вв. до н.э. «мессия» принимал эсхатологический юанс (хотя надежды на царей-потомков Давида, высказывавшиеся некоторыми пророками, сделали большой вклад в тот мессиянизм, который в итоге сложился). Реакцией на греческое и римское иго и ответом на узурпацию власти первосвященников Хасмонеев и их последователями стало выражение надежд на приход праведного царя и/или священника. Захват Иродом и его преемниками власти над Израилем только подогревал эти настроения. Литература того времени свидетельствует о появлении достойных помазания личностей, благодаря которым могло быть достигнуто возрождение Израиля. Эти надежды и предсказания черпались из Писания, которое говорило о помазанниках, и из тех мест Библии, в которых прямо говорилось о личностях и символах и которые применялись для эсхатологических или спасительных толкований.

В особенности три отрывка сыграли ключевую роль в формировании мессианизма: Быт 49:10; Числ 24:17 и Ис 11:1-6. Все эти отрывки интерпретируются в мессианском смысле в свитках Мертвого моря и других ранних еврейских и христианских писаниях.

2.1. Быт 49:10. В 4Q252 5:1-7 Быт 49:10-11 цитируется и понимается как обращение к «отрасли Давидовой». Также на этот отрывок может ссылаться 4QpIsa^a (4Q616), фрагменты 7-10 iii 25, опять же в мессианском смысле. Мессианский потенциал, по-видимому, усиливается в LXX. Все четыре арамейских перевода Пятикнижия трактуют это место в очевидном мессианском смысле («царь мессия» упомянут в Быт 49:10, 11 и 12). Благословение Иакова (Быт 49:8-12) упоминается в *Евангелии от Иуды* 1:6 («мой отец сказал мне: «Ты будешь царем») и в *Евангелии от Иуды* 22:3 и, видимо, именно в мессианском смысле. Описание Мессии-воина в Откр 19:11-16, возможно, приводится с учетом этого места, а также с учетом Ис 11 (сравните Откр 19:13 с Быт 49:11) и, возможно, содержит аллюзии на Евр 7:14. Христианская мессианская интерпретация становится общепринятой ко II в. (ср. Иуст. I Ап 32, 54; Диал. 52, 120; Клим. Алекс. *Пед.* 1.5, 6; Ирин. *ПЕ* 4.10.2).

2.2. Числ 24:17. Интерпретация Числ 24:7 похожа на интерпретацию Быт 49:10. Все четыре арамейских перевода Пятикнижия перефразируют этот пассаж в ясных мессианских терминах. Древнееврейский текст «звезда выйдет от Иакова, и посох Мессии поднимется от Израиля» на арамейском звучит как «царь восстанет из Иакова, и помазан будет Мессия из Израиля» (*Tg. Onq.*; ср. *Tgs. Neof.*, *Псевдо-Ионафана*). Мессианская интерпретация Числ 24:17 широко засвидетельствована в преданиях, относящихся к I в. и раньше (*T. Jud.* 24:1-6; CD 7:20; 1QSb 5:27-28; 1QM 11:4-9; 4Q175 1:9-13; возможно, Филон *Жизнь Моисея* 1.52 §290; *Раст. Рен.* 16 §95; *Orphica* 31 = фрагмент Аристобула 4:5). Возможно, именно к этому пассажи обращается Иосиф Флавий, говоря, что его соотечественники введены в заблуждение «сомнительным оракулом», который обещал, что «один из их земли станет правителем мира» (Флавий *Война* 6.5.4 §§312-13; ср. 3.8.9 §§400-402). «Звезда», которая «наблюдала за городом» Иерусалимом только подогревала такую спекуляцию (Флавий *Война* 6.5.3 §289). Проблема была не в мессианской направленности оракула; напротив, вопрос был в том, о ком говорил оракул. Конечно, Иосиф Флавий проявил здесь неискренность. Вполне вероятно, что он разделял понимание этого отрывка своими современниками (по крайней мере, в начале иудейской войны). Однако он сознательно дистанцировался от популярной еврейской интерпретации и применил этот оракул к генералу Веспасиану, своему патрону, «который был провозглашен императором еврейской земли». Ранние христиане также знали о мессианском потенциале, судя по упоминанию «звезды» и предположению волхвов, что она указывает место рождения «царя» в Мф 2:2. Псевдоним Шимона бар Косибя, бар Кохба («сын звезды»), очевидно, появился под влиянием того же пассажа. Согласно раввинистической традиции, этот

человек объявил себя Мессией, или, по меньшей мере, так о нем говорили некоторые его последователи (ср. у *Ta'an.* 4:5 §8; *b. Sanh.* 93b; Иуст. I Ап 31; Диал. 106; Ирин. *ПЕ* 3.9.2), хотя после его поражения его прозвище изменили на бар Косибя («сын лжи»).

2.3. Ис 11:1-6. Еврейский текст оракула в Ис 11 предвосхищает появление «отрасли от корня Иессеева, и ветви (которая) произрастет от корня его» (Ис 11:1). Таргум Исайи переводит: «И царь выйдет от сынов Иессеевых, и Мессия возмисится из сынов его сыновей» (ср. *Tg. Isa* 11:6: «Во дни Мессии Израиля»). Порадо раньше текст LXX обнаружил мессианский потенциал Ис 11:10: «И будет в тот день корень Иессеев, и встанет владеть народами». Павел цитирует этот пассаж и употребляет его по отношению к «Христу» (Рим 15:12; ср. Откр 5:5; 22:16; Клим. Алекс. *Сироманти* 5.6). Ис 11 воспринимается в мессианском смысле в 4QpIsa^a, фрагменты 7-10 iii 22-29, и отражается в 1QSb 5:21-26, где описывается благословение, которое должно быть произнесено над Князем народа. В 4 Езд 13:2-10 содержится аллюзия на Ис 11:4, слова которого употребляются по отношению к тому, кто «шел с облаками небесными» (ср. Дан 7:13). Мессианская интерпретация Ис 11 также, вероятно, лежит в основе 4Q258 5:1-6 и *Зав. Лев* 18:7. Ранних христианских писателей очень увлекал Ис 11 (для Ис 11:1 ср. Мф 2:23; Деян 13:27; Евр 7:14; Откр 5:5; 22:16; Иуст. I Ап 32; Диал. 87; Клим. Алекс. *Пед.* 1.7; Ирин. *ПЕ* 3.9.3; *Ор. Сив* 6:8, 16; 7:38; 8:254; для Ис 11:2 ср. Еф 1:17; 1 Петр 4:14; Ирин. *ПЕ* 3.17.1; для Ис 11:3 ср. Ин 7:24; Клим. Алекс. *Пед.* 1.7; для Ис 11:4 ср. Ин 7:24; Еф 6:17; 2 Фес 2:8; Откр 19:11; Клим. Алекс. *Пед.* 1.7; Ирин. *ПЕ* 4.33.1; для Ис 11:5 ср. Еф 6:14). Таким образом, эти данные предполагают, что то, что мессианство засвидетельствовано в ранних источниках, таких как свитки Мертвого моря, имеет отношение к тому, что обнаруживается в еврейских источниках того времени (таких как псевдоэпиграфика и новозаветные писания), даже позднее (такие как таргумы и раввинистическая литература). Эти свитки содержат идеи, несколько отличающиеся в деталях (таких как природа завершающей войны в конце времен и роль Мессии в ней, или повиновение Мессии святым), однако в самых основных пунктах мессианизм Кумрана не слишком отличается от мессианизма, которого придерживались религиозные евреи (об этом см. у Коллинза (Collins, 1995b)).

3. Анахронизмы еврейской и христианской интерпретации

До относительно недавнего времени еврейские и христианские интерпретаторы читали мессианские идеи поздних периодов в свете I в. Еврейские интерпретаторы допускали, что мессианство раввинистической литературы (многообразие которой часто недооценивалось) было «нормативным» и уходило в прошлое к временам Шаммая и Гиллеля, а возможно, и дальше. Христианские интерпретаторы иногда полагали, что аспекты Халкидонской христологии были задействованы в мессианизме современников Иисуса.

Многие верования относительно сверхъестественной личности и/или возможностей Мессии как в еврейской, так и в христианской традиции не находят отражения в идеях до 70 г. Никто не ждал чудес от Мессии, хотя при его появлении чудеса могли происходить (как предполагается в 4Q521; ср. ответ Иисуса плененному Иоанну Крестителю в Мф 11:5 и в Лк 7:22). Вера в то, что Мессия имеет божественную природу, принадлежит христианству; она не еврейская, даже несмотря на то, что в традициях вроде *1 Ен* Мессия является соправителем на небесах. Вера в то, что Мессия пострадает и примет смерть за своих людей, по большей части тоже христианская, хотя возможность такой мысли можно проследить и в еврейских идеях страдания и мученичества праведников (как в 2 Макк 6:7; 4 Макк 5:8). Идеи о существовании Мессии до его рождения или даже до сотворения мира также принадлежат периоду до 70 г. и появляются тем или иным образом и в еврейских, и в христианских контекстах. Что касается последних, эти идеи становятся важной частью христологии, самое раннее выражение которой обнаруживается в Ин (особенно в Ин 1:1-8), а самое раннее неявное выражение — у Павла (Кол 1:15-17). Даже в этих примерах, однако, христианские идеи коренятся в еврейских традициях вечного Слова или Премудрости Божьей (ср. Сир 24).

Важно учесть многообразие еврейского мессианизма в преддверии христианства и признать развитие христианского мессианизма после времени служения, смерти и воскресения Иисуса. То, что стало христологией новозаветных писаний, следует четко отделять от еврейского мессианизма до 70 г.

4. Виды мессианизма

Мессианизм развивался в период после вавилонского пленения евреев и, по-видимому, вновь обрел силу и многообразие форм в эллинистический и римский периоды. Свитки Мертвого моря и различные «средневековые» документы, многие из которых тем или иным образом имеют отношение к Свиткам, предлагают многообразие мессианских ожиданий.

4.1. Тексты, в которых говорится о «Помазаннике».

4.1.1. *Псевдоэпиграфы*. В псевдоэпиграфах Ветхого завета есть семь ранних важных текстов, где говорится о Мессии. Ссылка в *Первой Книге Еноха* 48:10 («ибо отреклись они от Господа Бога и от Мессии Его»), похоже, отображает язык Пс 2:2: «Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против ГОСПОДА и против Помазанника Его». Ссылка в *Первой Книге Еноха* 52:4 («Все, что видишь ты, произошло по воле Мессии Его, так что Он может распоряжаться и восхваляться по всей земле») может отображать представление о том, что «Сын Человеческий» получит власть (сравни с Дан 7:3-14).

Текстуально сомнительная 4 Езд 7:28-29 гласит: «Ибо Сын Мой Мессия будет явлен с теми, кто вместе с Ним, и те, которые останутся, возрадуются вовеки. И после тех лет Сын Мой Мессия умрет, и всякое дыхание человеческое». Хотя возможно, что употребление эпитета

«Сын Мой Мессия» вместо чего-то более простого, например, «Мой раб», обусловлено христианским изменением текста: мы можем обратиться к подлинному еврейскому тексту, который ссылается на Пс 2:2 («Господа и Помазанника Его») и Пс 2:7 («Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя»). В 4 Езд 12:32 «лев» (в видении в 4 Езд 11:1-12:3) отождествляется с «Мессией, которого Всевышний хранит до скончания века, и который восстанет от колена Давидова». Возможно, что здесь мы встречаем косвенное указание на Ис 11:1 («произойдет отрассль от корня Иессеева») и Быт 49:9 («как лев»).

Мессия *Псалмов Соломона* явно от колена Давидова (Пс Сал 17:4, 21). Ожидаемый царь Израилев от колена Давидова «будет Господом Мессией» (Пс Сал 17:32), который появится в «предназначенный день» (Пс Сал 18:5). Он изгонит злых (Пс Сал 17:27), очистит Иерусалим от грешников (Пс Сал 17:30, 32, 36, 18:5) и поведет Израиль (Пс Сал 17:26), судя людские племена (Пс Сал 17:26), которые будут рассеяны по земле по племенам их (Пс Сал 17:28). Счастливы рожденные в те дни, ибо будут жить «под владычеством Господа Мессии» (Пс Сал 18:7; ср. с 17:42). Некоторые ученые считают, что необходимо внести поправки в Пс Сал 17:32 и 18:7 и вместо «Господа Мессии» писать «Мессия Господень». Однако в греческой и сирийской трактовке это однозначно звучит как «Господь Мессия». Здесь слово «Господь» не следует понимать в позднейшем христианском смысле или же как упоминание Яхве. Скорее, это часть почетного титула Мессии, которая фактически может быть смоделирована по 1 Цар 1:31, 37, 43, 47, где мы обнаруживаем обращение «господь царь Давид».

4.1.2. *Куран*. Примерно в тридцати текстах Свитков Мертвого моря говорится о помазанниках. Примерно половина из них относится к тому, кто, возможно, является традиционным царственным Мессией. Большинство остальных текстов относятся к пророкам. Несколько касаются священника, а один — Моисея. Вот тексты, в которых говорится об ожидаемом Помазаннике, возможно, царственном Мессии:

1) CD 12-23-13:1: «доколе не явится Помазанник Аарона и Израиля».

2) CD 14:19 (= 4Q266 frag. 18 iii 12): «доколе не явится Помазанник Аарона и Израиля, и не искупит их грехи».

3) CD 19:10-11: «иные будут преданы суду при пришествии Помазанника Аарона и Израиля».

4) CD 20:1: «является Помазанник Аарона и Израиля».

5) 1QS 9:11: «доколе не явится пророк и помазанник Аарона и Израиля».

6) 1QSa 2:11-12: «когда Бог породит среди них Помазанника». Этот текст решительно оспаривался, причем предлагалось несколько поправок для слова *yōlid* («порожденный»). Однако эти поправки едва ли необходимы, поскольку не только *yōlid* является наиболее вероятным оригинальным прочтением, язык этого отрывка представляется очевидным намеком на Пс 2:2, 7: «Господь и Помазанник Его»... «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя».

7) 1QSa 2:14-15: «после этого войдет Помазанник Израиля, и вожди племен (или тысячи) Израиля сядут перед Ним».

8) 1QSa 2:20-21: «после этого Помазанник Израиля прострет руки свои над хлебом».

9) 4Q252 frag. 1 v. 3-4: «пока не придет Помазанник Праведности, отрасль Давидова».

10) 4Q381 frag. 15 7: «и я Помазанник Твой, достиг понимания».

11) 4Q382 frag. 16 2: «помазанник Израиля».

12) 4Q458 frag. 2 ii 6: «помазанный маслом на царство».

13) 4Q521 frags. 2+1 ii 1: «небеса и земля покорятся Помазаннику».

14) 4Q521 frag. 7 3: «ты падешь (?) от руки Его Помазанника».

4.2. Тексты, где говорится о мессианских личностях, не называемых «Помазанниками». Есть еще несколько других текстов, где говорится о Мессии, но без употребления слова «Помазанник». Во многих из этих текстов используется эпитет «Князь» (*nāšī*); большинство из них встречается в свитках Мертвого моря:

1) CD 7:19-20 (= 4Q266 frag. 3 iv 9): «восстанет жезл от Израиля» (Числ 24:17). «Этот жезл — князь всего народа».

2) 1QSB 5:20: «Учитель да благословит князя народа».

3) 1QM 3:16: «имя князя несметного числа людей».

4) 1QM 5:1: «и на жезле князя всего народа они начертуют (его) имя».

5) 4Q496: frag. 10 3-4 ср. с 1QM 3:11-15): «[великое знамя] князя, который возглавляет [...] Народ [Божий и имя Израиля и Аарона, и имя князя]».

6) 4Q161 frags. 2-6 ii 17: «жезл — [это] князь народа. А потом он покинет их».

7) 4Q285 frag. 4 2: «князь народа далек как [Великое] Море».

8) 4Q285 frag. 4 6: «затем они предадут его князю [народа]».

(9) 4Q285 frag. 5 4: «и князь народа, Отрасль Давидова, предаст его смерти».

10) 4Q285 frag. 6 2: «князь народа и всего Израиля».

11) 4Q376 frag. 1 iii 1: «и князь всего народа пребывает в стане».

12) 4Q376 frag. 1 iii 3: «князю».

13) Книга Юбилеев 31:18: Иаков благословляет Своего Иуду и говорит: «будь князем, ты и один из сыновей твоих».

14) Оракулы Сивиллы 3:469: «придет святой князь, чтобы царствовать над землей».

4.3. Тексты, в которых говорится об Отрасли Давидовой. «Отрасль Давидова» (*yetah dāwīd*) — это еще один из излюбленных эпитетов для ожидаемого Мессии:

1) 4Q161 frags. 7-10 iii 22: [это толкование касается Отрасли] Давидовой, которая восстанет в конце времен».

2) 4Q174 frags. 1-3 i 11: «Я [буду] отцом ему, а он будет сыном мне [2 сам 7:14a]. Это «Отрасль Давидова» восстанет с толкователем закона».

3) 4Q252 frag. 1 v 3-4: «доколе [Быт 49:10] не придет Помазанник Праведности, Отрасль Давидова».

4) 4Q285 frag. 5 3: «Отрасль Давидова. Тогда [все силы Велиаровы] будут судиться».

5) 4Q285 frag. 5 4: «и князь народа, Отрасль Давидова, предаст его смерти».

4.4. Скипетр. Иногда об ожидаемом Мессии говорится как о «скипетре», *sebet* (ср. с CD 7:19-20 = 4Q266 frag. 3 iv 9):

1) 1QSB 5:27-28: «потому что Бог утвердил тебя скипетром над правителями».

2) 4Q161 frags. 2-6 ii 17: [скипетр — это] князь народа».

4.5. Сын Божий. Очень дискутируются темы «Сына» в 4Q246, а также тема «первенца» в 4Q369. Все они могут относиться к мессианской личности, возможно, это так и есть в текстах 4Q246. «Сын первенец» в 4Q369 может относиться либо к исторической личности Давида, либо к Израилю.

1) 4Q246: «и назовут его [сыном] Великого Бога».

2) 4Q246 2:1: «он паречется Сыном Божиим».

3) 4Q246 2:1: «и назовут они его Сыном Всевышнего».

4) 4Q369 frag. 1 ii 6: «и ты сделаешь его своим сыном первенцем».

4.6. Сын Человеческий и Избранный. Следует упомянуть также и ком-то «как бы Сыне Человеческом» у Дан 7:13, о котором говорится в месспанском смысле в Первой книге Еноха 46-71 (особенно 1 Енох 46:1-5; 52:4; 62:1-15; 63:11; 71:17) в 4 Езд 13:3 («Я взлетел и увидел, что человек летит в облаках небесных»), а также в 4 Езд 13:6 («он воздвиг для себя великую гору, и взлетел на нее»). Это также ассоциируется с горой в Дан 2, с горой, которая сокрушает языческие царства. Человек, летящий к горе, поразит врагов Божьих своими устами (4 Езд 13:9-11), на этот раз аллюзия, отсылающая к Ис 11:4. Наконец, личность «Сына Человеческого» в 1 Енох часто называется «Избранным» (напр., 1 Енох 48:6; 49:2, 4; 52:6; 53:6; 55:4; 61:8; 10; 62:1; ср. с Апок Апо 31:1, где «Избранный», возможно, является мессианской личностью). Вероятно, это наименование восходит к Ис 42:1.

4.7. Диархический Мессианизм Кумранских рукописей. Когда впервые были обнаружены Свитки Мертвого моря, большой интерес вызвало упоминание двух Мессий: священника и царя (например, 1QS 9:11: «доколе не придет Пророк и Мессия Аарона и Израиля»; ср. с CD 12:23-13:1; 14:19; 19:10-11; 20:1). Однако этот диархический мессианизм не является чем-то новым, его предвидели пророки Иеремия, Захария и Аггей. Последний пророчествовал о праведной Отрасли Давидовой и верном священнике (Иер 33:15-18). Второй говорит о «двух маслинах», о «двух ветвях» и «о двух помазанных елеем» (Зах 4:11-14); а также о Муже, имя которому «Отрасль», который создаст храм Господень и «будет и священником на престоле своем», и «совет мира будет между тем и другим» (Зах 6:12-13). Здесь содержится намек на Зоровавеля, через которого ожидалось восстановление династии Давида, и на Иисуса,

который должен был восстановить первосвященство саддукеев. Пророк Аггей заверяет Зоровавеля и Иисуса, что Господь с ними и что Дух Его пребывает среди них (Агг 2:1-7). По всей вероятности, кумранский мессианизм отражает диархизм этих пророков и поэтому не является исключительным. Вероятность усиливается при обнаружении ссылки на «двух помазанных елсем» (Зах 4:14) в части комментария по поводу благословения Яковом Иуды (ср. с 4Q254 frag. 4). Уже отмечалось мессианское толкование этого благословения (Быт 49:8-12).

4.8. Умерщвленный Мессия в кумране? Начиная от Анри Дюпон-Соммера (1950) до М. О. Уайза (1999), проводилось сравнение между Учителем Праведности и Иисусом Назарянином. Едва ли можно оспаривать тот факт, что жизнь и мышление Учителя Праведности, в той мере, в какой они могут быть установлены, проливают свет на ситуацию с Иисусом. Но заявления о том, что Свитки действительно вкратце говорят об Иисусе и о его современниках надуманы и не основываются на убедительных доказательствах. Кроме того, более позднее сенсационное заявление о том, что 4Q285 говорит об умерщвленном Мессии, основывается на неправильном истолковании древнееврейского текста и неспособности понять контекст спорного фрагмента. Текст читается с цитаты из Исайи: «И произойдет отрасль от корня Иессеина, и ветвь произрастет от корня его» (Ис 11:1). Это Отрасль Давидова. Затем все силы Велиаровы будут осуждены, [царь земли Киттим предстанет перед судом], и князь парода — Отрасль Давидова — предаст его смерти. Потом весь Израиль выйдет с тимпанами и плясунами, и первосвященник прикажет им омыть тела свои от преступной крови мертвецов Киттима (4Q285 frag. 5 2-6).

Вопре не предвосхищая пришествие страдающего Мессии, кумранский мессианизм во всех основных аспектах был традиционным. Ожидался торжествующий, победоносный Мессия, который, несомненно, являл собой кумранское представление о возрожденном завете.

5. Мессианизм и христология Нового Завета

Большинство из рассмотренных нами составляющих внесли свой вклад в раннехристианский мессианизм и заложили основу, на которой позднее будет выстроена христология. Описание воинствующего Мессии, от которого ожидали победы над врагами Израиля, особенно над ненавистными римлянами (как в 4Q285 и *Пс Сал* 17-18), подчинено в высшей степени символическому плану, подобно тому, который мы имеем в Откровении Иоанна Богослова.

5.1. Колена Давидово. Родословная Иисуса от Давида подтверждается в НЗ и заложена в самом евангельском повествовании. Слепой Вартимей окликает Иисуса: «Сын Давидов» (Мк 10:47, 48). Мольба об исцелении заранее предполагает наличие у Иисуса власти исцелять и может основываться на представлениях, касающихся прославленного сына Давида Соломона, чей дар исцеления и изгнания бесов с течением времени

приобрел в иудейской традиции эпический масштаб. Иисус входит в Иерусалим под возгласы о «грядущем царстве отца нашего Давида» (Мк 11:10). Когда Иисус вопрошает о склонности книжников говорить о Мессии как о «Сыне Давидовом», это не следует понимать как неприятие Давидовой родословной Мессии или как отказ Иисуса от Давидова происхождения. Его вопрос относится к соразмерности самого эпитета, поскольку Мессия более велик, чем Давид, а не меньше него (что, по обычаю того времени, подразумевает выражение *сын Давидов*).

Давидова родословная Иисуса настолько прочно укоренилась в предании, что Павел может говорить о ней как бы вскользь (в Рим 1:3, повествуя о Божьем «Сыне, Который родился от семени Давидова по плоти»). Ссылаясь на эти строки, приверженцы Павловой школы дополняют христианский катехизис: «Помни (Господа) Иисуса Христа от семени Давидова, воскресшего из мертвых, по благовествованию моему»). Евангелисты Матфей и Лука вносят Давидову родословную в свои генеалогии (особенно Мф 1:1; Лк 1:32, 69; 2:11), каждый по-своему дополняя предание (Мф 15:22; 21:9; 15; Деян 13:34; 15:16). Автор Апокалипсиса подтверждает Давидово происхождение Иисуса (Откр 3:7; 5:5). Действительно, в конце видения возвеличенный Христос возвещает: «Я, Иисус... есмь корень и потомок Давида» (Откр 22:16).

5.2. Мессия. Убеждение в том, что Иисус является Помазанником Божиим, а поэтому Мессией, повсеместно проявляется в Новом Завете, а в посланиях, особенно в посланиях апостола Павла, настолько часто, что «Христос» становится почти именем, а не просто титулом. Вопреки некоторым критическим воззрениям, мессианское представление об Иисусе заложено в учении и делах самого Иисуса, а не просто в послепасхальных размышлениях ранней церкви.

В синоптической предании мы имеем знаменитое исповедование Петра: «Ты — Христос» (Мк 8:29). Вопросаемый первосвященником Каиафой «Ты ли Христос, Сын Благословенного?», Иисус отвечает: «Я» (Мк 14:61-62). Некоторые критики заявляют, что эти предания являются послепасхальными исповедованиями, однако распятие Иисуса как «Царя Иудейского» (Мк 15:26) предполагает обратное. Эпитет «Царь Иудейский» не играл никакой роли в раннехристианском исповедовании или христологии: он также не отражал еврейский мессианизм (ср. с Мк 15:32). Этот эпитет является римским, и его появление в месте распятия носит исторический характер, убедительно доказывая, что к тому времени, когда Иисус вошел в Иерусалим, Его ученики говорили о Нем как о Мессии Израиля.

Иносказательное использование Иисусом слов пророка Исайи (Ис 61:1-2) в ответе заключенному под стражу Иоанну Крестителю (Мф 11:5 = Лк 7:22, ср. с Лк 4:18-19) — еще одно веское указание на мессианское самоосознание. Вещающий в Ис 61:1 не только думает о себе как о Помазаннике («Дух Господа на Мне, ибо Господь помазал меня благовествовать»), слова из этого отрывка появляются в 4Q521 в месте, где описывается,

что произойдет, когда придет Мессия Бога, которому «покорятся небеса и земля».

5.3. Сын Человеческий. Иисус любил называть себя «Сыном Человеческим». Несмотря на то, что у Дан 7:13, откуда он происходит, этот эпитет носит неопределенный характер, в Евангелиях он уже совершенно определенный. Эта определенность не является формальной, словно «Сын Человеческий» — это мессианский титул (хотя позднее он им становится, что подтверждается Притчами книги *Еноха*), скорее, она конкретна. Когда Иисус говорит о Сыне Человеческом, он конкретно имеет в виду того, кто был в видении у Дан 7. Это объясняет, почему Иисус провозглашает, что как Сын Человеческий Он «имеет власть на земле» прощать грехи (Мк 2:27-28) и быть господином субботы (Мк 2:27-28). Кроме того, как Сын Человеческий Иисус получил власть и царство Божье, что позволяет ему действовать от имени народа Божьего в космической битве с царством сатаны, как представляется в Дан 7 и подтверждается в различных высказываниях Священного Предания (например, Мк 3:27; Лк 11:27).

5.4. Избранный. В НЗ об Иисусе говорится также как о Божьем «Избранном». И вновь предание может происходить от самого Иисуса или от Его учеников. Наиболее вероятная ситуация — это момент Крещения или чуть позднее него, когда глас с небес произнес: «Ты Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мк 1:11). Возможно, что эти слова — отголосок Ис 42:1: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд». «Мой Возлюбленный» в Евангелии от Марка равноценно «избранному Моему» пророчества Исайи (что евангелист Лука выражает совершенно ясно в своей версии небесного гласа в Лк 9:35: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный»). «В Котором Мое Благоволение» у Марка равнозначено «к Которому благоволит душа Моя» Исайи. Однако представление о том, что Иисус был Избранным Божьим, не имело решающего значения в развитии христологии Нового Завета. Лука добавляет эпитет к насмешкам священников над распятым Иисусом: «Других спасал, пусть спасет Себя Самого, если Он Христос, избранный Божий!» (Лк 23:35). Автор Первого Послания Петра говорит об Иисусе как об «избранном», относя к нему слова Ис 28:16: «вот, Я полагаю в Сионе камень красугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится» (1 Петр 2:6).

5.5. Мессианизм Священника. Наконец, христология и апологетика Послания к Евреям почти соответствуют характеристикам кумранского мессианизма священника (см. Евр 5:6, 10; 6:20; 7:1-17). Следует обратить особое внимание на возвышение таинственной личности Мельхиседека, который может иметь мессианское назначение (см. особенно 11QMelch 2:5-9, 13, 25). Примем во внимание также, что в этом свитке появление Мельхиседека связано с Ис 61:1-2.

См. также Апокалиптика в Новом Завете, Сын Божий; Эсхатология поздней античности.

Библиография. M. G. Abegg Jr., «The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?» *DSD* 2 (1995) 125-44; idem, «Messianic Hope and 4Q285: A Reassessment», *JBL* 113 (1994) 81-91; R. Bauckham, «The Messianic Interpretation of Isa. 10:34 in the Dead Sea Scrolls, 2 Baruch and the Preaching of John the Baptist», *DSD* 2 (1995) 202-16; K. Berger, «Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments», *NTS* 29 (1973-74) 1-44; M. Black, «The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contributions to Christological Origins», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 145-68; M. Bockmuehl, «A 'Slain Messiah' in 4Q Serekh Milhamah (4Q285)?» *TynB* 43 (1992) 155-69; G. J. Brooke, «The Messiah of Aaron in the Damascus Document», *RevQ* 15 (1991) 215-30; R. E. Brown, «J. Starcky's Theory of Qumran Messianic Development», *CBQ* 28 (1966) 51-57; W. H. Brownlee, «Messianic Motifs of Qumran and the New Testament», *NTS* 3 (1956-57) 12-30; A. Caquot, «Le messianisme Qumrânien», in *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, ed. M. Delcor (BETL 46; Paris and Gembloux: Duculot and Leuven University Press, 1978) 231-47; J. H. Charlesworth, «From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives», in *Judaisms and Their Messiahs*, ed. J. Neusner et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 225-64; idem, «The Messiah in the Pseudepigrapha», *ANRW* 2.19.2 (1979) 188-218; idem, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992); idem, ed., *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998); A. Chester, «Jewish Messianic Expectations and Mediatorian Figures», in *Paulus und das antike Judentum*, ed. M. Hengel and U. Heckel (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991) 17-89; J. J. Collins, «'He Shall Not Judge by What His Eyes See': Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls», *DSD* 2 (1995a) 145-64; idem, «Jesus and the Messiahs of Israel», in *Geschichte-Tradition-Reflexion*, 3: *Frühes Christentum*, ed. H. Cancik et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 287-302; idem, «Messianism in the Maccabean Period», in *Judaisms and Their Messiahs*, ed. J. Neusner et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 97-109; idem, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL; New York: Doubleday, 1995b); idem, «The Works of the Messiah», *DSD* 1 (1995c) 98-112; N. A. Dahl, «Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 382-403; G. L. Davenport, «The 'Anointed of the Lord' in Psalms of 17», in *Ideal Figures in Ancient Judaism*, ed. J. J. Collins and G. W. Nickelsburg (Chico, CA: Scholars Press, 1980) 67-92; J. D. G. Dunn, «Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History», in *Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 365-81; A. Dupont-Sommer, *The Dead Sea Scrolls: A Preliminary Sketch* (Oxford: Blackwell, 1952 [French orig. 1950]) 97-100; C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (AGJU 25; Leiden: E. J. Brill, 1995) 53-181; idem, «Mishna

- and Messiah 'in Context': Some Comments on Jacob Neusner's Proposals», *JBL* 112 (1993) 267-89; idem, «A Note on the 'First-Born Son' of 4Q369», *DSD* 2 (1995) 185-201; C. A. Evans and M. G. Abegg Jr., «Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls», in *Qumran: Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, ed. J. H. Charlesworth (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998) 191-203; J. A. Fitzmyer, «4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran», *Bib* 74 (1993) 153-74 [= idem, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (SDSSRL; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000) 41-61]; idem, «Qumran Messianism», in *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (SDSSRL; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000) 73-110; F. García Martínez, «Messianic Hopes in the Qumran Writings», in F. García Martínez and J. Treholle Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls* (Leiden: E. J. Brill, 1995) 159-89; J. A. Goldstein, «How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the 'Messianic' Promises», in *Judaisms and Their Messiahs*, ed. J. Neusner et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 69-96; W. S. Green, «Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question», in *Judaisms and Their Messiahs*, ed. J. Neusner et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 1-13; I. Gruenwald, «From Priesthood to Messianism: The Anti-Priestly Polemic and the Messianic Factor», in *Messiah and Christ: Studies in the Jewish Origins of Christianity*, ed. I. Gruenwald et al. (TSAJ 32; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992) 75-93; I. Gruenwald et al., eds., *Messiah and Christ: Studies in the Jewish Origins of Christianity* (TSAJ 32; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992); P. D. Hanson, «Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 67-78; M. Hengel, *The Son of God* (Philadelphia: Fortress, 1976); W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (London: SCM, 1998); R. A. Horsley, «'Messianic' Figures and Movements in First Century Palestine», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 276-95; M. de Jonge, «The Earliest Christian Use of *Christos*: Some Suggestions», *NTS* 32 (1986) 321-43; idem, «Messiah», in *ABD* 4:777-88; idem, «The Role of Intermediaries in God's Final Intervention in the Future According to the Qumran Scrolls», in *Studies on the Jewish Background of the New Testament*, ed. O. Michel et al. (Assen: Van Gorcum, 1969) 44-63; idem, «Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs?» in *Tradition and Reinterpretation in Jewish and Early Christian Literature*, ed. J. W. van Henten et al. (SPB 36; Leiden: E. J. Brill, 1986) 150-62 [= idem, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs: Collected Essays* (NovTSup 63; Leiden: E. J. Brill, 1991) 191-203]; idem, «The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus», *NovT* 8 (1966) 132-48; M. A. Knibb, «Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls», *DSD* 2 (1995) 165-84; idem, «The Teacher of Righteousness— a Messianic Title?» in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, ed. P. R. Davies and R. T. White (JSOTSup 100; Sheffield: JSOT, 1990) 51-65; K. G. Kuhn, «The Two Messiahs of Aaron and Israel», *NTS* 1 (1954-55) 168-80 [= *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl (New York: Crossroad, 1992 [1957]) 54-64, 256-59]; L. Landman, ed., *Messianism in the Talmudic Era* (New York: Ktav, 1979); S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum* (MHUC 2; Cincinnati: Hebrew Union College/Jewish Institute of Religion, 1974); J. Liver, «The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth», *HTR* 52 (1959) 149-85 [= L. Landman, ed., *Messianism in the Talmudic Era* (New York: Ktav, 1979) 354-90]; J. Lust, «Messianism and Septuagint», in *Congress Volume Salamanca* (1983), ed. J. A. Emerton (VTSup 36; Leiden: E. J. Brill, 1985) 174-91; E. Massaux et al., eds., *La venue du Messie: Messianisme et eschatologie* (RechBib 6; Paris: Gabalda, 1962); D. Mendels, «Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*, the 'Fourth Philosophy,' and the Political Messianism of the First Century C.E.», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 261-75; J. Neusner, *Messiah in Context* (Philadelphia: Fortress, 1984); J. Neusner et al., eds., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); G. W. E. Nickelsburg, «Salvation with and Without a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch», in *Judaisms and Their Messiahs*, ed. J. Neusner et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 49-68; G. S. Oegema, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (JSPSup 27; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); E. Puech, «Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament», in *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, ed. E. Ulrich and J. C. VanderKam (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994) 235-56; J. J. M. Roberts, «The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 39-51; L. H. Schiffman, «Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 116-29; G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken, 1971); M. Smith, «What Is Implied by the Variety of Messianic Figures?» *JBL* 78 (1959) 66-72; J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân», *RB* 70 (1963) 481-505; M. E. Stone, «The Concept of the Messiah in IV Ezra», in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J. Neusner (NumSup 14; Leiden: E. J. Brill, 1968) 295-312; idem, «The Question of the Messiah in 4 Ezra», in *Judaisms and Their Messiahs*, ed. J. Neusner et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 209-24; S. Talmon, «The Concept of Māšīah and Messianism in Early Judaism», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 79-115; idem, «Types of Messianic Expectation at the Turn of the Era», in *King, Cult and Calendar in Ancient Israel*, ed. S. Talmon (Jerusalem: Magnes, 1986) 202-24; idem, «Waiting for the Messiah at Qumran»,

in *The World of Qumran from Within* (Jerusalem: Magnes; Leiden: E. J. Brill, 1989) 273-300; J. C. VanderKam, «Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran», *RevQ* 13 (1988) 353-65; idem, «Messianism in the Scrolls», in *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, ed. E. Ulrich and J. C. VanderKam (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994) 211-34; idem, «Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71», in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992) 169-91; M. O. Wise, *The First Messiah: Investigating the Savior Before Christ* (San Francisco: HarperCollins, 1999); M. O. Wise and J. D. Tabor, «The Messiah at Qumran», *BAR* 18.6 (1992) 60-65; A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (SSN 3; Assen: Van Gorcum, 1957).

C. A. Evans

МИССИЯ

Со времен Ф. Х. Баура исследователи Павла часто использовали глобальную миссионерскую экспансию христианства I века в качестве фона при осмыслении конфликтов, в условиях которых христианство формировалось. А поскольку новозаветные тексты приписывают Павлу существенную роль в этой экспансии, при попытках выстроить целостную картину раннехристианской истории ученые уделяют большое внимание Павловой миссии.

Более того, Павлова миссия позволяет лучше понять и самого Павла. Его поступки, содержание писем и структура мышления во многом определялись миссионерским призванием.

Говоря о Павловой миссии, исследователи уделяли особое внимание внешним обстоятельствам жизни и служения, но меньше задумывались о миссии как об одном из ключевых элементов мышления апостола. Адекватный подход требует внимания к обеим сторонам вопроса.

1. Миссионерская деятельность Павла.
2. Миссионерская мысль Павла.

1. Миссионерская деятельность Павла

Историческую роль Павла обычно видят в том, что он создал христианское богословие. Однако нельзя недооценивать и значение его миссионерских трудов. В конце концов, его богословские формулировки отчеканивались в контексте миссии к язычникам. Через эту миссию Павел также внес вклад в необычайно ранний выход поной веры за рамки иудаизма на просторы языческого мира, благодаря чему христианство сумело не только выжить, но и со временем превратиться в мировую религию. Во всей истории человечества о миссии Павла помнят как об одном из наиболее впечатляющих успехов организованной миссии.

Между тем Павлу как миссионеру удалось добиться успеха лишь в нескольких крупных городах на северо-востоке Средиземноморья. Открытость христианства к язычникам, начало активного провозвестия к язычникам, включение язычников в христианские общины — все это пошло не от него. Нельзя даже сказать, что большинство язычников первого христианского поколения было обращено им. В чем же тогда его заслуга?

1.1. Событийная канва. Миссионерская деятельность Павла стала рассматриваться в последующем христианстве как образцовая во многом потому, что ей уделял большое внимание автор Лк-Деян, причем сделал это ярко и талантливо. Перед историком же стоят вопросы о том, какими источниками мы располагаем и в какой мере можем доверять Деяниям.

Однако следует отметить, что под сомнение в наши дни ставится, в основном, традиционная хронология, а не места, где Павел бывал, и даже не общая картина его маршрутов, — если не считать вопросов насчет «первого путешествия» на юге Малой Азии (Деян 13-14) и известных сложностей с Галатией. Вокруг хронологии идут большие научные споры.

Дело в том, что, когда у нас есть возможность сопоставить общую схему странствий Павла (да и многие детали), указанную в Деяниях, со сведениями у самого Павла, информация Деяний во многом подтверждается. Отсюда многие ученые (например, Cadbury, Dibelius, Haenchen) выводят, что автор Деян имел доступ к независимой информации, как минимум, в вопросе о Павловой миссии.

Деяния и Послания помещают Павла в одну и ту же область Средиземноморья, одни и те же провинции и проводят его через эти провинции более-менее в одинаковой последовательности. Во всех этих источниках он проповедует на северо-востоке Средиземноморья, от Иудеи до Адриатики. Передвигается с востока на запад, затрагивая Сирию и Киликию, Македонию, Ахайю и Азию (и еще Галатию где-то по пути).

Именно так описывает свою деятельность и сам Павел под конец эгейского периода: «От Иерусалима и окрестностей до Иллирика я полностью проповедал Евангелие Христово» (Рим 15:19). Из Послания к Римлянам и Деян 19:21 видно, что Павел дальше собирался в Иерусалим, а оттуда — в Рим. Только Деяния рассказывают о последующем посещении им Иерусалима и Рима, и только в Послании к Римлянам мы видим планы дальнейшей миссионерской экспансии на запад, в Испанию: на востоке работа была в целом закончена («...не имея больше дела в этих странах» Рим 15:23; ср. 2 Кор 10:12-16). Легко видеть, что Павел учитывал географический фактор в своей проповеди, а не просто ходил куда придется. Планы он выстраивал, исходя в том числе и из соображений географии.

Существенно, что Павел не просто проповедовал: главную цель он видел в организации христианских общин. Конечно, факта индивидуальных обращений это не отменяет, но глобальной задачей было создание сети общин по всем регионам своей миссии. Сравнивает он себя не с изготовителем кирпичей, а с зодчим, строителем зданий (1 Кор 3:10).

Созданием общин дело, конечно, не ограничивалось. Павел неоднократно говорит о своей широкой ответственности: не только основывать общины, но и окормлять их; не только порождать, но и взращивать; не только насаждать, но и ухаживать. Поэтому он регулярно навещал основанные им церкви, подчас оставаясь подолгу, чтобы хватило времени на взращивание. Фессалоникийцам он пишет: «Вы это знаете, — как каждого из вас в отдельности, словно отец детей своих, мы увещали вас и ободряли, и заклинали, чтобы жить вам достойно Бога, призывающего вас в Свое царство и славу» (1 Фес 2:10-12). Его усилия хорошо видны из существования самих его писем. Это письма не миссионерские: это работа с уже существующими общинами.

Эти указания хорошо согласуются с такой программой: «Его (Христа) мы возвеваем, взращивая каждого человека и уча всякого человека во всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе» (Кол 1:28). Аналогичным образом Павел подает и свое письмо римской общине, и свой будущий визит к ним как пастырские, — интенция, которую он оправдывает ссылкой на свое миссионерское призвание (Рим 1:5-15; 15:14-21). Одна из характерных особенностей Павловой миссии состоит в том, что она обрела максимальное завершение не в проповеди и не в индивидуальных обращениях, а в наличии прочных сформированных церквей (Bowers, 1987).

Из этих общих черт, а также деталей, предоставляемых источниками, возникает следующая картина.

1. Павел отдавал себя проповеди благовести в тех городах, где ее еще не слышали, был настоящим первопроходцем в христианской экспансии.
2. В число своих важнейших задач он включал географическое распространение благовести.
3. Географический аспект он конкретизировал для себя в необходимости проповедовать на определенных территориях.
4. Эти территории он выстроил в определенной последовательности, с востока на запад.
5. В главных городах намеченных регионов Павел основывал христианские общины.
6. Павел не только основывал общины, но и окормлял их до обретения ими зрелости и стабильности.
7. После исполнения всего вышесказанного Павел считал свою задачу выполненной и собирался осваивать новые территории.

1.2. Методы и стратегия. Павел был далеко не единственным, кто занимался в то время религиозной пропагандой. Если он ходил по городам, проповедуя публично в синагогах, частных домах и на рыночных площадях, то в греко-римском мире многие делали то же самое. Бродячие проповедники эллинизма, поклонники мистерий и верные иудейской синагоги — все они так или иначе занимались религиозной пропагандой, не говоря уже о том, что было много христиан и помимо Павла. Одним из достижений «школы истории религии» стало более глубокое понимание методов, которые,

видимо, объединяли Павла со многими другими проповедниками его времени (Cumont, Nock, 1933).

Вместе с тем ученые недостаточно осознавали, что Павел в ряде отношений стоит особняком. И если мы этого не поймем, мы хуже будем понимать Павлову миссию (Bowers, 1980). В Павловой специфике не последнюю роль играют географический подход и забота о церкви. Как ни странно, такой географической целенаправленности в его дни не встречалось. Более того, другие проповедники не уделяли такого внимания укреплению и окормлению основанных ими сообществ.

Современные изыскания во многом подтвердили эти догадки. Скажем, исследователи иудейского прозелитического движения серьезно усомнились, что в период Второго Храма существовали иудейские «миссионеры», да и вообще иудейская «миссия» (McKnight, Goodman). И даже если чрезмерный скепсис в данном отношении не вполне оправдан, контраст с Павловой миссией бросается в глаза.

Были убедительно оспорены и традиционные описания «миссионерской экспансии» мистериальных религий по римскому миру (MacMullen, 1981, 98-99, 11-112; ср. Nilsson, 670, 699-700; Nick, 1972, 81). При ближайшем рассмотрении выясняется, что целенаправленной миссии не существовало: экспансия осуществлялась, в основном, просто за счет перемещений конвертитов по разным городам.

Более того, ученые поставили под сомнение и то, в какой степени раннехристианская миссия I — II веков развевалась по Павловым образцам (MacMullen, 1984, 34, 136 n. 29; ср. Beskow, Congar). После Павла мы, пожалуй, и не находим публичных проповедников, последовательно основывающих общины на все новых и новых территориях. И вообще, как показывают современные исследования, средиземноморский мир I века знал не так уж много «миссионеров» Павлова типа.

Ученым еще предстоит осмыслить, в какой степени эти разработки меняют сложившиеся представления о религиозной пропаганде в Римской империи. Это относится, в частности, к influentialным работам Дитера Георги. По его мнению, Павел конкурировал с целым классом христианских «миссионеров», ориентировавшихся на образцы из эллинистического иудаизма и языческого эллинизма. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что фактов, говорящих в пользу существования таких «миссионерских» типов, немного. На наш взгляд, весь вопрос необходимо пересматривать заново, причем классифицировать модели пропаганды более тщательно и осторожно, чем это делал Георги и многие другие ученые.

Хотя исследования в области сравнительного религиоведения помогли выявить параллели к раннехристианской миссии в других религиях, до сих пор не появилось систематических и полных анализов, четко показывающих богатое многообразие подходов к религиозной экспансии в I веке. Такие анализы помогли бы лучше понять миссионерскую деятельность Павла и ее место в истории раннего христианства.

Интересные результаты дают социологические исследования Нового Завета. Скажем, Герд Тайсен провел разграничение между «странствующими харизматиками» (проповедниками палестинского первохристианства) и более упорядоченной, более продуманной миссией Павла как «целенаправленного организатора общины». По мнению Тайсена, «странствующие харизматики» больше проповедовали, чем пытались выстраивать общины. Они постоянно путешествовали, но эти путешествия не были достаточно организованными, чтобы вытянуть миссию в отдаленных землях (Theissen, 1982).

Тайсен также внес вклад в понимание экономических аспектов раннехристианской миссии, а Р. Ф. Хок — в понимание того, как вторая профессия Павла (изготовитель шатров) соотносилась с его миссионерством. Однако, как правило, в социологических подходах к Павлу останавливались больше на результатах Павловой миссии (включая социальный статус членов его общин, структуры общин, сложные отношения Павла с ними), а не на динамику самой миссии (Meeks et al.).

Социологические анализы, в которых делалась попытка осмыслить саму Павлову миссию, были не вполне удачными. Заимствуя модели из социологии религии, эти ученые на разный лад интерпретировали раннехристианскую миссию как «миллениаристское движение» или «конверсионистскую секту». Фрэнсис Уотсон предложил даже целую концепцию того, как возникли миссия и богословие Павла. С его точки зрения, Павел занялся проповедью к язычникам лишь после того, как потерпела неудачу его проповедь к иудеям (Гал 5:11). Чтобы новая миссия оказалась успешнее прежней, он отказался от стандартных условий принятия язычников, — отказ, который в свою очередь повлек за собой отделение от иудейской общины. И если поначалу христианство было одним из реформистских движений в иудаизме, то в Павловой миссии оно превратилось в диссидентскую секту за пределами иудаизма со своими собственными правилами. Богословские взгляды Павла на иудаизм и Закон вытекают уже из этих социологических потребностей.

К реконструкции Уотсона много вопросов. Скажем, если Павел был столь ориентирован на миссионерскую эффективность, что мешало ему адаптировать свою весть для сомневающихся иудеев в той степени, которая бы предотвратила неудачу первой его миссии? Не привел Уотсон и примеров того, как какой-нибудь иудейский проповедник, отвергнутый своим народом, быстро переориентировался на миссию к язычникам. Аргументов от социальной теории приведено очень мало. Да, Уотсон поставил важные вопросы о возникновении Павловой миссии и ее связи с Павловым богословием, но его ответы отнюдь не убедительны.

Методология современных социологических подходов к изучению Нового Завета была подвергнута анализу Хольмбергом. По мнению Хольмберга, ученые слишком часто подходят к социологическим моделям догматически, как к неким жестким рамкам. Особенно же неадекватны миллениаристская, конверсионистская

и сектантская модели. Будем надеяться, что социологические интерпретации миссионерских инициатив в I веке (включая Павлову миссию) еще покажут себя, но пока что им недостает методологической выверенности.

Исследуя территориальность в раннем христианстве, У. Дэвис подверг критике расхожее представление о том, что Павлова миссия строилась на основе более широкой стратегии (Davies, 1974, 180-182). — идея, идущая еще от работ У. Рамси вековой давности. С точки зрения Рамси, миссионерские усилия Павла, римского гражданина, — это сознательная «имперская» стратегия, попытка распространить христианскую веру до размахов Римской империи. Рамси особенно отмечал явное предпочтение Павлом стратегических городов и дорог римского мира. Однако это не убедительно: по тем же дорогам шла большая часть торговли, идеологического взаимодействия, — не в силу какой-то целенаправленной стратегии, а просто потому, что так было удобно и естественно.

Была также выдвинута версия (Кнох, 1964), что формулировка Павла в Рим 15:19, когда он описывает свою миссию, отражает более широкий его замысел — обойти весь средиземноморский мир. Вот уже закончена первая часть: до Иллирика; далее начинается вторая — к Испании. Однако аргументов от лексики явно недостаточно, а указаний, что Павел планировал заняться Египтом и другими частями южного Средиземноморья, у нас нет.

Впрочем, широкие планы Павел, безусловно, строил. Как он сам отмечает, благовестие «во всем мире приносит плод и возрастает» (Кол 1:6). Его апостольство — «к послушанию веры во всех народах» (Рим 1:5). Планы на Испанию, видимо, отчасти отражают желание дойти с вестью до «концов земли» (в русле ветхозаветной эсхатологии). В древности считалось, что Испания — западный край населенной ойкумены. Причем из всех четырех «краев» ойкумены только он находился в пределах Римской империи и был относительно легко досягаем. С учетом того, что миссия Павла была в целом ориентирована в западном направлении, Павел вполне мог иметь в виду Испанию в качестве эсхатологически значимой цели: к моменту своего появления в Испании он уже пересек бы Средиземноморье от восточных его пределов до западных.

В чем-то, видимо, сказывалась ограниченность кругозора Павла как римского гражданина. Ведь уже в те времена было известно, что реальный мир намного больше Римской империи: скажем, на востоке была большая еврейская диаспора. Даже у Луки мир простирается от Экбатан до Рима (Деян 2:9-11), а у античных авторов того периода нередко упоминация об Индии и Ганге. Миссионерские интересы Павла были позже: от Иерусалима до Гадесса — и за пределы Римской империи не выходили. Упоминание об Аравии в Гал 1:17, если и имеет какое-то отношение к данному вопросу, не исключение, ибо Аравия входила в сферу римского сюзеренитета. Павел может говорить о варварах и скифах, но у него нет ни единого намека на

то, что он собирается в дальнейшей миссии выходить за пределы Империи.

1.3. Обращение и призвание. Если брать комплекс проблем, связанных с дамаским опытом Павла, у нас есть, как минимум, одна фиксированная точка: Павел верил, что ему явился живой Иисус (1 Кор 15:8). Исследователи Павла долго ломали голову над тем, какие богословские выводы отсюда следуют, особенно в свете его предполагаемых дохристианских взглядов и действий. Между тем дамаский опыт для Павла не ограничивался встречей с Воскресшим. Мы видим, что сам он тесно увязывал эту встречу с личным призванием: Бог открыл своего Сына в Павле, чтобы Павел «благовествовал его среди язычников» (Пал 1:15-16).

Ученые нередко считали, что чувство миссионерского призвания неизбежно следовало из Павлова видения при обращении: дамаский опыт повлек за собой целый ряд сотериологических концепций, включая универсальность благовестия и свободы от Закона; универсализм, в свою очередь, породил убежденность в легитимности и даже необходимости миссии к язычникам. Однако это традиционное объяснение не работает, как минимум, по двум причинам.

Во-первых, Павел считал свое призвание к языческой миссии глубоко индивидуальным и не распространял его на всех христиан. Этого бы не было, если бы он выводил призвание из сотериологии. Здесь мы имеем дело с чем-то уникальным, а не обязательным для каждого христианина.

Во-вторых, не выдерживает критики богословская взаимосвязь, которую часто усматривают между Павловым обращением и призванием. Понятно, что явление Воскресшего не могло не повлечь за собой христологическую переориентацию (и у Павла она очевидна!), новый взгляд на Крест и Закон, а также новую сотериологию. Однако новая сотериология лишь *допускает* универсализм, но отнюдь не требует его. Вполне можно утверждать, что сотериологический универсализм не вытекает с необходимостью из свободы от Закона. Более того, он не обязательно означает миссию: да, все могут принять благовестие, — но следует ли отсюда, что надо разворачивать миссию ко всем народам? Это совершенно разные вещи: одно дело — считать, что весть применима ко всем, и совсем другое — что ее надо всем рассказать. Как видно из всей последующей истории христианства, первое не обязательно влечет за собой второе.

С учетом всех известных фактов, дамаский опыт лучше понимать и как встречу, и как призвание: встречу с Христом Воскресшим, который — понял Павел — призвал его благовествовать язычникам. Это позволяет лучше понять миссионерскую деятельность и богословие Павла. Явление Воскресшего повлекло за собой определенные богословские коррективы, которые затем были продуманы в контексте языческой миссии, — они сформировали затем и ответы на проблемы, возникшие в ходе миссии.

Стоит отметить, что хотя дамаский опыт вызвал переворот во взглядах фарисея Павла, призыв благо-

вествовать язычникам сам по себе не был особенно революционным. В те времена иудейская община была достаточно открыта для язычников, и идея нести народам свет учения могла быть не совсем чужда Павлу и до обращения. Христологическая встреча дала творческий толчок богословскому обновлению, а призвание определило его направление развития. Одно без другого не может четко объяснить весь комплекс исторических и богословских данных.

Это не означает, что все случилось в одночасье: и встреча, и призвание, и особое внимание к язычникам, и разработанное богословие миссии. Источники говорят, скорее, об обратном. Последующие проблемы в Антиохии и Иерусалиме, а также в ходе миссионерских путешествий наложили глубокий отпечаток на понимание Павлом своего миссионерства. (Относительно места Павловых усилий в общем развитии раннехристианской миссии см. особенно Hengel, 1983.)

С современными диспутами по вопросу о дамаском опыте Павла и его богословском значении можно познакомиться по книге Ш. Кима, но его анализ не полный. Хотя он понимает, что изначально были и встреча, и призвание, он не вникает в апостольское самосознание и универсальную миссию Павла, отмечая лишь, что на сей счет требуются дополнительные исследования. Отсюда серьезный пробел в его работе.

2. Миссионерская мысль Павла

При всем огромном влиянии миссионерской деятельности Павла на последующую христианскую историю и литературу, осмыслению им этой миссии (в отличие от его *действий* в ходе миссии) ученые уделяли относительно мало внимания. От Ф. Х. Баура до А. Швейцера, от А. Швейцера до Р. Бультмана и, далее, Э. Сандерса миссия Павла использовалась для понимания структуры и содержания Павлова богословия. Однако о месте самой миссии в богословских размышлениях Павла, о миссии как одном из важнейших составляющих его богословия, было написано намного меньше. Даже поныне исследователи обычно обходят стороной этот вопрос.

Между тем из поглощенности Павла миссионерством видно, что мы не сможем правильно понять его богословские взгляды, если не задумаемся в его взгляды на миссию к язычникам. Данный пробел необходимо восполнить.

2.1. Новый взгляд на Павла. В новаторском исследовании «Павел и палестинский иудаизм» (1977) Эд Сандерс предложил следующий ответ на вопрос об отправной точке в анализе Павлова богословия: «В своей христианской жизни Павел явно исходил из двух основных убеждений: (1) Иисус Христос есть Господь, и через него Бог принес спасение всем верующим... вскоре он вернется и приведет все вещи к концу; (2) он, Павел, призван быть апостолом к язычникам» (Sanders, 1977, 441-442). По мнению Сандерса, с этих двух позиций можно объяснить весь комплекс Павловых взглядов. Тем самым в одной из наиболее авторитетных современных работ по Павлу был заново поставлен вопрос о месте миссии к язычникам в Павловом богословии.

Книга Сандерса была посвящена, в основном, отношению Павла к иудаизму и Закону, поэтому на миссии он подробно не останавливался. Однако роль языческой миссии Сандерс понимает. Ведь именно опущение Павлом своего призвания заставило его осознать, что во Христе спасение открыто всем, как иудеям, так и язычникам (Sanders, 1977, 442-443). Его взгляды на иудаизм и Закон выросли из понимания универсального характера спасения, принесенного Христом: «Закон был смещен со своего трона именно вопросом о язычниках и эксклюзивизмом Павловой сотериологии» (Sanders, 1977, 497). Одна из последующих книг Сандерса называлась «Павел, Закон и еврейский народ» (1983) и была посвящена более глубокому анализу Павлова подхода к иудаизму. В ней Сандерс также пытается понять, как Павел видел себя и свою деятельность, а также миссионерствовал ли он среди иудеев (по мнению Сандерса, не миссионерствовал). (См. взвешенную оценку аргументов в Hultgren, 137-149.)

Книга Сандерса повлекла за собой оживленную научную дискуссию; тезис о важном значении миссии в Павловом богословии при этом разрабатывался мало, но некоторые активно его учитывали. Впервые мы находим этот подход у Н. Т. Райта (Wright, 1978), а впоследствии — в ряде статей Джеймса Данна (начиная с Dunn, *The New Perspective on Paul*, 1983). По мнению Данна, перед первохристианами встал вопрос: как после прихода Миссии относиться к древнему Завету Бога с Израилем? Входят ли в народ Божий только иудеи? Данн считает, что Павел дал следующий ответ на эти вопрошания: настало время исполнения Завета, осуществления эсхатологического обетования Аврааму («благословятся в тебе все племена земные», Быт 12:3). Соответственно, к рамкам Завета уже нельзя подходить формально-законнически, ограничивая их одним еврейским народом.

Конечно, Сандерс и его последователи не первыми осознали значимость языческой миссии в Павловом богословии. Ранее присутствовали, как минимум, четыре направления в научной полемике, связанные с данным вопросом.

2.2. Миссия с библейской точки зрения. Современная западная миссия с ее поиском библейских оснований время от времени приводила к появлению научных работ, которые параллельно вносили вклад в изучение Павлова богословия. Яркие примеры — классическое исследование F. Hahn, *Mission in the New Testament* (1963), а также более широкое исследование D. Senior & C. Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission* (также напр., Allen, Kuhn, Blauw, Green, Haas, Hinson, Gilliland, Bosch). Хотя этими авторами не всегда двигали сугубо академические интересы и они чаще резюмировали и синтезировали научные изыскания, сделанные ранее, чем предлагали что-то новое, все же они ставят важные вопросы о раннехристианской миссии.

2.3. Универсализм Павла. Начиная с Баура, ученые часто полагали, что, говоря о месте миссии в Павловом богословии, надо обращать особое внимание на «универсализм». Баур считал, что между Павлом и иеруса-

лимскими иудеохристианами шла большая полемика: он отстаивал универсализм против их партикуляризма. Апостольская миссия Павла же выражала его убеждение, что в новой вере необходимо отказаться от иудейской закрытости и националистических рамок между иудеями и язычниками, обещая спасение всем людям на равных. Во имя этого глубокого универсализма, — думал Баур, — Павел также отверг идею спасения через дела Закона. Такой подход не доказывает, что миссию Павла надо богословски объяснять через его универсализм, а принимает такое объяснение априорно.

Однако можно ли отыскать в универсалистской сотериологии Павла богословские ключи к его миссии? Заметим, что ученые часто не оговаривали четко, что и почему называют «универсализмом». Между тем есть опасность поверхностных суждений. К примеру, Павел лишь на первый взгляд стирает барьеры и зовет к глобальной универсализации, — многое здесь уместнее назвать, скорее, партикуляризмом на новый лад. Ведь речь идет о возможности каждого войти в партикуляристскую общину. Однако если «универсализм» есть возможность любого человека присоединиться к партикуляристской общине, то универсалистским был и иудаизм! Тогда получается, что отличие Павла от иудаизма в этом смысле состояло не в отсутствии барьеров, а в условиях входа и внутреннем этническом многообразии его сообщества.

Подход Баура страдает и более существенным недостатком: «универсализм» не объясняет миссии. Достаточно посмотреть на историю религий мира, чтобы убедиться: универсализм и миссия могут спокойно обходиться друг без друга, и никакой обязательной взаимосвязи между ними нет. Можно верить, что община открыта для кого угодно, и при том не считать, что в нее надо активно всех созывать. Пусть универсализм в какой-то форме и был присущ Павловой миссии, но далеко не факт, что он породил эту миссию. И если мы далее считаем Павлову миссию последовательной и целенаправленной, становится ясной недостаточность ссылок на универсализм. Да, в истории было немало случаев, когда универсалистские убеждения порождали миссию, но было ничуть не меньше случаев и обратного. Многие рассуждают в духе: «если к нам постучатся, мы откроем», «если спросят, ответим», отнюдь не призывая кого-либо стучаться и спрашивать. Стало быть, вопрос о месте миссии Павла в его богословии остается нерешенным.

В эпоху школы истории религии дебаты о партикуляризме и универсализме слетка забылись. Стали считать, что Павла следует рассматривать как мыслителя, скорее, эллинистического, и иудейская специфика ушла на второй план. Историю раннего христианства уже не понимали как борьбу между иерусалимской закрытостью и Павловой открытостью. Миссионерству Павла же уделялось тем меньшее внимание, что схожих с ним миссионеров находили повсюду в эллинистическом религиозном мире. В рамках такого подхода миссия Павла не требует какого-то особенного богословского объяснения, а вполне понятна как еще одно проявление его эллинизма.

В 1948 году появилось очень важное исследование У. Дэвиса «Павел и раввинистический иудаизм». Дэвис показал, что понять Павла (включая его миссионерство) вне иудейского контекста невозможно. С его точки зрения, послепленный иудаизм постепенно отошел от ветхозаветного пророческого упования на вход язычников в мессианское царство и взял курс на узкий национализм. Что касается язычников, то их стали обращать в иудаизм. Впрочем, к прозелитизму отношение в иудаизме было амбивалентно: дверь для язычников была открыта, но особого энтузиазма их обращать обычно не замечалось (Davies).

Дэвис считал, что это противоречие в самом сердце позднего иудаизма — между узким национализмом и заботой о судьбе язычников — имеет самое непосредственное отношение к Павлу. Универсализм, по его мнению, имплицитно присутствовал в Павловом опыте обращения: национализм был преодолен во Христе. «Обратиться для Павла значило стать миссионером к язычникам» (Davies, 58). Впрочем, полностью сбросить балласт этнического партикуляризма Павел так и не смог. Как бы ни понимать внутренние противоречия в аргументации Рим 9-11, они лишний раз подтверждают, что во многих отношениях он мыслил иудейскими категориями.

Для Бульмана проблемы иудейского партикуляризма и Павлова универсализма трансформировались из вопроса об этнической идентичности в тему экзистенциального индивидуализма. По его мнению, иудейская законническая замкнутость олицетворяла для Павла универсальный индивидуализм, олицетворяла «я», желающее добиться спасения. Ну а если считать иудаизм символом всеобщего подхода к религии, проблемы этнической закрытости и открытости, как они стояли для Павла и его иудейских современников, уже не могут быть релевантными категориями анализа. И понятно, что, хотя в разговоре о развитии раннехристианского богословия Бульман всюду предполагает исторический процесс раннехристианской миссии, он не считает необходимым объяснять миссионерскую специфику Павла.

2.4. Полемика между Кеземаном и Стэндалом. Эрст Кезман первым вышел за рамки бульмановского подхода, выступив против его индивидуализма и показав космические, апокалиптические горизонты Павловой сотериологии. Тем самым открылась возможность взглянуть по-новому и на миссию. Однако Кеземану не удалось полностью порвать с идеей Бульмана о том, что Павел выступал против иудейского законничества, а также с индивидуалистическим пониманием спасения через веру. Поэтому он затеял знаменитый спор с Кристером Стэндалом после того, как тот написал свою статью «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West» (Stendahl).

Стэндал попытался показать, что в своем богословии Павел отталкивался не от антитезы между Законом и благодетием, а от вопроса о месте язычников в замысле Божьем. Проблема Павла была не в том, что он мучился чувством вины и греха и нашел божественную

милость, — то была лишь проблема его поздних толкователей, Августина и Лютера. Павла волновало другое: что есть его языческая миссия в истории спасения.

Кеземану это очень не понравилось (Käsemann, 1971): отчасти он считал опасным для современного христианства упор на историю спасения, а отчасти хотел защитить традиционное протестантское учение об оправдании верой как центра Павлова богословия. Полемика вышла острой, но не всегда конструктивной: на исторические суждения обоих ученых влияли их различные взгляды на нынешнюю богословскую проблематику.

Все же, выйдя за рамки бульманианства, Кеземан вскрыл те элементы Павлова мышления, которые были недоступны для экзистенциалистской интерпретации. Стэндал же со своей критикой «лютеранской» экзегезы Павла позволил гораздо гибче оценивать внутреннюю структуру его богословия. В итоге, однако, диалог господствовавшего тогда экзистенциалистского подхода к Павлу с эсхатологическим ракурсом принес свои плоды, и не в последнюю очередь в понимании языческой миссии. Вскоре последовали эпохальные работы Сандерса, и современные экзегеты до сих пор пытаются осмыслить значение этих разработок.

2.5. Эсхатологическое самосознание Павла. Хотя критика Альбертом Швейцером (1911) предыдущих исследователей Павла и стимулировала интерпретацию Павла с позиций иудейской эсхатологии, вопрос о миссии оставался вне основного поля внимания. Однако очередной труд Швейцера «Мистика апостола Павла» (1930; после долгой задержки) уже включил миссию в систематическое изложение Павлова богословия (Schweitzer, 177-187).

По мысли Швейцера, Павел вкладывал столько сил в языческую миссию потому, что считал, что Конец наступит лишь тогда, когда в церковь войдет «полное число» избранных из язычников. Себя же Павел ощущал призванным донести весть о Христе до языческих земель. Поскольку другие христиане не видели в том острой необходимости, он стал считать себя «апостолом язычников». Павел также считал, что новообращенным язычникам не надо исполнять Закон, поскольку, именно оставаясь язычниками, они исполняли эсхатологические обетования об избранных язычниках.

Задержка с публикацией швейцеровской работы привела к тому, что она не шла в ногу с научной дискуссией. Быть может, это стало одной из причин, по которой новаторская попытка объяснить миссию Павла через эсхатологию Павла не получила широкого признания.

Затем проанализировать роль миссии в Павловом богословии попытался Оскар Кульман (Cullmann, 1936). Подобно Швейцеру, Кульман уделил серьезное внимание эсхатологии. Он занялся эсхатологическим характером Павлова миссионерского самосознания и построил аргументацию на спорном тезисе, что «удерживающим» в 2 Фес 2:6-7 назван сам апостол со своей миссией. (К сожалению, этот тезис помешал многим ученым оценить статью по достоинству.)

Все же Кульман повлиял на последующих исследователей, и в особенности на работу Иоханнеса Мунка «Павел и спасение человечества» (Munck, 1954). Мунк начал с обстоятельной критики старой тюбингенской интерпретации Павла и раннехристианской истории. Вместо этого он сделал главным в понимании Павла его эсхатологическое самосознание как апостола язычников. «Апостольское сознание Павла в своей эсхатологической форме стоит в центре его личности и богословия» (Munck, 42). Книга Мунка вызвала большую полемику, особенно в связи с его критикой в адрес тюбингенского влияния (с которой многие не согласились). Большинство исследователей также не приняло попытку поставить эсхатологическое самосознание Павла в центр его богословия.

И все же взгляды Мунка на эсхатологическое понимание Павлом своего миссионерского сознания выдержали испытание временем. Хотя его экзегеза порой эксцентрична и подчас он перегибает палку, ряд главных тезисов вполне жизнеспособен. И когда Сандерс делает ощущение Павлом своего миссионерского призвания одним из двух ключевых элементов его богословия, он ссылается именно на Мунка (Sanders, 1977, 442). На материале Павловых текстов Мунк попытался показать, что Павел тесно увязывал свою языческую миссию с событиями Конца. Павел считал себя призванным исполнить эсхатологические обетования Ветхого Завета о собирании народов и именно поэтому нес благовестие всем концам земли перед последним днем. По мнению Мунка, Павлово отношение к миссии можно правильно понять только в контексте эсхатологических чаяний.

Конечно, некоторые позиции Мунка нуждаются в корректировке. Скажем, у него получается, что Павел считал себя *самым* важным лицом эсхатологической драмы, от которого зависит, когда настанет мессианский век (Munck, 41). Завершение им языческой миссии позволяет за собой последнее событие мировой истории и далее Парусию. Понятно, что отсюда можно объяснить миссионерское рвение Павла. Однако здесь Мунк явно перегнул палку.

Во-первых, да, действительно Павел считал свое призвание очень высоким. Говоря о других апостолах, он пишет: «И благодать Его на мне не оказалась тщетной, но я более всех их потрудился» (1 Кор 15:10). Он ставит себя на одну доску с Петром (Гал 2) и считает свою задачу большей, чем у Моисея (2 Кор 3). Однако нельзя согласиться, что Павел отводил себе уникальную эсхатологическую роль. Два отрывка, которые приводит в подтверждение Мунк, не убеждают. 2 Фес можно понять по-разному, и толкование Мунка отнюдь не самое правдоподобное; из Рим 11 же такие вещи можно вывести лишь с большими натяжками. Мунк также упускает из вида многочисленные указания на то, что Павел осознавал ограничения своего призвания и его соотносительность со служениями других христиан. Трудился он не в одиночку, а в соработничестве (Олтрог). Когда же Аполлос, не входивший в ту пору в Павлову команду, перенял от него эстафету в Коринфе, Павел с легкостью признал взаимодополняемость их служений

(1 Кор 3:4-9). Чужим трудам он явно отдаст должное (2 Кор 10:12-16; Рим 15:18-21). И если кто-то даже проповедует Христа «не чисто, думая причинить скорбь» Павлу в его «узах» (он находится под арестом), Павел все равно рад, что дело делается (Флп 1:15-18). Одним словом, хотя он и придавал большое значение своей роли, но никоим образом не считал ее решающей.

Во-вторых, эсхатологичность Павла Мунк понимает как ориентированную целиком на будущее. А ведь для апостола Конец *уже* начался — в Иисусе Христе: собственно, и переворот в его собственной жизни случился после личной встречи с Воскресшим. И в своих упоминаниях о миссии он отталкивается именно от этого факта. Конец *уже* наступил, эсхатологические чаяния *уже* уступили место эсхатологическому опыту, долгожданное собирание народов *уже* происходит. Для Павла языческая миссия эсхатологична не столько из-за связи с каким-то будущим событием, сколько из-за ее связи с событием, уже состоявшимся.

Поэтому Павел и называет свою деятельность прямым продолжением мессианской миссии, уже начатой Всевышним: «Бог был во Христе, примиряя с Собою мир, не вменяя им грехов их и дав нам слово примирения. Итак, мы — посланники от лица Христа, словно Бог увещает через нас» (2 Кор 5:19-20). Из Рим 11 ясно, что Павел усматривал связь между языческой миссией и Парусией, но Павел не объясняет, что это за связь, а другие его тексты не проливают света на этот вопрос. Стало быть, вопреки Мунку, можно сказать, что в своей миссии Павел не столько устремлялся к будущему эсхатологическому событию, сколько отталкивался от уже случившегося эсхатологического события.

2.6. Выводы. Эсхатологическое самосознание Павла во многом объясняет его взгляды на миссию. Павлово богословие миссии — это богословие его собственной миссии, и он понимал эту миссию как эсхатологическое событие. Чтобы понять Павлово видение миссии, необходимо исследовать, как он видел свое призвание, а для этого вникнуть в его эсхатологию. Именно в этом контексте перспективнее всего рассматривать место миссии в богословии Павла. Тогда можно заключить, что у Павла партикуляризм уступил место универсализму, но произошло это не как революция и радикальный переворот, а как раскрытие новых горизонтов. Как пишет сам Павел языкохристианам, «ты, будучи дикой маслиной, был привит между ветвями и стал общником тучного корня маслины» (Рим 11:17). Именно здесь обретают свои очертания контуры Павлова сотериологического универсализма — не как источник миссионерского рвения, а как одно из богословских последствий.

Вообще вырисовывается следующая богословская картина. То, что уже было открыто в конце времен через Мессию, должно распространяться Павлом — во исполнение ветхозаветных обетований — через миссию к народам и реализовываться в церковных общинах. По замыслу Божьему, эти события предвосхищают Парусию.

Если говорить о месте миссии в Павловом богословии, волну исследований, вызванную работой Сан-

дерса, можно назвать многообщающей, но все еще впереди. Хотя Сандерс упомянул ощущение Павлом своей призванности к языческой миссии в качестве одного из двух ключевых убеждений Павла и хотя обратил в этой связи внимание на работу Мунка, последующие дебаты шли преимущественно вокруг оригинального вклада самого Сандерса (тема «Павел и Закон/иудаизм»). Впрочем, по ходу дела создавался благоприятный научный климат и для осмысления Павловой миссии.

Появятся ли в ближайшем будущем серьезные сдвиги, пока неясно. Сейчас важно как можно лучше разобраться, что именно делал Павел в своей эсхатологической миссии и как эта эсхатологическая миссия вписывалась в общую канву его богословия.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

В Деян 1:16 мы читаем, что утром в день Пятидесятницы 30-го г. н. э., через семь недель после смерти и воскресения Христа, первая община верующих насчитывала 120 человек. Возможно, были и симпатизирующие, собиравшиеся небольшими общинами в Галилее (ср., напр., 1 Кор 15:6). Число христиан в Римской империи в то время, когда «евангелисты» писали канонические Евангелия, а Иоанн — Откровение, нам неизвестно. Плиний Младший, губернатор Вифинии Понтийской (ок. 110 г. н.э.), жалуется Траяну на агрессивную экспансию «уродливого суеверия», вызванного распятием Христа и заразившего людей всякого звания и возраста, не только в городах, но и в деревнях и поместьях (Плиний Младший *Письма* X, 96; ср.: Hengel, 1983, 48). Как могло случиться, что религиозные убеждения, неразрывно связанные с иудейской верой, перенимались все большим количеством неиудеев?

1. Раннехристианская миссия и Иисус.
2. Взгляды, стратегия и методы.
3. Миссия в Деяниях Апостолов.
4. Миссия в Послании к Евреям.
5. Миссия в соборных посланиях.
6. Миссия в Откровении Иоанна.
7. Миссия в ранних неканонических текстах.

1. Раннехристианская миссия и Иисус

Раннехристианскую миссию невозможно понять без личности, служения, смерти (см. Смерть Христа) и воскресения Иисуса. Если бы ранние христиане не были убеждены в том, что Иисус был Мессией, у них не было бы оснований что-либо говорить о смерти и воскресении Иисуса как о событиях, в результате которых зло раз и навсегда потерпело поражение, и верить, что судьба их галилейского учителя должна иметь значение и для язычников.

1.1. *Призыв быть «ловцами человеков»*. Апостолы (Лк 6:14-16; Деян 1:13) были призваны Иисусом к тому,

чтобы сделаться «ловцами человеков» (Мк 1:17 пар. Мф 4:19; ср. Лк 5:10), то есть принять участие в спасении заблудших, посвятив всю свою энергию («оставив сети») приведению людей к покаянию и признанию присутствия Царства Бога. Глаголы в Мк 1:17 и в параллельных местах подразумевают обещание и пророчество: призвание Раба Яхве быть светом миру, исполняемое в искупительном страдании (Ис 40-55), проявится в Его собственном служении, вершиной которого станет крест (Мк 8:31-38 пар. Мф 16:21-27 пар. Лк 9:22-26), а затем — в служении последователей, которые после Его оправдания Богом перегруппируются (Wright, 610). Двенадцать, символизирующие начало нового народа Божьего (определяемого теперь в терминах верности Иисусу, а не в терминах старых национальных символов Израиля), были призваны и подготовлены Иисусом к своей будущей миссии.

1.2. *Миссия среди иудеев*. Наблюдение за служением самого Иисуса — Его благовествованием и исцелениями среди Его иудейских современников, подготовило его последователей к начальной страстической проповеди в Галилее во исполнение заповеди Иисуса идти, прежде всего, к «погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10:6), а также и к более поздней — всемирной — миссии (Деян 1:8), начавшейся в Иерусалиме (Деян 2-7) и продолжившейся в Иудее и Самарии (Деян 8-9). История апостола Павла показывает, что даже самый выдающийся миссионер, посланный к язычникам, сначала пошел к иудеям, а уж потом к неиудеям (ср. Рим 1:16; Деян 9:15) — ради исполнения Божьего обетования избранному народу. Первыми христианскими миссионерами были иудеи, первыми церквями были иудеохристианские общины (в Иерусалиме, Дамаске, Антиохии). Церкви Малой Азии, Греции и Италии в большинстве своем (если не все) были основаны иудеями, обратившимися к вере в Иисуса. Исполняя заповедь воззвания Благой Вести, последователи Иисуса не могли отречься от своих собратьев-иудеев.

1.3. *Миссия среди язычников*. Раннехристианская миссия среди неиудеев не была пововедением Павла Тарсянина (ср.: Hengel 1979, 93-98; 1995, 36). «Языческий фактор» уходит своими корнями в учение и служение Иисуса (см. Schnabel). Возвешение Иисусом полноты времен и явления Царства Божьего (Мк 1:14-15; Мф 4:17; см. Царство Божье), а также наставление Иисусом учеников, когда Он послал их на проповедь (Мф 10:7 пар. Лк 10:9), имело в виду охватить весь мир и основывалось на тех обетованиях и надеждах, которые были запечатлены, например, в Ис 2:2-5 (= Мих 4:1-5); Ис 49:1-6 и Зах 8:20-23. Тем самым Иисус ставил перед истинным Израилем задачу стать светом мира и солью земли (Мф 5:13-16).

В своем служении Иисус от случая к случаю оказывал помощь искавшим Его язычникам (Мк 5:1-20; 7:24-30; Мф 8:5-13; Ин 12:20-22; ср. Ин 4:1-42). Он заявлял, что и язычникам дано участвовать в благословениях Царства (Мф 8:11-12 пар. Лк 13:28-29) и что окончательное свершение произойдет не раньше, чем благая весть о Царстве будет проповедана по всей *oikoumenē*

(«населенному миру») и «всем народам» (Мф 24:14); тем самым Иисус выдвинул требование всемирной евангелизации (Мк 13:10). После Его победы на кресте и Его оправдания в воскресении Он велел одиннадцати ученикам идти «до края земли» (Деян 1:8) и научить все народы (Мф 28:19; ср. поручение миссии Павлу, Деян 9:15; 26:15-18).

Следующие наблюдения подтверждают ту мысль, что миссия апостолов среди язычников уходит корнями в слова и дела Иисуса. (1) Если Иисус предвидел, что будет отвергнут иудейскими лидерами, засевшими в Храме, то можно предположить, что Он заменил ожидаемое в ВЗ устремление народов к Храму миссией, активно несущей мессианское спасение народам. (2) Если Иисус знал, что умрет, и надеялся на свое воскресение из мертвых, то для Него было чем-то естественным передать свою мессианскую миссию ученикам. (3) Учение Иисуса предполагает и то, что Божье Царство вступило в силу среди Его учеников, и то, что оно еще не вступило в силу в остальном мире, а поэтому необходим период всемирного благовествования. (4) По поводу миссии среди язычников как таковой в ранней Церкви не было никаких разногласий, имело место лишь обсуждение статуса обращенных язычников и их отношения к обращенным иудеям; не дискутировался также и вопрос о том, не должны ли иудеи подождать, пока число язычников, стремящихся к Иерусалиму, достигнет полноты.

Коль скоро последователи Иисуса возвещают Благоую Весть, они не могут ограничиться Израилем; коль скоро забрезжил свет эсхатологического мессианского спасения, все народы мира приглашены в Божье Царство.

1.4. Идти как в города, так и в деревни. Ссылки на географические передвижения Иисуса в Мк 6:6 (*perē gen... kyklō*), 9:35 и Лк 4:43 можно понять как указания на то, что Он планировал их намеренно. Коль скоро ранняя Церковь занялась миссионерством, пример самого Иисуса ставил перед ней задачу достигнуть всех людей той местности, в которой она находилась, будь то города, села или глухой деревушки.

1.5. Охватить всех людей. Поскольку Иисус возвещал свою весть как простым людям, так и людям ученым, как безвластным галилеянам, так и влиятельным вождям иерусалимского истеблишмента, как людям с дурной репутацией, так и благочестивым, сравнивая Царство Божье с неводом, которым ловят «рыб всякого рода» (Мф 13:47), первые миссионеры, «следуя Иисусу», столкнулись с задачей охватить всех тех, кто был готов слушать их, независимо от традиционных, социальных или религиозных барьеров.

2. Взгляды, стратегия и методы

Поскольку возведение Иисусом прихода Царства Божьего сопровождалось переопределением того, что означало это Царство, так что символы идентичности Израиля либо упразднились (обрезание, суббота, пищевые запреты), либо трансформировались («избранный народ», «святая земля», Тора, Храм; Wright, 1996, 369-442, 467-472), — традиционный образ народов, стекаю-

щихся к Иерусалиму (Ис 2:2-5 пар. Мих 4:1-5; Зах 8:20-23), был замещен новой реальностью: христианскими миссионерами, идущими ко всем народам. Ожидавшееся движение от периферии к центру в миссии приобрело обратное направление: от центра (от Иерусалима, где Иисус умер и был воскрешен из мертвых) к периферии (к «краю земли»). Стационарная по своей сути модель общения — Бог являет Себя на Сионе, язычники привлекаются к Израилю и становятся прозелитами, народы стекаются к Иерусалиму — трансформировалась в модель, основанную на мобильности: христиане несут свои убеждения из Иерусалима в Дамаск и Антиохию, в Афины и Коринф, в Эфес и Рим.

Главная стратегия миссионерства состояла в том, чтобы завоевать как можно больше людей для Христа прежде Его ожидаемого возвращения и завоевать их «во всем мире» (*en panti tō kosmō*, Кол 1:6).

2.1. Охватить все народы. Если Двенадцать действительно получили от воскресшего Господа заповедь охватить все народы (*panta ta ethnē*, Мф 28:19) даже «до края земли» (*heōs eschatou iēs gēs*, Деян 1:8) благой вестью о спасительном Божьем откровении в Иисусе Мессии и предложить им сделаться Его последователями и если они приняли эту заповедь всерьез, то возникает вопрос: как могли они истолковывать эту задачу?

Апостолы могли думать о «народах» (*ethnē*) мира, включая Израиль (ср. LXX), в том смысле, что «все народы» отличаются от народа Израиля (ср. *Пс. Сал.* 9:9), или как о «язычниках», то есть неиудеях (ср. 4 *Вар* 6:19). Мессианская миссия, обращенная ко «всем народам», возможно, вызывала в памяти апостолов — в географическом и этнографическом истолковании — перечень народов в Быт 10 и утверждала его значимость как «иудейского» описания мира (ср.: Scott, 1994, 492-522; 1995, 5-56). То, что географический горизонт апостолов не ограничивался Римской империей, доказывается свидетельством Деяний Апостолов, где упоминаются независимые от Рима области: Парфия (Деян 2:9) на востоке и Эфиопия (Деян 8:27) на юге. Что касается вероятной стратегии осуществления своей грандиозной миссии, апостолы могли мыслить в терминах отдельных наций или «племен» либо, с политической точки зрения, в терминах римских провинций (ср. Рим 16:4 и Гал 1:2; 1 Кор 16:19; 2 Кор 8:1; Гал 1:22).

Преимущественно библейско-иудейское мировоззрение могло истолковывать фразу «до края земли» как указание на всю диаспору (ср. Деян 2:9-11), тогда как более широкий взгляд охватывал самые отдаленные географические горизонты, следуя до краев населенного мира: индийцев на востоке (или, может быть, даже *Seres*, дальневосточный «шелковый народ» /?/, так как *Periplus Maris Erythraei* в I в. н.э. отражает торговые контакты с Китаем), скифов на севере, германцев на атлантическом западе (или в Британии, известной Средиземноморскому миру, по меньшей мере, с III в. до н.э. и аннексированной Клавдием в 43 г. н.э.) и эфиопов на юге (*Одиссея* Гомера /1.23/ называет «далеких эфиопов» «народом, населяющим край земли»; ср. Геродот 3.25.114). Единственное число — *eschatos* (*iēs*

gēs) – в Деян 1:8 не следует понимать как ограничение миссии апостолов одной страной (ср. работу: Ellis *The End of the Earth*, в которой высказывается мнение, что такой страной была Испания); напротив, выражение «даже до края земли» как раз подтверждает, что у миссии апостолов не было никакого пространственного предела.

Похоже, что ранние христиане достаточно широко смотрели на мир: в Кол 3:11 упоминаются скифы (ср.: Michel, 7:449-450, где предполагается, что речь здесь идет об обращенных скифах в Колоссянской церкви); в Рим 15:24, 28 упоминается Испания; в Деян 8:27-39 – Эфиопия. Индия в НЗ не упоминается (но есть ссылка на нее в Есф 1:1 [LXX] в разных местах; а также – в 1 Макк 6:38). Означала ли подобная перспектива, что апостолы намеревались обойти все территории за отпущенный им срок? Если учесть отвагу и решимость по крайней мере некоторых апостолов, то эту возможность исключать не следует. Интересны и более поздние предания, рассказывающие о миссиях в Индию, Скифию и Эфиопию (см. 2.8, ниже).

Дж. М. Скотт выдвигает тезис, что, согласно свидетельству Деяний Апостолов и посланиям Павла, ранние христиане основывали свою политику на списке народов ВЗ (Scott). Видимо, апостолы решили разделить между собой территориальные полномочия, взяв на себя миссии, соответствующие трем сыновьям Ноя (и которые Лука, как принято считать, вводит в литературную структуру Деяний Апостолов): Петр отвечает за миссию среди «сыновей Симы» (Деян 2:1-8:25), Филипп берет на себя миссию среди «сыновей Хама» (Деян 8:26-40), Павел – в ответе за миссию среди «сыновей Иафета» (Деян 9:1-28:31; Scott, 1994, 522-44; 1995, 135-80). Такое распределение представляется убедительным с точки зрения исторических преданий и проясняет различные аспекты путешествий Павла, хотя нельзя узнать с достоверностью, соотносил ли Павел свою тактику и принимаемые решения с библейским списком народов. Его открытость божественному водительству, видимо, указывает на высокую степень гибкости, и взгляд Скотта, согласно которому посягательство Петра и «людей Иакова» на территорию Иафета (Гал 2:11-14) вызвало резкую реакцию Павла, сомнителен. Там имел место спор не о территориальной юрисдикции, а о надлежащих отношениях между обращенными из язычников и мессианскими иудеями.

Р. Ризнер предлагает иную ветхозаветную подоплеку миссионерской стратегии Павла. Поскольку Павел считал себя участником эсхатологической миссионерской инициативы в отношении к народам, как она обрисована в Книге Исайи, постольку, видимо, не случайно, что движение в Ис 66:19, начинающееся в Фарсисе (Тарсе) и делающее полукруг в направлении к Явану (Греции) и «дальним островам», соответствует Рим 15:19 и, тем самым, Павловой миссии, заодно объясняя причину того, что Павел, очевидно, не планировал миссии в провинции между Римом и Испанией, и особенно в Галлию (Riesner, 216-25). Проблематичность такого мнения состоит в том, что Ис 66:19 не упоминает двух

географических пределов миссии Павла (Рим 15:19) и что Пул, скорее, относится к Ливии, чем к Киликии.

2.2. Осуществимость заповеди миссионерства. Так как ранние христиане верили, что эсхатологический век начался одновременно со служением Иисуса Христа и что скоро он завершится, и молились о Парусии Господней (1 Кор 16:22; Откр 22:20), можно сделать вывод, что первых миссионеров не занимали ни стратегия, ни планирование. Однако эсхатологический фактор не следует рассматривать как наиболее значительную мотивацию раннехристианского движения. Длительная миссионерская работа Павла в Коринфе и Эфесе, неоднократные посещения им церквей в южной Галатии, Македонии и Ахائه и отправка сотрудников и посланий доказывают, что раннехристианская миссия не стремилась охватить своей проповедью как можно большее число людей за как можно более краткий промежуток времени. Скорее, миссионеры с самого начала ясно видели необходимость консолидировать свои усилия вопреки своим же эсхатологическим убеждениям.

Однако свою веру в скорое возвращение Христа они должны были соотносить с реальностью, чтобы сделать осуществимой задачу возвещения Евангелия всем народам. Едва ли они намеревались донести Благоую Весть до всех людей, населяющих землю. Павел говорит, что «распространил благовествование Христово» от Иерусалима до Иллирика (Рим 15:19) и должен теперь идти в Испанию, чтобы попытаться начать проповедовать и там. Он, кажется, доволен тем, что возвестил Евангелие в той полноте, в какой его и нужно было возвестить прежде Парусии (Мк 13:10), показательному числу людей, населяющих данную провинцию (то есть народу Иафета).

2.3. Человеческое планирование и Божье водительство. Мыслимо ли, чтобы Двенадцать предоставили практическую реализацию миссионерской задачи, порученной им воскресшим Господом, более или менее случайному развертыванию? Но, кажется, именно такое впечатление производит описываемое Лукой в Деяниях Апостолов миссионерство первых христиан. (1) Первая миссионерская проповедь, возглашенная Петром в день Пятидесятницы, похожа на спонтанное объяснение (Деян 2:12-14, 37-38) изумленной толпе смысла нисхождения Святого Духа. (2) Апостолы, по всей видимости, после Пятидесятницы оставались в Иерусалиме (Деян 8:1), так как никакого намека на миссионерские путешествия Двенадцати нет. (3) Первые передвижения христиан, упоминаемые Лукой, – это бегство некоторых из них из Иерусалимской церкви в Иудею и Самарию после мученичества Стефана, и Лука специально указывает, что самих апостолов эти начавшиеся гонения не коснулись (Деян 8:1). (4) Первая значительная вылазка Иерусалимской церкви в Самарию (в смысле ее инициативы и успеха в приобретении большого числа обращенных) связана, вероятнее всего, с одним из лидеров эллинистической церкви, чем с кем-либо из апостолов, и представляется, скорее, спонтанным событием на фоне преследований, чем

преднамеренным мероприятием. Поэтому некоторые ученые рассматривают вождей Иерусалимской церкви как консервативную группу, никогда не решавшуюся предпринимать новые и рискованные действия.

Однако несколько наблюдений показывают, что это не отражает целостной картины. Апостолы ясно признавали свою ответственность за активную миссионерскую пропаганду — также и среди язычников.

1) Нам не следует забывать, что Лука в особо избирательной манере описывает служение лишь одного из Двенадцати — Петра. Кроме него упоминается только Иоанн — всегда в связи с Петром (он молится в Деян 3:1, смотрит на калеку в Деян 3:4, подвергается аресту в Деян 4:3, защищает себя перед Синедрионом в Деян 4:19, сопровождает Петра в Самарию в Деян 8:14-25) — и его брат Иаков (которого предадут казни в Деян 12:2). Если Лука дал ограниченное описание миссии Павла, хотя и не исказив ее (Marshall, 91-98), то не должно удивлять, что и миссия остальных апостолов из числа Двенадцати (кроме Петра) обрисована кратко и фрагментарно.

2) Это тем более примечательно, что Лука начинает свое изложение истории ранних христиан и их экспансии из Иерусалима «до края земли» — после рассказа о новых наставлениях Иисуса своим ученикам относительно их призвания и Его собственного отшествия-вознесения (Деян 1:1-12; см. Вознесение) — перечислением одиннадцати оставшихся учеников (Деян 1:13) и сравнительно длинным разделом о замещении Иуды как двенадцатого апостола (Деян 1:15-26).

3) Когда Лука сообщает о беспримерном мужестве иерусалимских апостолов, об их готовности бросить вызов тому политическому устройству, согласно которому они могли бы быть казнены, и об их отказе прекратить распространение в народе учения Иисуса Христа (Деян 4:18-20; 5:28-29), это выглядит как опровержение того взгляда, согласно которому они были робкими лидерами, боявшимися новых и опасных начинаний, и подкрепляется содержанием длинной молитвы об Иерусалимской церкви, произнесенной Петром и Иоанном после своего освобождения из-под стражи. Несмотря на то, что «мятутся язычники», они просят силы и смелости для исполнения заповеди проповедовать слово Божье (Деян 4:29). Далее, если Павел (без предварительной христианской подготовки) был готов быстро отозваться на божественный призыв благовествовать язычникам на близлежащей территории набатейских арабов (Гал 1:17; 2 Кор 11:32-33; см. Павел в Деяниях и Посланиях, §2.5), то разумно было бы ожидать, что апостолы были готовы не только к мученичеству (по предсказанию Иисуса), но и к миссионерскому распространению своих взглядов (как к послушному исполнению того, что было Иисусом предсказано, показано на своем же примере и заповедано).

4) Синедрион был озабочен тем, что связанное с Иисусом-Назарянином мессианское движение грозило охватить новые территории (Деян 4:17; Barrett) и тем самым свидетельствовать о действенной и жизненной тенденции Иерусалимской церкви и ее вождей к экс-

пансии. Синедрион все более осознавал тот факт, что апостолы «наполнили Иерусалим своим учением» (Деян 5:28), видя мощное влияние их проповеди.

5) Тот факт, что Двенадцать первое время оставались в Иерусалиме, отражает иерусалимоцентристскую точку зрения Луки, совпадавшую не только с иудейскими представлениями о мировой географии (Scott, 1994, 492-522), но и с пророчествами о возвращении изгнанных иудеев — а также и всех языческих народов — в Иерусалим «от четырех концов земли» (Ис 2:2-3; 11:12; 43:5-6; 49:12; 60:3-16; Зах 8:20-23; Тов 13:11-13). В этом контексте было бы естественно для лидеров первой христианской общины, рассматривавшей себя самое как мессианский храм, локализовать основание нового Храма в Иерусалиме, а не в Галилее и считать себя ответственными за активное миссионерское движение.

6) Так как пророчества о народах описывают не только движение к Иерусалиму, но и первоначальное движение слова Господня из Иерусалима (Ис 2:3), вполне вероятно, что в свой самый ранний период Иерусалимская церковь надеялась, что через вознесение Евангелия в Иерусалиме (ср. Ис 40:9) ее глас достигнет концов земли, благодаря постоянному притоку паломников в Иерусалим и их возвращению в свои страны. «В этом случае Лука, описывая первую проповедь в Иерусалиме толпе, собранной «из всякого народа под небом» (Деян 2:5-11), предоставляет нам программный отчет о наиболее ранней наметившейся в Иерусалимской церкви стратегии миссионерства» (Bauckham, 1995, 426).

7) Повествование в Деяниях Апостолов показывает, что иерусалимские апостолы действовали в согласии с воспринятой ими заповедью о миссионерской пропаганде. Они посылают Петра и Иоанна в Самарию, услышав о появившихся там обращенных (Деян 8:14; здесь нет никакого намека на то, что новости из Самарии удивили апостолов; Dunn). Они поддерживают связь с Павлом и слышат не только о его обращении, но и о его миссионерской работе в Дамаске (Деян 9:27). Петр, видимо, участвует в миссионерском путешествии по всем городам и селам Иудеи, Галилеи и Самарии (Деян 9:31-32; 8:25; эта ссылка предложена Барретом, который считает маловероятным, что *dia pant n* идет перед последующим «к святым») и по прибрежным областям (Деян 9:35). Петр также играет первопророческую роль в первом шаге навстречу язычникам в Кесарии (Деян 10:1-11:18). Иерусалимская церковь чувствует себя ответственной за миссионерскую пропаганду среди язычников в Антиохии (Деян 11:19-24); все первые сотрудники Павла в его миссии среди язычников происходят из Иерусалима: Варнава, Иоанн-Марк и Сила.

8) Р. Дж. Бокэм убедительно доказал, что вплоть до Деян 11:1 апостолы («Двенадцать»; ср. Деян 1:13, 25-26) были вождями Иерусалимской церкви при главенстве Петра (Bauckham), и такое положение не изменилось даже после гонения с последующим мученичеством Стефана, вызвавшим рассеяние видных представите-

лей Иерусалимской церкви (Деян 8:1; данный стих не означает, что апостолы избежали гонений). Этот период подошел к концу лишь спустя двенадцать лет, в результате преследований при Ироде Агриппе I (41–44 гг. н.э.), когда принял мученическую смерть один из Двенадцати — Иаков, брат Иоанна (41/42 гг.), а Петр подвергся аресту и был чудесно избавлен из темницы (Деян 12:1–17).

По всей видимости, это гонение положило конец лидерству апостолов в Иерусалиме. Антиохийская церковь посылает Варнаву и Павла к «братьям» Иерусалимской церкви, страдающим от голода, с собранным для них пособием (Деян 11:30); эти братья составляют, видимо, группу, заместившую Двенадцать, во главе с новым вождем — Иаковом, братом Иисуса (Деян 12:17; 15:13–21; 21:18; см. Родственники Иисуса). Роль лидера в Иерусалиме переходит от Петра к Иакову (Деян 12:17), а в начавшейся проповеди среди язычников — к Павлу (Деян 13:2; Bauckham, 1995, 427–41).

Если верно, что в Деян 12 повествование Луки «достигло той точки, в которой лидерство в Иерусалиме как центре не может более сочетаться с личным лидерством в миссионерском движении, исходящем из центра» (Bauckham, 1995, 436), то мы должны сделать вывод, что необходимость для Петра покинуть Иерусалим не привела к его «отставке»; в качестве странствующего миссионера он приобрел, возможно, еще больший авторитет (ср. 1 Кор 9:5) как среди иудеев, так и среди язычников (см. 2.8, ниже). Такой ход событий совпадает с позднейшим патристическим свидетельством, в котором сообщается, что ученики пребывали в Иерусалиме в течение двенадцати лет, прежде чем выйти в мир. (см. Аполлоний в: Евсевий *ЦИ* 5.18.14; *Деяния Петра* 5; *Керигма Петра* 3 в: Клим. Алекс. *Странств.* 6.5.43; два последних текста рассматривались Гарнаком как исторические; но ср. Bauer в: Hennecke и Schneemelcher, 2:45).

9) Формулирование Павлом миссионерской стратегии в Рим 15:20, включающее в себя принцип «не созидать на чужом основании», не подразумевает, что Павел должен быть единственным миссионером-первопроходцем у язычников (в этом явно сходятся большинство комментариев), а как раз означает, что в миссионерскую деятельность среди язычников были вовлечены и другие апостолы. Это же имеется в виду и в 1 Кор 9:5 и в 1 Кор 15:10. Даже проповедники иудаизма стремились привлекать на свою сторону язычников (Гал 6:13).

Помимо стратегического планирования, важным фактором миссионерской проповеди было порой спонтанное водительство со стороны Господа или Святого Духа и вообще сверхъестественное как таковое. Примите во внимание хотя бы проповедь Филиппа эфиопскому чиновнику (Деян 8:26), миссионерство Петра в Кесарии (Деян 10), миссию христиан, вышедших из Иерусалима и прошедших до Финикии, Кипра и Антиохии (Деян 11:19) или миссию Павла на юге Галатии (Гал 4:13: «я немощи плоти») и в Европе (Деян 16:6–10). На миссионерские планы влияли также и

внешние обстоятельства (ср. намерения Павла посетить Рим: Рим 1:10–11, 13).

2.4. Географическое распространение. В течение сорока лет христианские миссионеры основали свои церкви в римских провинциях (в Сирии-Киликии, на Кипре, в Галатии, Азии, Мисии, Македонии, Ахائية, Каппадокии и Вифинии Понтийской); в Италии и в Риме; в Далматии; на Крите; возможно, в Иллирике; возможно, в Египте (помимо отчетов в Деяниях Апостолов, см. Гал 1:1, 21; 1 Фес 1:7; Рим 15:19; Тит 1:5; 2 Тим 4:10; 1 Петр 1:1; Откр 1:11; о Египте см. Деян 18:24–25).

Важным фактором раннехристианского миссионерства было учреждение церквей в ведущих городах Римской империи. После стремительного роста церкви в Иерусалиме (Деян 2:41; 4:4; ср. Деян 21:20) были основаны церкви в Дамаске (31/32 г.), Антиохии (35 г.?), Риме (до 49 г.), Коринфе (50 г.), Александрии (до 52 г.?) ср. Деян 18:24–25) и Эфесе (52 г.). История церкви в Колоссах показывает, что церкви в таких крупных центрах, как Эфес, служили базами для проповеди других миссионеров в областях (ср. Кол 1:7; 4:12). Локальная и региональная экспансия — результат проповеди в отдельных конгрегациях-общинах (1 Кор 14:23–25; ср. 1 Кор 11:26; Рим 10:9), ответов на вопросы отдельных христиан о вере (1 Петр 3:15; ср. Лк 12:11), а также служения «благовестников» (*euangelistēs*, Деян 21:8; ср. Деян 8:14–17, где этот термин отнесен к миссионеру Филиппу; 2 Тим 4:5 — к церковному лидеру Тимофею; Еф 4:11 — к членам местных церквей, вовлеченных в миссионерство; ср. 1 Фес 1:8; Флп 1:14).

Некоторые христианские общины были основаны христианами, путешествовавшими с иными, нежели миссионерство, целями. Церковь в Риме могла быть основана римскими иудеями, обратившимися во время их паломничества в Иерусалим на Пятидесятницу в 30 г., либо — купцами-иудеохристианами, такими как Акила-понтиец (Ламре, 3–4), либо — иудеохристианами из числа товарищей Стефана, чьи предки были т. н. «римскими Либертинцами» (ср. Деян 6:9) и которые вернулись к своим римским родичам вследствие гонений в Иерусалиме (Ламре, 53). Подобным же образом можно объяснить основание церквей на севере анатолийских провинций — Вифинии Понтийской и Каппадокии (1 Петр 1:1; Michaels, 9, ссылается на отказ Павла идти в Вифинию в Деян 16:7 и на возможную связь с нежеланием Павла миссионерствовать там, где уже потрудились другие первопроходцы).

Помимо уже упомянутых церквей в ведущих городах империи, были церкви, как минимум, в 50 иных городах и селениях: в самарянских деревнях (Деян 9:25); в прибрежной степи — в Азоте (Деян 8:40), в Лидде (Деян 9:32), в Сароне (Деян 9:35), в Иоппии (Деян 9:36), Птолемаиде (Деян 21:7); в Сирии — в Тире (Деян 21:3–4), Сидоне (Деян 27:3), в Пелле в Десятиградии (Евсевий в *ЦИ* 3.5.3 относит основание там церкви к 66/67 г.); вероятно, в городах Аравии (Набатейя, Гал 1:18) и, предположительно, в городах Сирии-Киликии (Деян 15:23, 41; Гал 1:21–23), в Тарсе (Деян 9:30; 11:25); на Кипре — в Саламине и Пафе (Деян 13:5, 6; 15:39, ср.

Деян 11:19); в Памфилии — в Пергии (Деян 14:25); в Писидии — в Антиохии (Деян 13:14-52), Иконии (Деян 14:1-7), Листре (Деян 14:8-19), Дервии (Деян 14:20-21); во Фригии — в Лаодикии (Деян 2:1), Иераполе (Кол 2:1; 4:13), Смирне, Пергаме, Сардисе и Филадельфии (Откр 1:11); в Лидии — в Фиатире (Откр 1:11); в Азии — в Колоссах (Кол 1:2); в Мисии — в Троаде (Деян 20:5-12; 2 Кор 2:12); в Каппадокии — в нескольких городах (1 Петр 1:1); в Вифинии Понтийской — предположительно в Амисусе (1 Петр 1:1; Плиний Младший *Письма* X, 96); в Македонии — в Филиппах (Деян 16:12-40; Флп 1:1), Фессалониках (Деян 17:1-4; 1 Фес 1:1), Верии (Деян 17:10-12); в Эпире — в Никополе (Тит 3:12); в Ахайе — возможно, в Афинах (Деян 17:32-34; ср. Евсевий *ЦИ* 3.4.10), Кенхреях (Деян 18:18; Рим 16:1).

Другие церкви существовали в Италии — в Путеолах (Деян 28:13-14); в Далматии (на юге Иллирии, 2 Тим 4:10) — возможно, в Скодре или Салонах; возможно, в Испании (ср. Рим 15:24, 28; 1 Клим 5.5-7; фрагмент кодекса Муратори — строки 38-39); и, возможно, даже в Галлии (в 2 Тим 4:10 «Галатия» может быть ссылкой на Галлию; ср. употребление этого слова Полибием; в 1. в 8 С и других кодексах — не «в Галатию», а «в Галлию», что может означать смешение похожих слов; ср. Spicq, 811-13, где выдвинута гипотеза о Лугдунуме (Лионе), Вьенне (Вене) и Массилии (Марселе).

Согласно более поздним источникам, к 180 г. были церкви еще как минимум в шестидесяти городах Сирии: в нескольких городах вблизи Антиохии и Эдессы; в Парфии; в Забдне, в Адиабене; в Каппадокии; в Кессарии, Мелитене; в Изаврии; в Ларанде; в Писидии; в Филомелиуме; в Мисии; в Пацнуме; в Вифинии; в Никомедии; в Азии: в Магнезии, Тралле, в небольших городах вблизи Смирны и других городов; во Фригии: в Апамее, Кумане, Эмалее, Иерополе, Отрусе, Пепузе, Синнаде, Тимоне; в Галатии: в Анкире, Синопе; в Понтиде: в Амастрисе; во Фракии: в Анхиалусе, Дзюльтуме; в Фессалии: в Лакедемонне, Лариссе; на Крите: в Кноссе, Гортине; в Кифаллене: в Саме; в Египте: в нескольких городах; в Сицилии: в Сиракузах; в Италии: в Неаполе; в Галлии: в Лугдунуме, Вьенне и в кельтских поселениях; в Германии: в нескольких местах; в Испании: в нескольких городах; в Африке: в Карфагене; в Нумидии: в Мадауре, Сциллиуме (Harnack, 1924, 626-28; ср.: Harnack, 1908, 2:94-96).

Что касается послепостольского распространения Церкви, то мы не располагаем никакими сведениями об основании церкви в Египте. Мы не знаем, где был обращен Аполлос (Деян 18:24-25); западное дополнение к Деян 18:25 (D) говорит о том, что Аполлос был наставлен «в своей стране», подразумевая, что Евангелие достигло Александрии около 50 г. н.э., и некоторые ученые расценивают это как исторический факт, независимо от того, основано это дополнение на личном знании или на предположении (Metzger, 413). Согласно Евсевию, Иоанн-Марк «был первым послан в Египет, проповедал там Евангелие, им написанное, и основал церкви в самой Александрии» (*ЦИ* 2.16). В Египте в 116 г. н. э. было жестоко подавлено восстание иудеев Кире-

наики — в массовой резне погибли тысячи иудеев; молчание источников может быть объяснено, если именно в результате этой резни прекратили свое существование иудеохристианские церкви (Hengel, 1979).

Очевидно, первых христиан не слишком интересовали точные цифры их количественного роста. Округленные данные (*hōs[ei]*) по НЗ-ному периоду содержатся только у Луки и касаются лишь роста Иерусалимской церкви, насчитывавшей «около трех тысяч человек» (Деян 2:41), затем — пять тысяч (Деян 4:4; *myriades*, «тысячи», в Деян 21:20 выглядят, скорее, как обобщение и подразумевают, по крайней мере, всех иудеохристиан Палестины). Можно доказать надежность этих сведений (Reinhardt). Ввиду того что Лука, составляя Деяния Апостолов, пользовался библейскими моделями и словоупотреблением и, безусловно, знал исторические книги ВЗ, в которых даются не только приблизительные, но часто и точные цифры (особенно в отношении Исхода и возвращения из плена, хотя предание об изгнании и возвращении не фигурирует явным образом у Луки в Деяниях), удивляет тот факт, что он не дает более точных цифр, сведений о периодических переписях в отдельных церквях, общего числа церквей и/или числа христиан. Павел никогда не упоминает количества церквей, которые он основал или к которым он обращается в посланиях.

Мы располагаем лишь одной статистикой числа христиан до Константина: 154 служителя разных рангов (включая 46 пресвитеров и 7 диаконов) и «больше полутора тысяч вдов и калек», о которых сказано, что им оказывали помощь римские христиане в 251 г. (Евсевий *ЦИ* 6:43.11-12). Как можно использовать эти цифры для определения итогового числа (от десяти до тридцати тысяч христиан?), остается под вопросом (ср.: Lampe, 116).

2.5. Средства сообщения. Язык есть главная составляющая общения — мы замечаем, что НЗ и раннехристианские документы содержат намеки на различные местные разговорные языки наряду с греческим. В день Пятидесятницы иудеи диаспоры из Парфии, Мидии, Элама, Месопотамии, Каппадокии, Понта, Азии, Фригии, Памфилии, Египта, Ливии, Рима, Иудеи, Крита и Аравии (Набатей) слышали, как апостолы говорят о великих делах Божьих каждый на своем языке (*idios dialektos*, Деян 2:11). Жители Мальты обозначены как *barbaroi* (Деян 28:2, 4), этот термин указывает, что они сохраняли свой финикийский диалект и по-гречески говорили плохо. Жители Листры говорили по-ликаонски (Деян 14:11), что соответствует свидетельству обнаруженных надписей, согласно которым большинство фригийцев, пафлагонцев, писидийцев, ликаонцев и кельтов (галатов в Малой Азии, галлов) придерживались своих собственных языков; однако можно предположить, что они достаточно знали греческий, чтобы понять то, что говорили им христианские миссионеры.

В Филиппах и Коринфе официальным языком, вероятно, была латынь, но и греческий тоже был в ходу. Демаркационная линия между латынью и греческим

в качестве официальных языков шла вдоль границы между Македонией/Фракией и Далматией/Мисией (если не считать колониальных анклавов со своими наречиями). Что касается приписываемой апостолу Фоме миссии в Индии, то в *Деяниях Фомы* 1.8 сообщается, что индийцы «не понимали того, что он им говорил», поскольку он говорил по-еврейски. Так как первые христиане были двуязычными иудеями, говорившими по-еврейски и/или по-арамейски и по-гречески, перевод важных новостей был обычным явлением.

От периода НЗ не осталось никаких свидетельств того, что самые первые христианские миссионеры пользовались какими-то еще языками, помимо еврейского/арамейского и греческого. Так как первые известные нам переводы Евангелий были сделаны по-латыни и по-сирийски, то, должно быть, это два древнейших языка христианского учения; нет никаких свидетельств того, что церковные лидеры побуждали к созданию иных переводов Библии. Это не обязательно указывает на отсутствие миссионерской заинтересованности. Всякий, кто мог читать и писать, вероятно, знал греческий либо латынь; многие диалекты того времени (напр., в Малой Азии) практически не имели никакой литературной истории, а зачастую — и алфавита; как в городах, так и в деревнях той эпохи засвидетельствован живой билингвизм. Когда Ириней Лионский упоминает (ок. 180 г.) о варварском диалекте (*ПЕ*, предисловие, 1.3), в этом следует усматривать не ссылку на использование кельтского либо латинского языков, а своего рода литературное самооправдание. Однако мы не знаем, что могли в этом плане предпринимать миссионеры и проповедники в маленьких городах Понта, Персии, Египта или Африки. Мы не должны недооценивать столь исключительных миссионеров, как Вульфил: его родители-каппадокийцы попали в плен к готам, а сам он изобрел готский алфавит в 350-е гг. и преподавал готам Писание на их родном языке (Lane Fox, 284-87).

Исполнение заповеди Иисуса о миссионерстве требовало путешествий. Люди передвигались на верблюдах, ослух, мулах, лошадях, на колесных повозках либо пешком, как первые христианские миссионеры, за день покрывавшие расстояние в двадцать-тридцать километров. На магистральных и второстепенных дорогах Римской империи движение бывало затруднено, поскольку «обитатели Римской империи путешествовали с большой широтой и легкостью, нежели кто-либо до них, а также и после — вплоть до девятнадцатого столетия» (Meeks, 17). Миссионерам встречались на пути имперские чиновники, судьи, солдаты на марше, муниципальные магистраты, кушцы, почтальоны, паломники, туристы, поэты, актеры, врачи, ремесленники, фокусники, люди без постоянного места жительства, философы. Попутные гостиницы, где приходилось останавливаться путникам, были отвратительны, грязны и лишены нормальных удобств; НЗ-ные побуждения к гостеприимству (Рим 12:13; 1 Тим 3:2; Тит 1:8; 3:13; Евр 13:2; 1 Петр 4:9; ср. *Дидахе* 11-13; *1 Клим.* 10-12) и внимательному отношению миссионеров к своим попутчикам (3 Ин 5-8; ср. Деян 16:15, 34; 21:7-8, 17; 28:14)

следует понимать в контексте вовлечения церквей в распространение Благой Вести. В 2 Кор 11:26-27 упоминаются также и опасности, грозившие путнику на суше и на воде.

Ранняя Церковь могла пользоваться такими средствами распространения новостей, как речи, беседы, посланцы, доставляющие письма, граффити, а также тайные системы сообщения с помощью условных знаков и сигналов (Reck, 106-51). Для внешнего общения церкви пользовались посланцами и письмами. Для миссионерских целей предпочитались, главным образом, публичные речи и частные беседы; воздействовать на убеждения другого и изменить их легче всего при личном общении; прочие средства массового общения были ненадежны либо, в случае официальной коммуникационной сети (почтовая служба, правительственные бюллетени, эдикты), недоступны. Личные контакты на улице возможны были только на горизонтальном уровне; контакты в доме позволяли вертикальные связи личного характера. Таким образом, у первых церковных общин, собиравшихся в домах и объединенных повседневной жизнью, работой, торговлей, имелись определенные преимущества в смысле передачи и все большего распространения Благой Вести (ср. 1 Кор 14:22-25).

Раннехристианские миссионеры, входя в новый город, оказывались в положении странников. Поэтому они могли останавливаться в гостиницах и пытаться обращать людей на рынке и на улицах; или, что было более естественно, они могли находить переселенцев и временных жителей — своих соотечественников или коллег, собиравшихся в городе в одних и тех же местах (Meeks, 29). Именно так в Деяниях Апостолов описывается миссия Павла: будучи иудеем, он первым завязывал контакты с другими иудеями и начинал проповедовать им; поскольку он промышлял деланием палаток (ср. Деян 18:3), он знакомился с людьми в соответствующих мастерских, вероятно, используя последние как место своего проповеднического служения.

Для того, чтобы случались обращения, миссионеры должны были с самого начала внушать общасемым доверие. Такое доверие включало в себя (1) компетентность миссионеров, то есть знание ими возвещаемой вести об откровении Бога в личности и делах Иисуса (они должны были быть свидетелями воскресения Иисуса либо учениками апостолов, что наделяло их духовным авторитетом), а также — способностью совершать чудеса (о втором столетии см.: Евсевий *ЦИ* 3.37.3); (2) соответствующий характер миссионеров, располагающий к доверию, а также (3) их уравновешенность и самообладание, которые служили бы примером и ободряли в напряженных ситуациях (Деян 20:18-21; 1 Фес 2:1-12; 1 Петр 5:1; 2 Петр 1:12-21; 3:2; 1 Ин 1:1-3; Иуд 3, 17).

2.6. Препятствия, с которыми сталкивались миссионеры. Первым из препятствий на пути миссионеров, пытавшихся убеждать людей изменить религиозные взгляды, начать вести себя иначе в повседневной жизни, а свою верность и преданность семье, городу

или стране обратиться к новому сообществу, — было отсутствие подходящих моделей. Не засвидетельствовано ни организованной активной миссии иудеев среди язычников, ни какой-либо организованной или сознательной пропаганды со стороны языческих культов (см. Религия греко-римская). Не сохранилось следов какого-либо языческого божества, чей культ побуждал бы христиан к деятельному благовествованию; даже культ императора не посягал ни на чью религию (MacMullen, 1981, 97-105). Очевидно, распространение восточных культов было следствием не успешного приобретения неопитов их последователями, а мобильности этих культов: переселения семей с востока на запад (MacMullen, 1981, 97-105). Что касается военных завоеваний Александра Великого, или экспансии греческой культуры, или римской администрации — едва ли все это могло предоставить «ловцам человеков» образец для подражания.

«Глашатай-проповедник» (*kēryx*) секулярного общества также по большей части не рассматривался в качестве подходящей модели — вероятно, потому, что этот термин обозначал второстепенное должностное лицо и ассоциировался с учреждениями, хотя он применялся при подчеркивании успеха в благовествовании (ср. 1 Тим 2:7; 2 Тим 1:11). Контакты между общинами иудейской диаспоры и религиозным центром в Иерусалиме, осуществлявшиеся *шлухим* («посланниками» = греч. *apostoloi*), могли рассматриваться в качестве модели отношений для мировой коммуникации (Reck, 157), но вряд ли могли послужить моделью для всемирной христианской миссии, желавшей завоевать иудеев и язычников и нацеленной на нечто большее, нежели простое поддержание существовавших связей, так как суть этой миссии заключалась в завоевании «иноверцев» для Христа.

Другим препятствием для христианской миссии было расхождение основных убеждений и ценностей языческого мира, вводившего или адаптирующего все новые и новые формы и ритуалы религиозного почитания (MacMullen, 1981, 106, ср. Деян 14:11-15; 17:19-23), как между собой, так и по отношению к евангельской вести, сообщавшей об иудейском Мессии, который умер на кресте и воскрес из мертвых, и сущностно несовместимой, в свою очередь, с традиционными иудейскими и языческими представлениями о Боге и о спасении (ср. 1 Кор 1:2). В этом контексте Деяния Апостолов связывают направленность и успех раннехристианской миссии с силой Святого Духа (Деян 4:8, 31; 5:32; 6:5; 7:55; 8:29, 39; 10:10-20, 47; 13:4, 9; ср. 1 Фес 1:4-6; 1 Кор 2:5).

Третьим препятствием на пути миссионеров были социальный и культурный барьеры. Первый культурный барьер разделял иудеохристиан (см. Иудеохристианство) и иудеев — у тех и других были различные взгляды на Святую Землю и на Храм, на жертвоприношения и на спасение, на обрезание и на пищевые запреты. Ранние миссионеры, даже Павел, апостол язычников (Деян 16:3, 18:18; 21:20-26), старались не обижать иудеев.

Вторым был культурный барьер между иудеохристианами и язычниками, при склонности многих иудеев к сегрегации (ср. *Послание к Аристиду* 139.142) и потенциальной враждебности язычников к иудеям (ср. Цицерон *В защиту Флакка* 28.67). Первая из этих двух трудностей была преодолена, по крайней мере на богословском уровне, довольно рано, когда Петр, вожь апостолов, встретился с римским военным командиром Корнелием (Деян 10:1-11:18) и из этой встречи понял, что не должен считать какого-либо человека нечистым (Деян 10:28). Вторую трудность апостолы пытались разрешить, увещевая христиан быть добрыми гражданами и жить в согласии с культурными условиями (1 Кор 10:32-33; Кол 4:5; 1 Тим 3:7; 1 Фес 4:12; 1 Петр 2:12-14), не провоцировать законных акций со стороны Римского государства (ср. Деян 16:35-39; 18:12-17; 19:21-41; 21-28), не пытаться навязывать язычникам норм христианского поведения (1 Петр 4:15), не отвечать агрессивностью на агрессивность, молиться и быть готовыми к страданию. Павел проповедует «иудеям и эллинам» (то есть всему населению эллинистических городов; Деян 11:19-20; 14:1; 18:4; 19:17; ср. Рим 1:16; 10:12).

Третий культурный барьер существовал, с одной стороны, между образованными христианами из иудеев и язычников в больших и малых городах и неэллинизированными варварами и, с другой, — между бедными христианскими миссионерами и богатыми людьми (среди них — домовладельцы как покровители и/или потенциальные хозяева церкви). Осведомленность о такого рода социальных различиях отражена в Рим 1:14. Подобный барьер — для возможности обращения представителей высшего класса или даже городских ремесленников — составляло присутствие бедных и отчужденных и лишенных собственности рабов.

Кроме того, всегда существовала вероятность конфликта между миссионерами, подчиненными юрисдикции враждебных иудейских властей, и жителями, проживающими в стране без гражданства (*metoikoi*) и подчиненными местным органам власти. Христианские миссионеры изображаются как люди, на которых не действуют угрозы и которые готовы к аресту (ср. Деян 4:1-31; 5:17-42). Когда имеется возможность выбора, они защищают себя, апеллируя к закону (ср. Деян 18:12-17; 2:26); когда ситуация слишком обостряется, они покидают город (ср. Деян 17:5-10; 20:1).

Четвертым препятствием для осуществления миссии могли быть психологические барьеры, а именно: высокое мнение о себе служителей синагог и городских чиновников; скептический взгляд на главную роль в христианском благовествовании воскресения Иисуса и Его смерти на кресте; опасения язычников в связи с перспективой вступления в новую секту, связанную с иудейством; кажущееся сходство между действиями странствующих философов (иногда считавшихся шарлатанами) и христианских миссионеров (ср. 1 Фес 2:1-12?). Многие ученые пытались объяснить притягательность христианства психологически, намекая на то, что потенциальные неопиты чувствуют своего рода конфликт (порождающий даже тревогу) между собой

и существующим социальным устроением (Simon) и естественным образом тянутся к вести об утешении и примирении. Поскольку нам следует учитывать огромное многообразие экономических и личных ситуаций и поскольку означенная модель едва ли объясняет обращение людей с высоким социальным статусом, такой подход неспособен дать ответ на все вопросы, связанные с мотивами обращений.

В-пятых, если язычник принимал веру в единого Бога, отвергая существование других богов, этим он навлек на себя подозрение в безбожии, что (как это случилось с иудеями) могло вести к поношению и злословию либо (как то было во втором веке) к откровенному преследованию на основании обвинений в государственной измене и предательстве, так как христианская вера не могла притязать на то, чтобы ее считали старой и почитаемой религией, и не могла, в отличие от иудаизма, сослаться на долгий период покровительства со стороны властей. Тот факт, что христиане собирались в домашних церквах, мог быть истолкован как стремление к секретности с целью сокрытия таинственных и аморальных деяний, которые им и приписывались (Lane Fox, 419-34).

В-шестых, существовали вопросы организации и структуры, например, финансовая проблема, которую миссионеры могли решать, обращаясь к поддержке и опеке со стороны церквей, посылавших пособия (ср. Флп 4:10-18), либо сами промышляя каким-либо ремеслом, чем они и поддерживали свое существование (ср. 1 Фес 2:9; 2 Фес 3:8; 1 Кор 4:12; Деян 18:3; 20:33-34); гибкая сеть штаб-квартир (ср., например, продвижение Павла из Дамаска в Тарс, из Антиохии — в Коринф и Эфес и ожидавшееся им путешествие в Рим с целью создать базу для запланированной миссии в Испании); отсутствие или недостаток социальной системы, способной обеспечивать покровительство и гарантировать признание в обществе (такая система, видимо, являлась главным фактором экспансии восточных культов, хотя, возможно, Коринф составляет в этом смысле исключение); сотрудники миссионеров и их доступность; необходимость спешить с благовествованием по причине ожидаемой вскоре Парусии и стараться обратить и укоренить в христианстве как можно большее число людей (ср. Иак 5:19-20; 2 Петр 3:17).

В-седьмых, могли возникать препятствия личного плана: члены семьи, сопровождавшие миссионеров в их путешествиях (1 Кор 9:5), и их потребности; стесняющие условия городской жизни — средняя плотность населения больших городов приближалась к двумстам человекам на один акр (что соответствует условиям жизни в индустриальных трущобах наших западных городов); тяготы и опасности путешествия; необходимость контактировать с невероятным множеством самых разных людей.

2.7. Слова и дела. В соответствии с личным примером Иисуса и Его заповедью благовествовать и исцелять (Мф 10:7-8), учительствовать и приобретать себе новых учеников (Мф 28:19-20), свидетельствовать о распятом и воскресшем Иисусе (Деян 1:3, 8), раннехристианские

миссионеры изображаются как возвещающие Благоую Весть, иногда исцеляющие больных и помогающие христианам создавать общины, основанные на милосердной заботе и самоотверженной любви.

Центральной темой благовестия апостолов была купительная смерть Иисуса-Мессии, который воскрес из мертвых и, как живой Господь, призывает как иудеев, так и язычников к раскаянию — иудеев в том, что они неверно поняли смысл смерти Христа, а язычников — в своем идолопоклонстве — и к тому, чтобы довериться новому и последнему Божьему откровению как тому уникальному источнику спасения, о котором говорили в своих прозрениях пророки (ср. 1 Кор 15:3-5; 2 Кор 5:21; Рим 4:25; Деян 2:36; 5:30-31; 10:34-43; 13:25-41; 17:30).

Согласно свидетельству Деяний Апостолов, в своей миссионерской проповеди они вели диалог с религиозными взглядами своей аудитории (в Деян 14:8-20 — с народным суеверием, в Деян 17:16-34 — с натуралистическим богословием стоиков и эпикурейцев), при этом не соглашаясь ни на какой компромисс с народными верованиями, наперекор религиозной политике Римской империи. Когда Павел обсуждает надлежащее ведение диалога (как в публичных, так и в частных случаях) с религиозно-плюралистическим современным обществом (1 Кор 8-10), он ставит своей целью помочь Церкви найти такой ответ, который не только позволил бы ей исполнить свой социальный долг перед обществом, но и способствовал бы осуществлению данной ей заповеди благовествования (ср.: Winter).

Сопровождение «слов» «делами» у миссионеров (ср. Рим 15:18) подразумевало их безупречное поведение, совершение таких чудес, как исцеления, любящую заботливость и личную вовлеченность в жизнь отдельных людей ради их духовного укрепления и твердой выдержки в страданиях (ср. 1 Фес 2:1-12; 2 Кор 12:12; Деян 20:18-21, 31).

Благовествование христианских миссионеров и образ жизни христианских общин влекли за собой разделение между Церковью и синагогой. Основной причиной этого была не миссия Павла среди язычников (ср. Martin), а публичная проповедь об Иисусе и успех миссионеров в иерусалимской церкви, что привело к оппозиции и враждебным действиям со стороны синедриона (Деян 4:1-21; 5:12-33; 6:8-15; 7:54-60; 8:1-3) и со стороны Ирода Агриппы (Деян 12:1-4), кульминацией этого явились убийство Стефана и Иакова и крупномасштабное гонение. Что касается официального отлучения христиан от синагоги, Деяния Апостолов указывают на его возможность, а то и прямо утверждают (и можно еще добавить к этому свидетельство Евангелий о неистовой враждебности к Иисусу), что антагонизм иудеев по отношению к последователям Иисуса существовал с самого начала и влек за собой институциональные проблемы (ср. Деян 6:1, необходимость опекать вдов).

2.8. Миссионеры. Понятие «миссионер» передается в Деян словом *apostolos* («апостол»); прежде всего к апостолам относятся Двенадцать учеников как свидетели

всего, что Иисус совершил в Иудее и Иерусалиме, включая Его смерть и воскресение (Деян 1:21-22; 10:39-41); затем — Павел как «последний» из апостолов (1 Кор 15:8; ср. 1 Кор 1:1; Деян 14:4, 14); и, наконец, прочие миссионеры (1 Кор 9:5; 12:28; 2 Кор 11:13; Еф 4:11) — такие как Варнава (Деян 14:4, 14) и супружеские пары Акила и Прискилла (Рим 16:3) и Андроник и Юния (Рим 16:7).

Martys («свидетель») относится к тем, кто лично присутствовал при служении Иисуса и видел Его воскресшим из мертвых, кто мог интерпретировать Его личность и деяния и кто начал благовествовать (Деян 1:8, 22; 2:32; это слово встречается в Деян тринадцать раз).

Выражение *Halieus anthrōpōn* («ловец человеков»), используемое только Иисусом при первом призыве своих учеников (Мк 1:17; Мф 4:19; ср. Лк 5:10), указывает на миссионерство как на «ловлю» людей, то есть побуждение их к покаянию, ведущее их к вере в Благоую Весть о Царстве и к вступлению в новое сообщество. Контекст предполагает призыв к постоянному служению в условиях странствования.

Термин *euangelistēs* («евангелист», человек, возвещающий Благоую Весть) применяется к Филиппу в Кесарии (Деян 21:8), который был миссионером в Самарии (Деян 8:4-40); к Тимофею в Эфесе (2 Тим 4:5), означая часть работы церковного лидера; и к служителям Церкви, образовывавшим «среднее звено» между странствующими апостолами и пребывающими на одном месте пастырями (Еф 4:11).

Слово *hypēretēs* («служитель») применяется Лукой к ученикам как свидетелям (Лк 1:2) и к Павлу как призванному Богом миссионеру (Деян 26:16; ср. 1 Кор 4:1); оно подчеркивает центральность Благой Вести, подразумеваемая и авторитет Божьего откровения в Слове, которое воплотилось в личности и делах Иисуса, и безраздельную преданность учеников делу Иисуса.

Слово *kēryx* («провозвестник» чего-то нового и важного) применяется к Павлу (1 Тим 2:7; 2 Тим 1:11).

Слово *synergos* («сорботник; сотрудник») относится обычно к миссионерам как сотрудникам Бога в Его деле (1 Кор 3:9; 1 Фес 3:2), в отдельных случаях — к членам миссионерской группы, участвующим в служении благовествования, таким как Прискилла и Акила, Урбан, Тимофей, Тит, Епафродит или Климент (Рим 16:3, 9, 21; 1 Фес 3:2; 2 Кор 8:23; Флп 2:25; 4:3).

Слово *ergatēs* («делатель»), указывающее на то, что служение есть труд, применяется к Тимофею (2 Тим 2:15; в отрицательном смысле — в 2 Кор 11:13; Флп 3:2).

Слово *koinōnos* («товарищ; [со]общник»), примененное к Титу как собрату Павла в его миссии (2 Кор 8:23), указывает на личные отношения, отмеченные доверием и радостью сослужения (Ollrogg, 77).

НЗ упоминает деятельность по меньшей мере тридцати двух (не считая десяти из Двенадцати, только перечисляемых) и, возможно, сорока двух миссионеров — наибольшее число известных по именам христианских служителей, действовавших в новозаветный

период. Из числа Двенадцати упомянуты лишь Петр и Иоанн. Петр вовлечен главным образом в миссию среди иудеев (Гал 2:9; ср. Деян 2-12); он присоединяется к миссионерской проповеди среди самарян (Деян 8:14-25) и играет вспомогательную роль в инициации миссии среди язычников (Деян 10:1-11:18). Мы не знаем, зачем он приходил в сирийскую Антиохию (Гал 2:11) и как долго там пребывал; предание третьего века о том, что Петр был первым епископом Антиохии (Евсевий *ЦИ* 3.22.36; Ориген *Гомилия на Еванг. Луки* 6.100), исторически едва ли достоверно, если учесть Деян 11:19-26 и послания Игнатия.

Предание о том, что Петр покинул Иерусалим спустя двенадцать лет (то есть в 41/42 г.) и пришел в Рим (*Деяния Петра* 5.22), чтобы стать там первым миссионером, основал церковь в столице империи и был ее епископом, предполагающее, что «другим местом» (Деян 12:17), в которое Петр направился из Иерусалима, был Рим (Евсевий *ЦИ* 2.14.6; 2.17.1; 15.2; его же *Хроника* 261F [изд.: Helm 179]; Иероним *О знаменитых мужах* 5.8), одни считают достоверным (Thiede, 153-156), другие — ложным (Brown и Meier, 98.102-103) либо оставляют вопрос нерешенным (Riesner, 106). Возможно, время от времени, после того, как он покинул Иерусалим, и вплоть до своего мученичества в Риме ок. 64 г. н.э., Петр действовал как миссионер и среди иудеев, и среди язычников (ср. свидетельство 1 Петр) на территории Малой Азии к северо-западу от Тавра (1 Петр 1:1) (Davids, 1990, 8).

Единственный из Двенадцати, кто также упоминается в НЗ как миссионер, — это Иоанн, которому, видимо, как и Петру, была поручена миссия среди иудеев (Гал 2:9); в Деян 8:14-25 он фигурирует вместе с Петром как благовествующий самарянам.

Павел, «последний» из апостолов (1 Кор 15:8), вначале был послан к язычникам (Гал 2:9; Деян 9:15; 26:17-18), но решил сначала «приобрести иудеев» (1 Кор 9:20; Деян 13:14; 14:1; 17:1-2; 18:1-4, 19; 19:18), благовествовал в Набате (Аравии), Сирии-Киликии, на Кипре, в Южной Галатии, Асии, Миссии, Македонии, Ахайе, в Риме, вероятно — на Крите (Тит 1:5) и, возможно, также в Испании.

Иаков, брат Иисуса и лидер Иерусалимской церкви, фигурирует наряду с Петром и Иоанном как посланный благовествовать иудеям (Гал 2:9). Если он — автор Послания Иакова, то, по всей видимости, он был облечен церковной властью над иудеохристианами вне Палестины, вероятно — в Сирии и Малой Азии (Davids, 1982, 64). Его руководящая роль в миссии среди иудеев диаспоры упоминается в *Ев. Фомы* 12 (это упоминание, вероятно, сделано при жизни Иакова и отражает взгляды первых иудеохристианских миссионеров в восточной Сирии; ср.: Bauckham, 1995, 451).

Некоторые ученые утверждают, что инициатива миссии среди язычников — независимой от миссии Павла — исходила от ультраконсервативных иудеохристиан из Иерусалима, настаивавших на полном соблюдении Торы, включая обрезание (Martyn; Dunn, 1993, 10-12). Это мнение основывается на отстаивании

Павлом независимости своей апостольской задачи (Гал 1:1, 11-24); однако оно не доказывает того, что оппоненты Павла в Галатии (или Греции?; ср. 2 Кор 11-12; Флп 3), возможно, требовали полномочий у таких лидеров Иерусалимской церкви, как Иаков, и, таким образом, становились официальными миссионерами, посланными Иерусалимской церковью. Нет никаких доказательств существования подобной ультраконсервативной иудеохристианской миссии среди язычников, независимой от посланий Павла и осуществлявшейся вне основанных им церквей. Тот факт, что такие люди ходили в Галатию и, возможно, в другие регионы с целью скорректировать, улучшить и «дополнить» благовестие Павла, не делает их миссионерами; лучше всего назвать их «учителями» (Martin), и многие толкователи считают благоразумным доказывать, что они были иерусалимскими «лжебратьями», принадлежавшими к партии фарисеев и не поддерживавшимися иерусалимскими апостолами (Деян 15:5), хотя они и могли притязать на поддержку со стороны материнской Церкви (2 Кор 10-13).

Живший в Иерусалиме обращенный иудей из диаспоры Стефан, один из Семи (Деян 6:5), изображается как проповедник (Деян 6:8), чья проповедь в Иерусалиме вызвала неистовое противостояние, так как в ней непрерывность Божьего откровения Израилю и центральная роль Храма были заменены откровением Бога в Иисусе (Деян 7). Его друзья и последователи положили начало следующей стадии раннехристианской миссии (Деян 8:1-4). Филипп, второй из Семи (Деян 6:5), появляется в этом контексте как миссионерствующий в Самарии (Деян 8:5-13), как сообщающий Благоую Весть эфиопу (Деян 8:26-39) и как благовествующий во «всех городах» между Азотом/Ашдодом и Кесарией, официальной столицей Иудеи и официальной резиденцией прокуратора, где со временем и обосновался (Деян 11:19; 21:8).

Варнава (Иосиф), кипрский иудей (Деян 4:36), проживавший в Иерусалиме, вовлекается в миссию, цель которой — сирийская Антиохия (Деян 11:22-26); он — партнер Павла по миссии на Кипре и в южной Галатии (Деян 13-14), позже он сосредоточивается на Кипре (Деян 15:39). Если Деян 13:1 можно связать с Деян 11:20, то у нас есть и другие имена лидеров ранней иудеохристианской миссии в Сирии, прежде всего в Антиохии: Симеон, называемый Нигером (выяснить, к какой расе он принадлежал, не представляется возможным; ср.: Baggett, 603), Луций Киринеянин и Манаил, «совоспитанник» Ирода Антипы.

Тимофей, сын иудейки из города Листры, обращенный Павлом (1 Кор 4:17), был призван Павлом в свою миссионерскую команду (Деян 16:1). Он участвовал в миссии Павла среди язычников Македонии и Ахайи (Деян 17-18), имел особые поручения в Фессалониках (1 Фес 3:1-6) и в Эфесе (ср. Деян 19:22), а также в Коринфе (1 Кор 16:10-11) и, позднее, вновь в Эфесе (1 Тим 1:3).

Сила (Сильван), ведущий представитель Иерусалимской церкви (Деян 15:22) и, возможно, римский

гражданин, как и Павел (Деян 16:37-38), входил в команду Павла, когда тот миссионировал в Македонии и Ахайе (Деян 15:40; 16:19; 17:4, 10; 2 Кор 1:19), имея особые поручения в Верии (Деян 17:15). Лука, врач (Кол 4:14), родом, вероятно, из Антиохии (Евсевий *ЦИ* 3.4.6), был одним из «сотрудников» Павла (Флп 24). Согласно давнему преданию, он сопровождал Павла в его миссии в Македонии и, возможно, имел особые поручения в Филиппах между 50 и 57 гг. (ср. местоимение «мы» в Деян).

Приска (Прискилла) и Акила, иудеохристианская супружеская пара из Рима, позднее проживавшая в Коринфе и в Эфесе до своего возвращения в Рим, имела собственное дело и обеспечивала Павла возможностью зарабатывать деньги. Прискилла и Акила действовали в Эфесе и обеспечивали возможность общих собраний христиан в своей домашней церкви в Риме (Рим 16:4).

Тит, греческий христианин, возможно обращенный Павлом (Тит 1:4), (предположительно) оставшийся необрезанным (Гал 2:3), был помощником и сотрудником Павла (2 Кор 8:23). Он выполнял поручения в Коринфе (2 Кор 7:6-7, 13-15; 8:6) и, предположительно, сопровождал Павла на Крит, где отвечал за дальнейшую миссионерскую работу (Тит 1:5). Видимо, он участвовал также в миссии в Далматии (2 Тим 4:10) и, по словам Евсевия, вернулся на Крит (Евсевий *ЦИ* 3.4.5). Еще одним близким товарищем Павла был Тихик из провинции Асии (Деян 20:4), которого Павел называет «верным служителем и сотрудником в Господе» (Кол 4:7); мы видим его в миссиях в Колоссах, Эфесе и на Крите (Кол 4:7-9; Еф 6:21; 2 Тим 4:12; Тит 3:12).

Среди прочих своих сотрудников Павел упоминает Иоанна Марка (Флп 24), члена Иерусалимской церкви (Деян 12:12, 25; 13:13) и спутника Павла в миссии на Кипр, где он продолжил работу вместе с Варнавой (Деян 13; 15:37-39), вошел позднее в ближайший круг Павла (ср. Кол 4:10-11; 2 Тим 4:11) и был также товарищем Петра (1 Петр 5:13; ср. Евсевий *ЦИ* 3.39.15).

Аполлос из Александрии (Деян 18:24) служил в Ахайе (Деян 18:27), особым образом в Коринфе (1 Кор 3:5-6, 9), позднее, вероятно, в Эфесе (1 Кор 16:12) и на Крите (Тит 3:13). Епафродит из Филиппи, предположительно обращенный язычник, выполнял поручения Павла, когда тот находился в тюрьме (Флп 2:25-30). Еводия и Синтихия, две женщины, высоко оценивавшиеся в качестве сотрудниц, энергично участвовали в Павловой миссии, возможно, в Филиппах (Флп 4:3); еще одним сотрудником Павла был Климент, предположительно христианин из Филиппи (Флп 4:3). Аристарх, предположительно из Фессалоник (Деян 19:29; 20:4; 27:2), входил в группу, сопровождавшую Павла в его последнем путешествии в Иерусалим и оттуда — в Рим (Кол 4:10-11; Флп 24). Епафрас из Колосс, предположительно обращенный во время миссии Павла в Эфесе (Деян 19:8-10), возглавлял миссию в долине Ликуса и благовествовал в Колоссах, Лаодикии и Иераполе (Кол 1:7; 4:12; Флп 23).

Еще один сотрудник, Иисус, «прозываемый Иустом», был иудей по рождению (Кол 4:11); другой — Димас, по происхождению язычник (Кол 4:14; Флм 24), позднее оставил Павла (2 Тим 4:10). Возможно, (освобожденный?) раб Онисим (Флм 13) был «помощником в миссионерском труде» (Ollrogg, 104). Филимон, возможно, основал церковь в Лаодикии, Филипп и его дочери (Деян 21:8) — церковь в Иераполе (ср. Папий, в: Евсевий ЦИ 3.39.9).

Далее мы слышим о супругах-служителях Андронике и Юнии, иудеохристианах, предположительно из эллинистического круга в Иерусалиме, которые были «апостолами» (Рим 16:7; то есть странствующими миссионерами); об Урбане, христианском служителе, знакомом Павлу (Рим 16:9); о Крискенте, который отправился в Галатию или, возможно, в Галлию (2 Тим 4:10). Может быть, и другие упомянутые Павлом христиане также были его сотрудниками: Тертий, который помогал Павлу писать послание к Римлянам (Рим 16:22); Эраст из Коринфа (Рим 16:23); Фива из Келсхрей (Рим 16:1); Мариам, «которая много трудилась» среди христиан в Риме; Трифена и Трифоса (сестры-близнецы?), «трудящиеся о Господе» (Рим 16:12); Персида, «которая много потрудились о Господе» (Рим 16:12); возможно, также Онисифор (2 Тим 1:16-18; 4:19) и Зин, «законник» (Тит 3:13).

Раннепатристические источники дают нам дальнейшие свидетельства о раннехристианских миссионерах. Об апостоле Фоме сообщается, что он стал миссионером в Индии; апокрифические *Деяния Фомы* описывают, как он окрестил индийского царя Гундофара, правившего в 20–40 гг. н.э. в Таксиле (Пенджаб), принадлежавшей Индо-парфянской империи (Евсевий ЦИ 3.1.1 [Ориген?]) и *Псевдо-Клементины* 9.29 связывают апостола Фому с Парфией), а устное предание церкви в Южной Индии говорит о служении Фомы в Керале. Некоторые ученые доверяют этому двойному преданию как имеющему историческую основу и делают вывод, что Фома был миссионером в Пенджабе, прежде чем отправиться в Южную Индию (Фаркухар), тогда как другие считают это предание легендой, восходящей к миссии Сирийской церкви в Парфянской империи (Сев. Индия) ок. 200 г. н.э. (Dihle). Свидетельства о появлении христиан в Индии датируются третьим веком.

Так как индийская продукция была доступна на рынках Палестины (Lott, ABD 3:410) и так как с первого столетия до н.э. прочно установились торговые пути между Египтом, Аравией и Южной Индией (ср. *Плывание вокруг Эритрейского моря* [Periplus Maris Erythraei], составленное в 40–70 гг. н.э. на основе устного предания), нет ничего невероятного в том, чтобы апостол Фома мог отправиться в Индию. В Евангелии от Иоанна фигура Фомы являет собой странную, хотя понятную, смесь пессимизма и импульсивности, а в Ин 11:16 он выглядит как ученик-лидер, кажется, готовый храбро следовать за Иисусом вплоть до смерти (Collins, ABD 6:528-27). Согласно другой традиции, к миссии в Индии был также причастен и апостол Варфоломей (Евсевий ЦИ 5.10.3; Иеласий), как и Пантен Александрийский (ок. 190 г. н.э.;

Евсевий ЦИ 5.10.2-3; Лейн Фокс (Lane Fox, 278) считает это предание по большей части достоверным).

Апостол Андрей, по преданию, возглавил миссию в Скифии (Евсевий ЦИ 3.1.1.; ср. *Деяния Андрея и Матфея*, VI в.). Апостол Матфей отправился в Эфиопию (ср. Руфин ЦИ 1.9-10), где уже активно, согласно Иринею (Ириней ПЕ 3.12.8), миссионерствовал обращенный чиновник из Деян 8:26-39, возвращая «то, во что сам уверовал». Фаддей, один из семидесяти учеников Иисуса, благовествовал в Эдессе — в империи Авгаря V, сына Ухамы, правившего в 9–46 гг. к востоку от Евфрата по поручению апостола Фомы (Евсевий ЦИ 1.13.4, 11). Другой источник упоминает Аддея в качестве миссионера-первопроходца в месопотамских городах Эдессе и Адиабене (*Первый Апокалипсис Иакова* 36.15-24; ср. более поздние *Учение Аддея* и *Хронику Арбелы*). О Марке сообщается, что он был первым миссионером в Александрии (Евсевий ЦИ 2.16; см. 2.6, выше).

Хотя историческая ценность апокрифических деяний разных апостолов (см. Апокрифы и псевдоэпиграфы) — жанра, установившегося после третьей четверти второго столетия, — как правило, считается незначительной; и, если оставить в стороне некоторые более ранние тексты, оценить степень надежности других раннехристианских преданий трудно. Хотя отдельные детали некоторых преданий явно сочинены, в целом они нередко могут иметь историческую основу; однако в большинстве случаев достигнуть уверенности невозможно. Так, А. Гарнак и Л. В. Барнард принимают историчность Аддея и христианских начинаний в Эдессе в первом веке (Harnack, 1924, 679-70; Barnard), тогда как другие (ср. Lane Fox, 270-280) рассматривают важные предания как легенды, составленные в третьем веке, но при этом допускают присутствие христиан в Эдессе во втором веке.

3. Миссия в Деяниях Апостолов

Жизнь и вера христиан и церквей, как они изображены в Деяниях Апостолов, от начала до конца характеризуются как миссионерское свидетельство (Деян 1:8; 28:30-31).

3.1. Богословие миссии. Как показывают словари, понятия «миссия», «посланичество», «посылать» (*apostolē*, [ex]apostellō, [ek]pempō) в Деяниях Апостолов обозначают, прежде всего, действие Бога, состоящее в том, что Он посылает Иисуса-Мессию к иудеям и к язычникам через слово Его свидетелей, а понятия «свидетель», «свидетельствовать», «свидетельство» (*martys*, *martynō*, *marturia*, *martyrion*) обозначают деятельность двенадцати апостолов и Павла (Bolt).

В богословии миссионерства, или посланичества, как оно выражено в Деяниях Апостолов, важны следующие элементы:

1) В своей конечной фазе миссионерская проповедь Церкви направляется Богом (Духом: Деян 8:29, 39; 10:19; 13:2; 15:28; 16:6; Ангелами: Деян 8:26; самим Господом: Деян 18:9; 23:11); апостольская миссия осуществляется самим Богом (Деян 15:4).

2) Согласно Божьей воле (Деян 10:1-11:18) и заповеди Иисуса (Деян 1:8; 9:15), проповедь Благой Вести продвигается от иудейских и самарянских ее слушателей в направлении к язычникам.

3) История раннехристианской миссии — это история географической экспансии из Иерусалима и Иудеи в Самарию и к равнине средиземноморского побережья, в Антиохию в Сирии, в Малую Азию, в Грецию и, наконец, в Рим.

4) Миссия Церкви — это миссия Израиля, его посланничество ко всем народам и, следовательно, сущностный аспект восстановления Израиля (Деян 1:6-8; 2:39; 3:17-26; 15:14-18; 26:22-23; 28:23).

5) Статус Иисуса означает, что Он может даровать прощение, избавлять от Божьего суда, наделять даром Духа и давать спасение (ср. Деян 2:38; 10:43; 17:31; 22:16).

6) Двенадцать, которые свидетельствовали об основополагающих событиях жизни Иисуса, прежде всего — о Его смерти и воскресении, суть главные свидетели того факта, что Бог исполнил свои прежние обетования.

7) Христиане, имевшие личный опыт восприятия живой силы, исходившей от Иисуса Христа, также могут рассматриваться как свидетели.

8) Возвращение Слова — решающий фактор в передаче вести о спасении; свидетельство апостолов и других миссионеров, выражаемое в форме речей, которые используются как средство убеждения, включает элементы рациональной аргументации.

9) В дискуссиях с иудеями решающий вопрос состоит в том, был ли Иисус Мессией, чья жизнь и смерть соответствуют плану Бога и чей статус «Господа» (*kyrios*) сообщает Ему авторитетное положение, подобное положению Бога.

10) В дискуссиях с язычниками возвращение основывается на библейском понятии Бога, который требует покаяния и посылает Иисуса как Господа и грядущего Судью.

11) Статус Иисуса дает апостолам возможность творить такие же удивительные дела, какие творил и Он сам.

12) Успех миссии зависит от Святого Духа и возможен благодаря Ему (Деян 4:8), так как дарование Духа — главный фактор обращения (Деян 2:38; 8:14-17; 9:17; 10:44-48; 11:15-18); Его вдохновение позволяет апостолам говорить с действенностью, превосходящей их естественные возможности (Деян 4:13).

13) В обращении отдельных людей действуют вместе несколько факторов (ср. Деян 10:1-11:18): инициатива со стороны Бога, люди как инструменты Божьего замысла, точки соприкосновения с религиозным и нравственным расположением слушающих, принятие спасения как благодатного дара.

14) Церковь должна быть открыта новым вызовам и новым путям развития (Деян 6:1-7; 10:1-11:18).

15) Христианская миссия стремится к продвижению вперед, вопреки противостоянию: миссионерам угрожает иерусалимский Синод, их приводят к властям в

греческих и римских городах; иных убивают, с иными дурно обращаются, иные чудом спасаются от репрессий; несмотря на противостояние, Слово Божье продолжает свое триумфальное продвижение (ср.: Marshall, 56-76; Dunn, 1996, xix-xx).

3.2. Деян 1:8 и Павел. В Деян 1:8 Иисус устанавливает всемирную миссию апостолов. Лука повествует о миссии иерусалимских апостолов в Иудее и Самарии (Деян 1-12) и о миссии Павла из Иерусалима в Рим (Деян 13-28). Поскольку Рим — не «край земли», Лука в 1:8 говорит не столько о совершенном исполнении заповеди, сколько о наиболее значимых событиях на пути к конечной цели (Hengel, 1995, 35-36). Это помогает объяснить, почему перечисление народов и стран в Деян 2:9-11 лишь кратко намечает традиционные «концы земли» в четырех направлениях: Индия, Скифия, Испания и Эфиопия. Хотя в своем Евангелии Лука принимает римский взгляд на мир, представляя Августа владыкой всей *oikoumenē* (Лк 2:1), в начале Деяний Апостолов он дает иудейскую, с центром в Иерусалиме, перспективу распространения Благой Вести об Иисусе из Иерусалима к концам земли. Миссию Павла Лука представляет как отдельное представительство всецелой, всемирной миссии Церкви: миссия Павла простирается лишь в направлении северной части мира, граница которой очерчена с юга иудейской диаспорой, а края, или концы, земли находятся за пределами диаспоры. Но Луке известно, что существуют и иные регионы, помимо Павловых: когда обратившийся евнух продолжил свой путь в Эфиопию (предположительно в Мероэ, столицу Эфиопии/Нубии), он направлялся к одному из «концов земли» (Bauckham, 1995, 422).

3.3. Миссионерские речи и рассказы. Попытка извлечь из миссионерских речей в Деяниях Апостолов (Деян 2:14-30; 3:12-26; 4:9-12; 5:30-32; 10:34-43; 13:16-38; 14:15-17; 17:22-31) некий общий стандартный образец (Wilckens, 81-91, разбирающий также 1 Фес 1:9-10 и Евр 6:1-2) критиковалась по причине сущностных различий между отдельными пассажами (Holtz, 55).

Лука регулярно включает в свой текст рассказы, излагаемые церквам миссионерами (Деян 14:27; 15:3, 12; 21:19; ср. Деян 11:5-17; 12:17).

4. Миссия в Послании к Евреям

Не приводя доказательств интереса автора данного послания к миссии среди язычников, его богословие рассматривали как основанное на богословии первых христиан из эллинистических кругов Иерусалима, представленных Стефаном и Филиппом, которые поощряли мировую миссию, опираясь на переинтерпретацию библейской истории искупления Израиля (Manson, 25-46; ср.: Lane, cxlvi-cl).

4.1. Проповедь как дело Бога. Христиане, к которым было адресовано это послание, обратились к вере в ответ на проповеди людей, слышавших учение от самого Иисуса (Евр 2:3; см. Послание к Евреям). Свидетельству этих проповедников придавали эффективность видимые знаки, подтверждавшие, что через миссионеров говорил и действовал сам Бог (Евр 2:4; ср.: Lane, 1:39-40).

«Начатки учения Христова» в Евр 6:1-2, вероятно, не следует понимать как миссионерскую проповедь или как общие правила принятия в Церковь новых верующих; как правило, это истолковывается как некая первоначальная катехеза в иудеохристианской среде.

4.2. Проповеди миссионеров. Упоминание «наставников» (*hēgoumenoi*) в Евр 13:7, возможно, относится к основателям той местной христианской общины, к которой обращается автор послания; то есть — к тем миссионерам, чьи проповеди слова Божьего и их эффект (приведение людей к вере в Иисуса Христа) делали их вождями-наставниками (Lane). Их повседневное поведение было таково, что они оставались верными Христу до конца и потому становились образцами веры для всей общины. В контексте Евр 13:7 следующий стих (13:8) является утверждением того, что, хотя миссионеры и проповедники сменяются, сама проповедь должна оставаться той же самой. В контексте Евр 13:9 торжественное заявление Евр 13:8 означает, что в именно той мере, в какой сам Иисус Христос авторитетно присутствовал в проповеди миссионеров-вождей, последние продолжают сохранять свой авторитет в местной христианской общине — и даже после своей смерти (Lane, 528-29).

5. Миссия в Соборных Посланиях

Соборные Послания не анализируют задачу миссии; впрочем, несколько ссылок на заповедь распространения Благой Вести указывают на то, что деятельное участие в миссии считалось чем-то самим собой разумеющимся.

5.1. Послание Иакова. Послание Иакова не содержит свидетельства миссионерской озабоченности или деятельности (Davids, 1982, 18). Слова «если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его» (Иак 5:20) относятся к тем членам Церкви, которые сознательно оставили «путь истины». Когда верующий отвратит брата или сестру от заблуждения или от дурного поведения, «уклонившийся от истины» христианин (или христианка) спасется от гибели и освободится от своих грехов посредством раскаяния. Однако в качестве логического продолжения данного пассажа следует рассматривать также идею вовлечения в миссию среди грешников-язычников.¹¹

5.2. Послание Иуды. «Спортивная» метафора в Иуд 3: «подвизаться за веру» не ставит негативной задачи противостояния лжеучителям, а, как и у Павла, подразумевает активную борьбу за распространение и победу Евангелия (см. Иуды Послание). Сопротивление влияния лжеучителей и их отрицанию моральных призывов Евангелия есть часть борьбы за Евангелие. Люди, которых надо спасать, «исторгая из огня» (Иуд 22), — это не неверующие, которых следует привести к вере в Иисуса Христа, а те члены Церкви, которые погрязли во грехе и тем самым оказываются в большой опасности быть осужденными в момент Парусии (Иуд 14-15).

5.3. Послания Петра. В конце открывающего послание благодарения (1 Петр 1:3-12) Петр описывает

настоящее время как кульминацию истории спасения (1 Петр 1:10-12): спасение, о котором говорили пророки, принадлежит христианам, живущим в Малой Азии, бездомным пришельцам, рассеянными среди язычников (1 Петр 1:1) и терпящим ныне «различные искушения» (1 Петр 1:6). Они приняли спасительную Божью «благодать» (1 Петр 1:10) в результате проповеди тех миссионеров, которые возвестили им Благою Вестю (1 Петр 1:12: *hoi euangelisamenoi*). Эти «благовестники» пребывают безмятежными. Согласно Петру, их «успех» достигнут самим же Богом: миссионерское вознесение Евангелия сопровождается силою «Святого Духа, посланного с небес». Таким образом, благовестническая миссия Церкви, осуществляемая в настоящее время, когда Бог наконец исполняет обетования, данные Им пророкам, и когда праведники претерпевают скорби мессианского конца времен, рассматривается как решающий всемирно-исторический процесс, в рамках которого открывается и даруется долго доселе скрытое спасение (см. Петра, 1 Послание).

Хотя Петр едва ли одобрительно относится к той культуре и к тому образу жизни, с которыми сталкиваются христиане (ср. 1 Петр 1:14; 2:25; 4:3-4), он не защищает и ухода от всего этого, так как он невозможен и «так как Петр разделяет раннецерковный смысл евангельской миссии» (Davids, 1990, 21). Одна из целей привилегированного положения христианской общины как избранного и святого народа Божьего (1 Петр 2:9) состоит в том, чтобы «возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Петр 2:9). Это истолковывалось как определение направленного вовне священнического служения Церкви в вознесении миру великих деяний Бога; однако подобная интерпретация страдает односторонностью. Интерпретация же, которая, исходя из употребления глагола *euangelizō* в Септуагинте, которым 1 Петр 2:9 обозначает, скорее, вознесение, обращенное к Богу в почитании, нежели миссионерскую проповедь (ср.: Michaels, 110), сомнительна по семантическим причинам. Нет, кажется, никакого основания для того, чтобы при истолковании данного фрагмента противопоставлять друг другу богопочитание и миссионерскую проповедь, особенно ввиду 1 Петр 1:10-12 и 1 Петр 3:1, 15.

В 1 Петр 3:1 Петр увещевает женщин-христианок надеяться на то, что неверующие мужья их, «не покоряющиеся слову» (то есть не отвечающие верой на проповедь Благой Вести), будут «приобретасмы» (*kerlainō*) «чистым и богобоязненным житием» (*anastrophē*) «без слова» (*anew logon*). Неверующих мужей, которых проповедь не приводила к обращениям, могли спасти жены своей образцовой жизнью (см. Брак). В более общем смысле, поскольку верующие живут среди неверующих и поскольку знакомые из язычников могут спросить христиан о причинах их веры и соответствующей перемены в поведении (ср. 1 Петр 3:13), христиане призваны к постоянной готовности «дать отчет» (*apologia*) в своем уповании» (1 Петр 3:15) всякому, кто их о том попросит.

Двойное усилие христианина — во-первых, сохранять христианскую идентичность (Церкви в целом и своей отдельной жизни) в контексте языческого общества, не уклоняясь от социальной ответственности (1 Петр 2:13-3:12), а во-вторых — быть миссионером среди нехристиан (1 Петр 3:15) — могло давать как положительный результат: обращение окружающих (ср. 1 Петр 3:1), так и отрицательный: неконформизм мог вести к самоизоляции, отвержению и даже преследованию (ср. 1 Петр 4:14). Если слово *allogeneis* в 1 Петр 4:15 понимать как «того, кто вмешивается в чужие дела», то, значит, Петр пытается умиротворить христиан, которые в своем миссионерском рвении ведут себя в культурном плане неприемлемо, притязая на роль охранителей нравственности (ср. Michaels, 267). Хотя такая интерпретация подходит для ситуации раннехристианского миссионерства (ср. полемические нападки на христиан во II и III вв. со стороны Цельсы и Порфирия), она, кажется, не подходит к контексту 1 Петр 4:14-16: мнению, будто цель увещаний Петра — отвлечь верующих от миссионерских усилий, противоречит 1 Петр 1:12; 3:15. Допущение, что он предостерегает от чрезмерного миссионерского рвения и назойливости, выглядит слишком безобидно: настойчивость христианского миссионерства всегда вносит расстройство и раздражение в человеческие семьи и сообщества, и термин *allogeneis* в 1 Петр 4:15, скорее, следует понимать в криминальном смысле, возможно, как «хищение» — порок, свойственный торговцам и маклерам.

В 2 Петр 1:16 опровергается навет лжеучителей, согласно которому учение о Парусии Иисуса Христа есть «миф», «хитросплетенная басня». Петр подчеркивает, что общее апостольское учение о Парусии основано на свидетельстве очевидцев и подразумевает, что миссионерская проповедь, приведшая к основанию тех церквей, к которым обращено послание, включает в себя ожидание Парусии (ср. Петра, 2 Послание).

5.4. Послания Иоанна. Гарпак представлял себе крупномасштабную миссию, возглавлявшуюся пресвитером Иоанном, который обосновался в Эфесе, действовал в Павловых церквях в Малой Азии, посылал миссионеров и осуществлял надзор над церквями с помощью своих эмиссаров, надзор, от которого некоторые церкви пытались избавиться (Hagnack, 1908, 1:81-82; см.: Иоанна Послания). Сегодня этот взгляд обычно не поддерживается. Согласно иной реконструкции, пресвитер увещивает верных ему христиан, чтобы они отказывали в гостеприимстве миссионерам-раскольникам и даже не заговаривали с ними (2 Ин 10-11). Диотреф, хозяин домашней церкви, повел эту тактику дальше, отказывая в гостеприимстве всем вообще миссионерам, дабы убедить Церковь от заразы (3 Ин 9-10); вследствие этого пресвитер просит Гая, чтобы тот оказывал гостеприимство ему, Иоанна, странствующим миссионерам (3 Ин 5-8), — это главная забота 3 Ин.

Какой бы ни была ситуация христианских общин, к которым обращены послания Иоанна, и каким бы ни было их отношение к другим церквям в Малой Азии, миссионеры, о которых говорится в 3 Ин 5-8 (а «бра-

тья» в 3 Ин 5 — это явно миссионеры, что доказывается настоятельностью требований), характеризуются следующими чертами.

(1) Они «вышли» (*exerchesthai*), то есть оставили свои дома, чтобы отправиться в миссионерские путешествия (ср. Деян 14:20; 15:40). (2) Они странствуют «ради [*hyper*] Имени»; то есть они вышли на служение Христово, дабы поведать о Христе, возвещая божественное Имя, данное Иисусу (возвещая об Иисусе как о присутствии Бога во плоти; см. Имя). (3) Они не «взяли ничего от язычников» (*ethnikoi*, «неверующих»); они исполняют свою миссионерскую работу, не ожидая и не прося поддержки, возможно, чтобы их не путали с бродячими философами-киниками. (4) Церкви «должна принимать» и поддерживать таковых людей, так как они — «братья». Эта поддержка (*hypolambanein*, 3 Ин 7) состоит в гостеприимстве, протекции, оказании практической помощи и в том, чтобы «отпустить их» (*propterein*), как должно ради Бога» (3 Ин 6), то есть предоставить всего того, что им потребно для пути к следующей остановке. (5) Христиане, таким образом поддерживающие миссионеров, проявляют себя как «споспешники (*synergoi*) истине»; то есть они тем самым участвуют в служении миссионеров, возвещающих истину — реальность Бога, как она была явлена в Благой Вести.

6. Миссия в Откровении Иоанна

6.1. Видение мира (*world*). Последняя книга НЗ-ного канона начинается и заканчивается темой «свидетельства» (Откр 1:2, 5; 22:20), и особенно часто в ней упоминается весь мир («обитатели земли» — десять раз), указывая на всемирное почитание Зверя либо на «[все] народы» — пятнадцать раз; семь раз мы находим фразу «всякое колено и язык, и народ и племя» (Откр 5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:16). Одна из главных тем Откровения Иоанна — это тема свидетельства (Bauckham, 1993; *Theology*, 72-73). Иисус — «свидетель верный и истинный» (Откр 3:14; ср. Откр 1:5) — что означает словесное свидетельство об истине Божьей (ср. Откр 1:2, 9; 6:9; 20:4) — как и Его последователи (Откр 2:13; 17:6), которые хранят «свидетельство Иисуса» (Откр 12:17; 19:10), и это — их собственное свидетельство (Откр 6:9; 12:11), свидетельство об истинном Боге и Его праведности, разоблачающее ложь, идолопоклонство и зло «поклоняющихся Зверю». На Суде, совершающемся над миром с целью определить, кто есть истинный Бог, Иисус и Его последователи свидетельствуют об истине.

6.2. Поощрение верного свидетельствования. В речи к Филадельфийской церкви, получившей абсолютную похвалу от Христа, «имеющего ключ Давидов» (Откр 3:7), Христос убеждает верующих в том, что Он «отворил перед ними дверь, которой никто не может затворить» (Откр 3:8). Если это заявление не указывает на свободный вход этих христиан в месснянское Царство (после того как они были отлучены от местной синагоги, Откр 3:9), то оно может означать, что Христос привлекает к миссионерской деятельности (ср. 1 Кор 16:9), несмотря

на то, что эта церковь «не много имеет силы» и должна претерпеть столкновение, что, возможно, указывает на ее стратегическое расположение на перекрестке торговых путей, ведущих в Мисию, Лидию и Фригию. Эти две интерпретации не являются взаимоисключающими (Hemer, 1989, 162-63).

6.3. Миссионерская природа Церкви. Если образ измерения Храма и образ двух свидетелей (Откр 11:1-13) — это не предзнаменование возвращения Моисея и Илии с целью восстановить народ Израиля на его земле, то лучше всего истолковать их как притчу, которая драматическим языком описывает природу церковного свидетельства: двое свидетелей символизируют Церковь (ср. Откр 11:14 с Откр 1:12, 20), эсхатологический храм из Иез 40-48 (ср. присутствие поклоняющихся в храме в Откр 11:1), в роли свидетельствования (двое *мучеников-свидетелей*) народам, к чему Церковь призвана даже во времена преследований и репрессий.

Бокэм связывает содержание книги-свитка из Откр 5:1-9, распечатываемого в Откр 10:1-10, с миссионерским свидетельством и смертью верных христиан, изображенных в Откр 11:1-13, подчеркивая центральную пророческую заботу Иоанна — приход на землю Царства Божьего. Жертвенная смерть Агнца и служение Его последователей, которые были искуплены «из всякого народа» (Откр 5:9), чтобы нести пророческое свидетельство «всем народам» (ср. Откр 11:3-13), суть стратегия Бога, цель которой — покорить все народы мира (ср. Откр 14:14-16; 15:3-4), избавив их от власти Зверя и введя их в Царство Божье (Bauckham, 1993 *Theology*, 84-108; ср.: Bauckham, 1993 *Climax*, 238-337). Подобную интерпретацию в терминах видения всемирного миссионерства следует уравновесить указанием на то, что Иоанн не предсказывает, в какой степени свидетельство верных христиан будет успешным; что Иоанн не только изображает эсхатологическое свершение истории Завета-Союза Бога со своими людьми, искупленными из всех народов без исключения, но и показывает нераскаившихся в их упрямой приверженности Зверю, вследствие которой они будут осуждены на Последнем Суде; что Иоанн не предсказывает спасения каждого человеческого существа: нераскаившим грешникам нет места в Новом Иерусалиме (Откр 21:8, 27; 22:15; ср.: Bauckham, 1993 *Theology*, 103, 139).

7. Миссия в ранних неканонических текстах

Неканонические и патристические тексты второго столетия все еще выказывают осведомленность о той всемирно-миссионерской программе Церкви, которую мы видим в Евангелиях (Мк 13:10; 14:9; 16:15; Мф 28:19; Лк 24, 47) и в Деяниях Апостолов (Деян 1:8); о Риме около 150 г. см. Иустина Мученика (Иуст. I Ап. I 6.2; 10.5; 12.11; 14.3; 16.3-4; 18.2; 23.2).

7.1. Миссия как продолжающаяся перспектива. В *Послании Варнавы* 16.10 мы находим отголосок того апостольского убеждения, что через миссионерскую проповедь говорит сам Бог. *Керигма Петра* (ок. 90-140 гг.) содержит предполагаемые речи Петра, тема которых

— возведение единого Бога, отвержение многобожия и иудейской религиозности и рассказ о смерти и воскресении Иисуса. Этот текст следует рассматривать не просто как апологетический, но как акцентирующий некоторые элементы в раннехристианской миссионерской проповеди (Schneemelcher в: Hennecke and Schneemelcher, 2:97). В повествовании о *Мученичестве христиан во Вьенне и Лугдуне* (ср. Евсевий ЦИ 5.1.3-63; 5.2.2-7; события имели место в 177/178 г.) мы слышим о некоем Александре, враче из Фригии, известном своей любовью к Богу и своей *parēsia tou logou* («смелостью речи»), описываемой как апостольский дар), странствовавшим по Галлии (Евсевий ЦИ 5.1.49) и, очевидно, проповедовавшим Евангелие.

Апокрифические деяния апостолов содержат описания миссионерского труда апостолов в разных регионах и воздействия их проповеди, но отдельные апостолы обычно изображаются как личности настолько выдающиеся, что «мы уже не можем описывать их в терминах миссионерской истории, понимаемой как история Слова Божьего и его возведения всему миру» (Schneemelcher в: Hennecke and Schneemelcher, 2:173). Так что рассказы о чудесах, носящих часто фантастический и эксцентричный характер, включаются в повествование не с целью описать миссию Церкви как работу Бога, а, скорее, с целью прославить апостолов как чудотворцев, вследствие чего апокрифические деяния больше развлекают читателя, нежели падают.

Деяния Андрея (ок. 150-190 гг.) упоминают путешествие этого апостола из Понта в Ахайю через Амасею, Синоп, Никею, Никомедию, Византий, через Фракию в Перинф, Филиппы и Фессалоники в Македонии и, наконец, в Патры в Ахайе (ср.: Hornschiuh в: Hennecke and Schneemelcher, 2:397-98). В *Деяниях Иоанна* 33-36 (ок. 150-180 гг., написанных, возможно, в Египте) приводится миссионерская речь Иоанна в Эфесе: он обращается к язычникам как к порочным людям и перечисляет их прегрешения; призывает их изменить поведение, дабы избежать вечного проклятия; кратко упоминает о «милосердии и доброте» Иисуса Христа (*Деяния Иоанна* 33.8-9).

7.2. Отсутствие миссионерской стратегии? Однако свидетельство апокрифических евангелий, апокрифических деяний отдельных апостолов и свидетельство иных патристических текстов (до сих пор не получившее более основательной и серьезной оценки, чем оценка Гарпака; впрочем, см.: Lane Fox) указывает на то, что Церковь (церкви) второго и третьего веков, кажется, не имела оперативной программы для всемирной миссии.

Н. Брокс приводит четыре причины этого факта. Первая — убежденность в том, что всемирная миссия являлась задачей двенадцати апостолов, порученной им воскресшим Христом (Мф 28:16-20; Деян 1:8), и что они эту задачу уже выполнили, поделив мир между собой. *Деяния Фомы* I начинаются с перечисления двенадцати апостолов, которые были «все в Иерусалиме», а потом «поделили страны мира, чтобы каждый отправился в страну, выпавшую ему по

жребию, и к народу, к которому послал его Господь». *Similitudines* Гермы (9.17.1-2) упоминают двенадцать народов (*ethnē*), которые населяют землю и среди которых апостолы проповедовали о «Сыне Божьем» (ср. *Similitudines* 9.25.2). Сирийская *Дидаскалия* 43.12-17 говорит о всемирности миссионерской заповеди Иисуса: «Иисус Христос послал нас, двенадцать, учить (избранный) народ и народы языческие» (Евсевий *ЦИ* 3.1; ср.: Maiburg). Так, Ириней описывает Церковь, распространяющуюся по всему миру до краев земли, как следствие труда апостолов (Ириней *ПЕ* 1.10.1-2; 3.11.8; 5.20.1; ср.: Тертуллиан *Против иудеев* 7.3-6.9; Ориген *О началах* 4.1.2-5). Послеапостольские учителя размышляли не столько о постоянной задаче всемирной миссии, сколько об уже достигнутом успехе всемирной миссии апостолов.

Вторая причина — уверенность, что обращать людей — привилегия Бога. Третья — убеждение, что в результате миссии апостолов Евангелие было предложено всему миру; то есть Господня заповедь о миссионерстве была исполнена в географическом распространении христиан во всем мире. Следовательно, тот факт, что не все люди — христиане, не делает необходимой географическую экспансию (то есть миссию), а отсылает к наступлению Парусии и суду Бога над миром (ср. поздний Августин *Письма* 199.48).

Четвертая причина заключалась в той позиции, что главная задача церкви — это их поведение перед всем миром, то есть их святость. Есть всего лишь восемь примеров молитвы о «миссии» или об обращении людей в до-Константиновой литературе: 1 *Клим* 59.4; Игн. Ант. *Еф* 10.1; Аристид *Апология* 17.3; Иуст. *Диал.* 35.8; 108.3; сирийская *Didascalia* 2.56; Киприан *О молитве Господней* 17; *Апостольские постановления* 8.6.16-17. Молитва Тертуллиана о задержке Парусии (Тертуллиан *Апология* 30.7; 39.2), возможно, мотивировалась миссионерским интересом.

Хотя послеапостольская Церковь сохраняла миссионерскую перспективу с ее глобальными притязаниями (ср. *Similitudines* Гермы 8.3.2; Иуст. *Диал.* 53.5), профессиональных миссионеров, равно как и миссионерских школ и систематической миссионерской стратегии, похоже, больше не существовало — вплоть до пятого столетия (Frohnese и Klopp, 3-67). В посленовозаветный период до самой эпохи Константина мы имеем однозначные сведения лишь о двух действовавших христианских миссионерах: александрийце Пантене (Евсевий *ЦИ* 5.10) и еретике Мани (216-276) из южной Месопотамии, основателе манихейства (Lane Fox, 282-62); еще одним миссионером второго века был, возможно, Аддей в Эдессе (см. 2.8, выше), а позднее — Григорий Чудотворец в Неокесарии Понтийской (третий век). Отсутствие выдающихся миссионеров иногда объясняют утратой в 70 г. н. э. Иерусалима как центра Церкви: очевидно, ни Антиохия, ни Коринф, ни Эфес, ни Рим не продолжили исполнение апостольской заповеди посылать миссионеров в другие страны.

7.3. Миссионерские методы. Когда Плиний сетует на тот факт, что «уродливые суеверия» христиан «за-

разили людей всякого звания и возраста, не только в городах, но и в деревнях и поместьях» (Плиний Младший *Письма* X, 96.8-10), это надо понимать как свидетельство значительного увеличения числа христиан и церквей в течение второго столетия. Не следует объяснять поразительный рост церквей одним лишь изречением Гарнака, что «Церковь оказывала влияние благодаря самому своему существованию» (Harnack, 1908, 2:511). Этим географическую экспансию Церкви не объяснишь.

Евсевий пишет, что ученики апостолов, «чью душу слово Божье поразило великим любознательным, исполняли прежде всего спасительную заповедь: раздавали свое имущество бедным, а затем отправлялись путешествовать и выполнять дело евангелистов, спеша преподать слово веры тем, кто о ней вовсе не слышал (...) Зложив где-нибудь на чужбине только основание веры, они ставили пастырями других людей, поручали им только что приобретенную ниву, а сами, сопутствуемые Божьей благодатью и помощью, отправлялись в другие страны и к другим народам». Он говорит, что невозможно «перечислить по именам всех апостольских преемников, ставших по всей вселенной пастырями Церкви и евангелистами» (Евсевий *ЦИ* 3.37.1-4). Относительно второго века он утверждает, что «многие возвещали тогда слово евангельское; по внушению Господню подражали они апостолам, распространяя слово Божье и наставляя в нем» (Евсевий *ЦИ* 5.10.2; ср.: Ориген *ПЦ* 3.9).

Хотя имена раннехристианских миссионеров утеряны, Евангелие, вероятно, распространялось странствующими христианами (ср. *Дидакхе* 11-13, где упоминаются бродячие проповедники, апостолы и пророки, которым должны были оказывать поддержку), а также — христианами-торговцами, в силу их образцового поведения (ср. Иуст. *1 Ал* 16.4), христианами, рассеявшимися повсюду в результате преследований (со стороны враждебных настроенных язычников или со стороны своих же собратьев христиан, нетерпимых к различиям в вере), а также — военнопленными, а главным образом — посредством разговоров христиан со своими соседями в многоквартирных домах (Иуст. *1 Ал* 6.4; Иуст. *2 Ал* 1.2) и с членами семейств в домах частных (ср. Иуст. *2 Ал* 1.2). Многие обращения происходили благодаря женщинам, свидетельствовавшим перед своими мужьями и перед рабами, особенно в высших слоях общества (Grech, 92); также — благодаря христианам-рабам, свидетельствовавшим перед женщинами и детьми (так, по Цельсу; ср. Ориген *ПЦ* 3.55). Некоторые из учителей, такие как Иустин Мученик и другие, были миссионерами в том смысле, что язычники поступали в их школы и прислушивались к их учению. Обращения на церковных службах предположительно были редки, поскольку доступ туда, первоначально неограниченный, все более стал разрешаться лишь крещеным христианам и проверенным катехуменам вследствие опасности доноса (ср.: Lampe, 81-82; MacMullen, 1984, 111; Lane Fox, 280-81).

Деятельность Маркиона, достигшая всех римских провинций после того, как он покинул Рим в 144 г. (ср. Иуст. *I Ап* 26;58), как правило, не интерпретируется в терминах миссионерской пропаганды (двести тысяч сестерциев, выданных ему Римской церковью, были потрачены им на финансирование дальних поездок).

7.4. Объяснение причин распространения христианства. Некоторые факторы, рассматривавшиеся прежним поколением ученых как способствовавшие распространению христианства, сегодня либо отвергаются, либо конкретизируются (ср. Praet):

1) Критика многобожия платониками и стоиками, ведь она никогда не имела какого-либо практического влияния на участие в языческих культах.

2) Распад греческих городов-государств (*poleis*), жители которых утратили доверие к своим божествам; это объяснение слишком фокусируется на Греции.

3) Религиозный синкретизм с его терпимостью и случаями сведения нескольких божеств в одно божество; синкретизм не вел к единобожию.

4) Эллинистический культ императора, означавший возможность «богочеловека», — параллель, которая не поощряет и не объясняет веры в распятого Мессию.

5) Языческая религиозность наблюдала свой неуклонный упадок, дошедший до предела в третьем столетии: эта теория кризиса была отвергнута либо сильно модифицирована, так как она несостоятельна ни в хронологическом, ни в географическом отношении и избирательна в своей апелляции к дошедшим до нас данным; кроме того, есть много свидетельств о стойкости языческой веры.

6) Изменчивость статуса среди независимых женщин, состоятельных иудеев в языческих городах, зажиточных вольноотпущенников, заклеянных своим происхождением, вовлекавшихся в «заместительные роды деятельности» в качестве новообращенцев-христиан (ср.: Meeks, 191); это объяснение не согласуется с фактами и не учитывает сложностей восприятия людьми своего статуса (ср. Lane Fox, 319-22).

7) Материальная и моральная ненадежность, ведущая к беспокоейству и к жажде спасения — во втором и особенно в третьем веках; свидетельство оптимизма и твердой веры в языческих богов более чем нейтрализует тревоги интеллектуалов того времени (Lane Fox, 65-66).

8) Христианская исключительность, отвергающая всякие компромиссы и явные формы синкретизма как привлекающие черты; однако язычники не жаловались на тот факт, что им есть из чего выбирать, и у многобожия были свои выгоды (Lane Fox, 575).

9) Анонимность и замкнутость жизни в городах делала христианские общины с их чувством общности привлекательными; такое социопсихологическое объяснение, хотя в целом оно и не лишено ценности, похоже, больше соотносится с современными чувствованиями: если оставить в стороне Рим и Александрию, средиземноморские города были маленькими и сохраняли связь с предместьями, и их население состояло из

идентифицируемых социальных групп, поддерживавших традиционное общественное управление.

Три наиболее популярных объяснения успеха христианской миссии до Константина таковы: (1) чудеса и экзорцизмы (для МакМуллена — главная, если не единственная, причина обращения в христианство в эти времена; ср. MacMullen, 1981, 49-112; 1984, 17-42); однако в языческих богов верили так же, как в творцов чудес, либо предлагали различные объяснения чудес, и возбужденность в связи с чудесами, производимыми христианами, не обязательно вела к принятию христианской исключительности (ср. Lane Fox, 329-330). (2) Отвага мучеников-свидетелей, впечатлявшая зрителей как свидетельство очевидного вдохновения могущественного Бога и показывавшая, что вера есть такая ценность, за которую можно даже отдать жизнь (ср. Иуст. *I Ап* 12; Тертуллиан *Апология* 50.13-15); однако такие язычники, как Эпиктет, давали менее лестные объяснения христианских мученичеств, и любопытство зрителей этих свидетельств-мученичеств не обязательно вело их к принятию христианской веры. (3) Идеалы и практика христианской любви и милосердия впечатляли многих (ср. Тертуллиан *Апология* 39.7 и заявление императора Юлиана, сохраненное Евсевием в *Ци* 9.8.11-14); однако бессердечность язычников могли и преувеличивать, и христианская нетерпимость и даже ненависть к своим же инакомыслящим собратьям не остались незамеченными.

Иногда приводятся и другие факторы: (4) Христианские воззрения на жизнь после смерти с предложением воскресения и вечного блаженства; однако идея телесного воскресения оставалась неприемлемой для многих язычников (ср. Ориген *ПЦ* 5.14), а поверить сообщению о втором пришествии Иисуса, знаменующем конец мира, тем более было нелегко. (5) Историческая природа христианской веры, включая уникальную личность ее основоположника, контраст с разработанными мифологиями многочисленных языческих божеств; однако язычники возражали, спрашивая, почему это христианский Спаситель явился так поздно, оставив целые поколения людей вне спасения, и что такого Он дал своим верным, кроме гонений (ср. Цельс в: Ориген *ПЦ* 4.7; 8.69). (6) Христианская открытость для всех, превосходявшая национальные и этнические узы, социальные и финансовые разделения, географические границы, а также деление на мужчин и женщин; однако в том или ином конкретном случае эти положительные черты могли превращаться в свою противоположность, да и нет никаких свидетельств того, что именно эти характеристики побуждали язычников принимать христианскую веру.

Нуждалась ли христианская вера в обращении Константина в 312 г. (или чуть раньше) и в последовавшей за этим политической поддержке, чтобы из религии меньшинства превратиться в мировую религию (MacMullen, Lane Fox, Praet), или же решающим периодом оказался третий век со стремительной экспансией христианства и возрастанием доверия к нему (Frend, Brown), — об этом до сих пор дискутируют

историки. Так как ни один из упомянутых факторов (7.4) и ни одна комбинация факторов не объясняет в достаточной мере поразительного факта распространения христианства, то и считать рост Церкви делом божественного Провидения было бы с нашей стороны не более чем христианской предвзятостью.

См. также Деяния Апостолов; Иудействующие; Павел в Деяниях и Посланиях; Павел и его интерпретаторы; Павла богословие; Павла обращение и призвание; Пятидесятница; Религия греко-римская; Социальный контекст раннего христианства.

Библиография. Павел. R. Allen, *Missionary Methods: St Paul's or Ours? A Study of the Church in the Four Provinces* (London: World Dominion, 1912); P. Bescow, «Mission, Trade and Emigration in the Second Century», *SEA* 35 (1970) 104-114; J. Blauw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (London: Lutterworth, 1962); D. Bosch, «Mission in Paul: Invitation to Join the Eschatological Community», in *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991); P. Bowers, «Paul and Religious Propaganda in the First Century», *NovT* 22 (1980) 316-323; idem, «Fulfilling the Gospel: The Scope of the Pauline Mission», *JETS* 30 (1987) 185-198; idem, «Church and Mission in Paul», *JSNT* 44 (1991) 89-111; Y. Congar, «Souci du salut des païens et conscience missionnaire dans le christianisme postapostolique et préconstantinien», in *KYRIAKON. Festschrift Johannes Quasten*, ed. P. Granfield & J. A. Jungmann (Münster: Aschendorff, 1970) 1.3-11; O. Cullmann, «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul», *RHPPhR* 16 (1936) 210-245; idem, «Eschatology and Missions in the New Testament», in *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (Cambridge: University Press, 1954) 409-421; F. Cumont, «Why the Oriental Religions Spread», in *Oriental Religions in Roman Paganism* (New York: Dover, 1956) 20-45; N. A. Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); idem, *The Gospel and the Land* (Berkeley: University of California, 1974); J. D. G. Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL* 65 (1983) 93-122; D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986); D. Gilliland, *Pauline Theology and Mission Practice* (Grand Rapids: Baker, 1983); M. Goodman, «Proselytising in Rabbinic Judaism», *JJS* 40 (1989) 175-185; M. Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970); O. Haas, *Paulus der Missionar. Ziel, Grundstätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen* (Münsterschwarzach: Vier-Türne, 1971); F. Hahn, *Mission in the New Testament* (London: SCM, 1965); M. Hengel, «The Origins of the Christian Mission», in *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1983) 48-64; E. G. Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire: Identity and Adaptability* (Macon, GA: Mercer University, 1981); R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Mission* (Philadelphia: Fortress,

1980); B. Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal* (Minneapolis: Fortress, 1990); A. Hultgren, *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans* (Philadelphia: Fortress, 1985); E. Käsemann, «Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans», in *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971) 60-78; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (Munich: Chr. Kaiser, 1969); S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (2nd ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984); J. Knox, «Romans 15:14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission», *JBL* 83 (1964) 1-11; K. G. Kuhn, «Das Problem der Mission in der Urchristenheit», *Evangelische Missionszeitschrift* (Stuttgart) 11 (1954) 161-168; S. McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991); R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)* (New Haven: Yale University, 1984); idem, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven: Yale University, 1981); W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983); J. Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia: Fortress, 1967); idem, *Paul and the Salvation of Mankind* (Atlanta: John Knox, 1977); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (München: Beck, 1941-1950); A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (New York: Oxford University Press, 1933); idem, *Essays on Religion and the Ancient World* (2 vols.; Cambridge: Harvard, 1972); W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979); W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (11th ed.; London: Hodder & Stoughton, 1895); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); idem, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (London: Black, 1931); D. Senior & C. Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll: Orbis, 1983); K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976); G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress, 1982); F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach* (Cambridge: University Press, 1986); N. T. Wright, «The Paul of History and the Apostle of Faith», *TynB* 19 (1978) 61-88.

Деяния... L. W. Barnard, «The Origins and Emergence of the Church in Edessa During the First Two Centuries», *VC* 22 (1968) 161-75; C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1994); R. J. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1993); idem, *The Theology of the Book of Revelation* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); idem, «James and the Jerusalem Church» in *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. R. J. Bauckham (BAFCS; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 415-80; P. G. Bolt, «Mission and Witness» in *The Book of Acts in Its Theological Setting*, ed. I. H. Marshall and D. Peterson (BAFCS; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); R. E. Brown and J. P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York: Paulist, 1983); N. Brox, «Zur christlichen Mission in der Spätantike» in *Mission im Neuen Testament*, ed. K. Kertelge (QD 93; Freiburg: Herder, 1982) 190-237;

R. F. Collins, «Thomas», *ABD* 6:528-29; P. H. Davids, *The Epistle of James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); idem, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); A. Dihle, «Neues zur Thomas-Tradition», *JAC* 6 (1963) 54-70; J. D. G. Dunn, *The Acts of the Apostles* (London: Epworth, 1996); idem, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); E. E. Ellis, «The End of the Earth' (Acts 1:8)», *BBR* 1 (1991) 123-32; J. N. Farquhar, «The Apostle Thomas in North/South India», *BJRL* 10 (1926) 80-111; ibid., 11 (1927) 20-50; H. Frohnes and U. W. Knorr, eds., *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, 1: Die Alte Kirche* (Munich: Kaiser, 1974); P. Grech, «The Daily Life of Second Century Christians», *MTh* 41 (1990) 87-96; F. Hahn, *Mission in the New Testament* (London: SCM, 1981); A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (4th ed.; Leipzig: Hinrichs, 1924); idem, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (2d ed.; 2 vols.; New York: Putnam, 1908); M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1979); idem, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1983); idem, «The Geography of Palestine in Acts» in *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. R. J. Bauckham (BAFCS; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 27-78; E. Hennecke and W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (2 vols.; Philadelphia: Westminster, 1963, 1965); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. C. Gempf (WUNT 49; Tübingen; J. C. B. Mohr, 1989 [1986]; T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986); P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT 2.18; 2d ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989); W. L. Lane, *Hebrews* (2 vols.; WBC; Dallas: Word, 1991); R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine* (2d ed.; London: Penguin, 1988); J. K. Lott, «India», *ABD* 3:410; S. McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991); R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984); idem, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981); U. Maiburg, «Und bis an die Grenzen der Erde... Die Ausbreitung des Christentums in den Landerlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum», *JAC* 26 (1983) 38-53; W. Manson, *The Epistle to the Hebrews: A Historical and Theological Reconsideration* (London: Hodder & Stoughton, 1951); L. H. Marshall, *The Acts of the Apostles* (NTG; Sheffield: JSOT, 1992); V. Martin, *A House Divided: The Parting of the Ways Between Synagogue and Church* (New York: Paulist, 1995); J. L. Martyn, «A Law-Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians», *SJT* 38 (1985) 307-24; W. A. Meeks, *The First Urban Christian: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983); B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2d ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994); J. R. Michaels, *1 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); O. Michel, «Σκύθης», *TDNT* 7:449-50; J. Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon, 1996); W.-H. Ollrogg, *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979); D. Praet, «Explaining the Christianization of the Roman Empire: Older Theories and Recent Developments», *Sacris Erudiri* 33 (1992-93) 5-11; R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau: Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike* (SBS 22; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991); W. Reinhardt, «The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church» in *The Acts in Its Palestinian Setting*, ed. R. J. m (BAFCS 4; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 237-65; R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronology, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71; Tübingen: J. C., 1994); E. J. Schnabel, «Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles» in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. J. B. Green Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 7-58; J. M. Scott, «Luke's Geographical Horizon» in *The Book of Acts in Its Greco-Roman Setting*, ed. D. W. J. Gill and C. Gempf (BAFCS; Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 483-544; idem, *Paul and the Nations* (WUNT 84; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995); C. Spicq, *Les Épîtres pastorales*, Paris: Gabalda, 1969; C. P. Thiede, *Simon Peter: From Galilee to Rome* (Exeter: Pater, 1986); L. M. White, «Adolf Harnack and the 'Expansion' of Early Christianity: A Reappraisal of Social History», *SecCent* 5 (1985-86) J. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsgegeschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5; 3d ed.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974); B. W. Winter, «In Public and in Private: Early Christian Interactions with Religious Pluralism» in *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism*, ed. B. W. Winter and A. D. Clarke (Cambridge: Tyndale House, 1991) 112-34; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996).

W. P. Bowers, E. J. Schnabel

МИСТИКА

Обсуждая мистику в связи с вопросом о контексте НЗ, мы сталкиваемся с двумя широкими проблемами. Первая проблема: что именно считать мистикой? Это понятие известно своей туманностью, но мы здесь должны как-то определиться, чтобы очертить круг рассматриваемых материалов. Вторая проблема касается уже анализа исторических разновидностей мистики. Соответственно, далее мы начнем с определения, а затем перейдем к рассмотрению иудейской мистики (особенно мистики Меркавы).

Тех, кого интересует мистика эллинистическая, мы отсылаем к книге Бернарда Макгинна «Основания мистики: от истоков до V века» (McGinn, 1991, особенно 23-61). Отдельную тему представляет собой мистика Филона Александрийского. Здесь полезна статья Дэвида Уинстона «Был ли Филон мистиком?» (Winston, 1982). Эллинистическая мистика и мистика Филона особенно важны для изучения постапостольских мистических разработок в христианстве.

1. Дефиниция.
2. Мистика Меркавы.
3. Мистика и Новый Завет.

1. Дефиниция

Нигде в библейские времена не существовало движения, которое именовалось бы «мистикой». Само существительное «мистика» (франц. *la mystique*) имеет недавнее происхождение. Согласно выводам Макгинна (xvi, 266-267), оно появилось во Франции XVII века, хотя прилагательное «мистический» использовалось христианами еще со II века. Более продуктивно, однако, не рассматривать историю греческих и еврейских слов, связанных с идеей тайны, а обдумать, как мы определим само понятие, которое мы будем называть мистикой. (О терминах, используемых иудейскими мистиками, см. Scholem, 1974, 6-7. Длинный обзор современных теорий относительно мистики см. у Макгинна в разделах по богословскому подходу [266-291], философскому подходу [291-326], а также сравнительному и психологическому подходам [326-343]).

О дефиниции «мистики», как и о дефиниции родственным ей гностицизма и апокалиптики, ученые спорят. В первой из четырех намеченных книг по истории западной христианской мистики Макгинн дает такое рабочее определение: «Мистический элемент в христианстве — это та часть его верований и обычаев, которая касается приготовления к тому, что можно описать как непосредственное или прямое присутствие Бога, а также осознания этого присутствия и реакции на него» (xvii). Если исходить из этой дефиниции, то мистика — не отдельная религия, но элемент, существующий в различных религиях.

Показательно, что Макгинн не далек от того, чтобы включить в свою дефиницию представление о единстве с Богом, «особенно единстве поглощения, в котором индивидуальность теряется». Учитывая историю того, что обычно именуют этим именем, «необходимо, по крайней мере, расширить понятие единства, ибо в течение веков христиане придерживались как минимум нескольких, а то и многих, пониманий единства с Богом» (McGinn, xvi). В мистических текстах постоянно встречается утверждение, что у мистика «способ богообщения радикально иной, чем у обычных людей, даже иной, чем тот, который возможен в молитвах, таинствах и других обрядах. Конечно, мистики тоже верят, что Бог присутствует в таких актах, но, по их мнению, не напрямую, не непосредственно» (McGinn, xix). Уместно отметить и такое мнение Макгинна: «Христианская мистика в собственном смысле слова была результатом исторического процесса, который занял несколько столетий», хотя «уже с самого начала христианство содержало мистический элемент» или, по крайней мере, давало возможность мистической интерпретации» (McGinn, 7).

Существуют и другие дефиниции. Свой вариант предлагает, например, Джеймс Динн в монографии «Богословие апостола Павла» (Dunn, 1998, 394). Тем не менее попытка Макгинна заслуживает особого внимания, ибо основана, наверное, на самом полном

историческом обзоре западной христианской мистики, который когда-либо предпринимался. Конечно, мы не можем предполагать, что дефиниция, основанная на изучении христианской мистики, будет надежным путеводителем в области мистики нехристианской (I века и ранее), но, во всяком случае, она послужит хорошей отправной точкой.

Крупнейшим специалистом по еврейской/иудейской мистике в XX веке был Гершом Шолем (1897-1982). Собственную попытку дефиниции он предпринимает в первой главе своей книги «Основные течения в еврейской мистике» (1954), откуда мы и заимствуем последующее краткое резюме. Очень полезны также книги Шолема «Каббала» (1974), представляющая собой расширенный вариант его статей для *Encyclopaedia Judaica*, и «Еврейская мистика, мистика Меркавы и талмудическая традиция» (1965). Ученый равно отвергает слишком широкое определение мистики (как любой эмпирической формы религии, связанной с непосредственным восприятием людьми божественного присутствия) и слишком узкое ее определение (как утраты индивидуальности через единство с Богом). Более того, никакой абстрактной мистической религии не существует: «Есть лишь мистика конкретных религиозных систем — христианская, исламская, иудейская и т.д.» (Scholem, 1954, 6). Конечно, Шолем не отрицает, что между мистикой разных религиозных систем есть общие черты, — речь лишь о том, что нельзя утверждать, будто существует некая идеальная мистика, по отношению к которой различные манифестации суть лишь несовершенные формы.

Сам Шолем отталкивается от следующей посылки: «Мистика представляет собой определенную стадию в историческом развитии религии. Она возникает при строго определенных условиях. И она неразрывно связана с определенной стадией исторического сознания» (Scholem, 1954, 7). Согласно этой эволюционной модели, первоначальная мистическая стадия религии не постулирует пропасти между человеком и божеством. Люди общаются с богами напрямую, поэтому всякая мистика исключается.

Вторая стадия — классическая религия. Здесь между человеком и божеством разверзается пропасть. Религиозная община приходит к осознанию «фундаментальной дуальности, глубокого разрыва, который способен преодолеть лишь *голос* Божий в откровении и *голос* человеческий в молитве» (Scholem, 1954, 7). Создание этого разрыва, которое есть «высшая функция» религии, прямо противоположно мистике.

Третья стадия — романтическая эпоха. Признавая факт разрыва, она «переходит к поиску тайны, которая позволила бы его преодолеть, той тайной тропы, по которой можно было бы перебраться с одного берега на другой» (Scholem, 1954, 8). Это — мистическая стадия, включающая открытие новых религиозных импульсов, которые переосмысливают старые религиозные ценности классической поры и обнаруживают новые смыслы в соответствии с непосредственным характером мистического опыта. «Мистическая религия пытается пре-

вратить Бога, которого встречает в специфическом религиозном сознании своей социальной среды, из объекта догматического знания в новый и живой опыт и интуицию. Она также пытается дать новое осмысление этому опыту» (Scholem, 1954, 10; Gruenwald, 1995, 8, сходным образом комментирует, что «мистику можно описать как живую реализацию богословских понятий или сущностей»).

Таким образом, иудейская мистика «в своих многообразных формах представляет собой попытку интерпретировать религиозные ценности иудаизма в категориях мистических ценностей» (Scholem, 1954, 10). Сосредотачиваясь на идее Бога, который проявляет себя в актах творения, откровения и искупления, иудейская мистическая медитация в конечном счете «рождает представление о целостной сфере божественного, которая лежит в основе мира наших чувственных данных и которая присутствует и действует во всем существующем» (Scholem, 1954, 10-11). (Эта последняя фраза особенно касается понятия «сефирот», о котором речь впереди; см. ниже, 2.1.) С этим же связана особая техника, использующая уникальные символы и обряды и вызывающая состояние экстаза, необходимого для данного опыта.

Здесь не место подробнее разъяснять или анализировать дефиницию Шолема. Скажем лишь, что, как станет ясно из последующего обсуждения, в его концепции еврейская мистика — необходимая стадия в эволюции иудейской религии (причем религии способны проходить данную последовательность неоднократно!), и как таковая она есть *sui generis*. Кратко рассмотрев взгляды двух выдающихся исследователей мистики, мы увидели, насколько проблематична дефиниция этого понятия, а также осознали связь между дефиницией и историческим исследованием.

2. Мистика Меркавы

Наш рассказ об истории иудейской мистики будет неизбежно опираться на нашу дефиницию мистики. В модели Шолема первая фаза иудейской мистики, мистика Меркавы, продолжается с I в. до н.э. по X в. н.э. и берет истоки в конце периода Второго Храма, когда преобладали условия шоломовской третьей стадии религии. Шолем отмечает в качестве особенности данного периода «борьбу между различными религиозными силами и... тенденцию более глубоко погружаться в оригинальные религиозные размышления» (Scholem, 1974, 10). Некоторые другие исследователи возводят происхождение иудейской мистики к ветхозаветному периоду (см. ниже 2.2.1). Необходимо также принимать во внимание наличие других направлений в раннем иудаизме.

2.1. Краткий обзор. Прежде чем переходить к более подробному анализу материала, кратко объясним, что именно мы подразумеваем под «мистикой Меркавы». За отправную точку мы взяли выводы Шолема, но внесли коррективы, порой существенные, в соответствии с более поздними исследованиями. Основные черты образа основаны на текстах Хехалот (V в. н.э. и позднее),

которые сами по себе не во всем когерентны, но в ряде аспектов продолжают традицию более ранних апокалиптических и раввинистических источников.

Мистика Меркавы — это «эзотерическая, визионерско-мистическая традиция, средоточием которой является видение Бога, восседающего на небесном Престоле, или Меркаве» (Morgau-Jones, 1992, 2). «Ее сущность — не поглощенность созерцанием истинной природы Бога, но восприятие его явления на Престоле, описанном Иезекиием, а также познание тайн небесного Престола мира... Предсуществующий Престол Божий, который воплощает все формы творения, есть одновременно цель и тема его мистического видения» (Scholem, 1954, 44). Термин «Меркава» («трон», «колесница») в самой Книге Иезекииля не встречается, но впервые появляется лишь в Сир 49:8, в упоминании о видении Иезекииля (ср. I Пар 28:18). Мы его также часто находим в кумранских текстах. В талмудической литературе слово «ха-Меркава» («ха» — определенный артикль) часто служит кратким обозначением Иез 1.

Выражение «*Маасе Меркава*» (евр. «Деяния Колесницы») обозначает эзотерическую традицию экзегезы Иез 1 и родственных текстов (особенно Дан 7, Ис 6), — экзегезы, которой сопутствовали опыт и практики мистического восхождения к Престолу. Для этих текстов характерно восхождение через семь небес. Соответственно, есть упоминания о семи Меркава, а также о Хехалот («дворцах», «храмах», «палатах») Меркавы. Последнее представление о Хехалот, возможно, представляет собой позднюю разработку, но оно стало доминирующим. Хотя ученые проследили истоки этих мистических практик и традиций как минимум до I в. н.э., их классический период относится к IV–VI вв., а основные документы были отредактированы в V–VI вв. Эти документы принадлежат к текстам Хехалот (см. ниже 2.2.6), так названным из-за важности «описания хехалот, небесных палат или дворцов, через которые проходит визионер; в седьмом же и последнем из хехалот возвышается Престол божественной славы» (Scholem, 1954, 45).

Современные исследователи предпочитают говорить, что тексты Хехалот представляют собой лишь одну из разработок традиции Меркавы, а также апокалипсисов и других иудейских, христианских и гностических текстов (Morgau-Jones, 1992, 2; отметим, например, что понятие «Меркава» часто фигурирует в кумранских документах), хотя о взаимосвязи представлений, выраженных в этих источниках, и преемственности движения ученые спорят.

Маасе Берешит (евр. «Деяния Творения») — традиция, связанная с *Маасе Меркава* и также развивавшаяся в первые шесть веков. Сосредоточенный преимущественно на рассказе Книги Бытия о творении, это был эзотерический и теоретический подход к проблемам космологии и космогонии. Практически ничего из этой информации к аутсайдерам не просачивалось; одно из немногих важных исключений составляет *Сефер Йецира* (евр. «Книга Творения»). Когда написана *Сефер Йецира*, неясно. В науке можно встретить датировки

от конца II — начала III в. н.э. (в ранней редакции) до IX в. Обычно считается, что она написана образованными раввинами для образованных раввинов как разъяснение повествования Книги Бытия о творении и наставление в творческой магии (о дозволенной магии см. В. Т. Санхедрин 67а). Вот как ее содержание описывает Шолем: «В первую очередь она рассказывает о стихиях мироздания, которые ищутся в десяти первичных числах — Сефирот, как их именует книга, — и о 22 буквах еврейского алфавита. Вместе они формируют те таинственные силы, чье совмещение произвело различные комбинации, наблюдаемые повсюду в творении. Они суть «32 тайных пути мудрости», через которые Бог сотворил все сущее» (1954, 76; см. также Blumenthal, 1978, 6-46). В своей книге «Ассирийские пророчества» Симо Парпола проследил корни Древа Сефирот, символической конфигурации Сефирот, до начала XIII в. до н.э. (Parpola, 1993).

Это возникновение представления о Сефирот гебраист Итамар Грюнвальд (Gruenwald, 1995, 10) считает поворотным моментом в истории иудейской мистики, за которым возник принципиально новый ее этап — *Каббала* (евр. «принятие», «традиция»). (О необходимости разграничивать фазу Меркавы и фазу Каббалы см. Gruenwald, 1995, 10). Впрочем, надо заметить, что иногда Каббалой называют все мистическое движение в иудаизме, начиная с талмудической эпохи и до наших дней.

По мнению ряда исследователей, за традицией мистики Меркавы существовало особое движение; оно возникло в Палестине и образовало ряд эзотерических групп, составлявших школу мистики, которые не разглашали свои тайные знания аутсайдерам из-за возможной отрицательной реакции на их содержание. Эти мистики стали называть себя *Йорде Меркава* (евр. «Сходящие к Колеснице»). Сама идея сошествия к Колеснице (возникшая, видимо, ок. 500 г. н.э.), а не восхождения к ней, пока не получила объяснения. В центре каждой группы был мастер, который давал инициацию в учения, а также демонстрировал в присутствии учеников восхождение к Меркаве. Учеником мог стать далеко не каждый. Существовал целый ряд критериев отбора: интеллектуальные способности, возрастные ограничения («половина жизненного срока»), нравственность, а также физические показатели (в частности, по физиогномике и хиромантии).

Прошедшие отбор удаивались чести совершить восхождение. Тексты Хехалот рассказывают в первую очередь о приготовлении к восхождению, технике восхождения, а также о видениях по ходу восхождения. Приготовление включало пост, определенную диету и омовения. Что касается техники, то здесь были разнообразные приемы достижения трансолодического состояния: особенно гимны, молитвы и магические заклинания, содержавшие ритмические повторы слов, звуков или идей, возможно, шептавшиеся при положении головы между коленей (ср. 3 Цар 18:42). (Интересно, что Гильгамеш в эпосе использует сходную технику для достижения видений; см. Parpola, 1993, 192, прим.

120.) В обретенном состоянии экстаза и совершалось путешествие.

Тексты Хехалот дают мало информации о самом восхождении на небеса. Зато они описывают странствие души через семь концентрически расположенных Хехалот (дворцов) на седьмое небо. (За исключением апокалипсиса *3 Ен* и мидрашистской компиляции «Массехет Хехалот», наставления в литературе Хехалот, по-видимому, отождествляют Хехалот с небесными уровнями, а не помещают их на седьмое небо; см. Montay-Jones, 1993, 179-180). Странствию препятствуют различные ангелы-стражи. Соответственно, успешность путешествия зависит от знания тайных имен, а также магических печатей, взятых от самой Меркавы и действующих как пароли, в результате чего враждебные ангелы обращаются в бегство.

По мере того, как визионер продвигается дальше, ему становится труднее: требуются все более и более сложные магические формулы. Во всех текстах Хехалот высока роль теургии (теургия — это форма магии, которую, чуть упрощая, можно описать как «пауку» о способах заставить богов что-то делать, а также осуществлять изменения в божественных сферах; см. далее Gruenwald, 1995, 40-41). Путь опасен не только из-за враждебных ангелов, но и из-за необходимости претерпеть огненную трансформацию, которая может погубить недостойного (см. ниже, 2.2.2; 2.2.5; 2.2.6). Все странствие происходит в обстановке страха и трепета перед величием Божьим, причем Бог воспринимается именно как «Другой», и о мистическом растворении, поглощении и речи быть не может. Соответственно, литература Хехалот делает упор не на присутствии или любви Божьей, но на лицезрении Бога как святого Царя.

Цель восхождения могла быть разной: от простого желания увидеть славу Божью и принять участие в небесной ангельской литургии, от практического желания обрести полезные знания (например, о грядущем) до стремления получить высшее откровение. Видение небесной сферы, песни ангелов и структура Меркавы составляли предметы эзотерического знания. Не менее важным было явление Бога как Творца, восседающего на Меркаве. Об этой гигантской человеческой форме (ср. Иез 1:26-28) рассказывается, в частности, в трактате *Шуур Кама* (евр. «Размеры Тела»), где используются язык и образы Ветхого Завета (например, Ис 6:1-4; 66:1, и особенно Песн 5). (Не будем забывать о защите каноничности Песни Песен таким авторитетом, как рабби Акива [Т. Санхедрин 12:10], одним из первых раввинов, занимавшихся мистикой Меркавы; Scholem, 1965, 38-40, указывает и на другие факты в пользу датировки этих традиций уже III в. н.э.)

Тексты Хехалот проводят различие между Богом, как он есть сам по себе, и тем зримым телесным обликом, который он являет визионерам, чтобы чтить его творения. Эта манифестация Бога на престоле именовалась «Славой», «Великой Славой» или «Силой» (ср. Иез 1:28, Зав Лев 2:4, 1 Ен 14:20-21; некоторые ученые связывают Симона из Деян 8:10 с этим пред-

ставлением), которые в некоторых источниках могли отождествляться с «Именем» или «Словом/Логосом» Божиим (Moggaу-Jones, 1992, 2-5).

Для новозаветной экзегетики полезны и многие другие аспекты этой мистики. К сожалению, здесь нет места на всех них подробно останавливаться. Упомянем лишь еще один важный момент: фигуру Метатрона-Еноха. Этимология и смысл слова «Метатрон» неясны, но вроде бы этот персонаж имел две стороны (см. Moggaу-Jones, 1992, 7-14). Он — «Ангел Господень», или «Князь Присутствия», Ангел-Носитель Имени (Исх 23:21), который передает и до некоторой степени воплощает божественную Славу. Иуданзм, представленный Вавилонским Талмудом, относится к нему с подозрением, ассоциируя его в двух-трех намеках с еретическим представлением о существовании другой Власти на небесах, равной Богу (так называемая ересь Двух Властей; см. В.Т. Авода Зара 3б; В.Т. Хагига 15а [ср. 3 Ен 16]; В.Т. Санхедрин 38б). Однако эта критика подтверждает наличие среди других иудеев более позитивного интереса к Метатрону. По-видимому, этот интерес существовал именно в эзотерическом направлении Меркавы, из которого впоследствии вышли тексты Хехалот.

Некоторые тексты говорят, что знаменитый Енох был преображен в ходе восхождения в ангела, и затем отождествлялся Метатроном с преображенным Енохом (см., например, 3 Ен 7-15). Опять-таки в ранней раввинистической и апокалиптической традициях можно найти указания на то, что это представление о трансформации выдающегося праведника в ангела, возможно, даже идентичного воцаренной Славе (евр. «Кавод»), имеет раннее происхождение (см. Moggaу-Jones, 1992, 10-11, где он также проводит параллель с преданиями об Иисусе в 2 Кор 4:3-6, Кол 1:15; 2:9, Ин 17:6-12, Флп 2:9-11, Евр 1:2-4).

Итак, раввинистические тексты отражают непростое отношение к некоторым аспектам мистики Меркавы. Причинами мог быть страх как перед новым откровением, так и перед возможной угрозой монотеизму. Тем не менее авторы литературы Хехалот старались подчеркнуть свою преемственность с раввинистическим иудаизмом, связывая свои учения с такими именами, как рабби Акива, рабби Ишмаэль и рабби Йоханан Бен-Заккай (все они — от конца I до начала II в. н.э.; эти ассоциации засвидетельствованы Талмудом и мидрашами), а также стараясь оставаться в русле монотеизма и чтить Тору. Возможно, некоторые представители этого течения не выходили за рамки ортодоксального иудаизма, ортодоксы же не столько пытались запретить подобно рода учения, сколько контролировать их. (О взаимосвязи между мистикой Меркавы и гностицизмом см. Scholem, 1965; Alexander, 236-238; Gruenwald, 1982. О силах, формировавших мистику Меркавы, см. Alexander, 238-239.)

2.2. Литературные свидетельства. У нас нет текстов, которые позволили бы проследить развитие иудейской мистики от ее начальных до более развитых форм. Поэтому об исторической преемственности говорить проблематично, и ключевой вопрос для новозаветного

экзегета — какие материалы из поздних источников отражают представления I века? К тому же в последнее время в науке наблюдается тенденция использовать сам НЗ как источник по иудейским верованиям I века. Однако при всей методологической здравости такой тенденции нельзя не заметить, что так мы можем попасть в замкнутый круг. И до появления новых данных у нас нет достаточного внешнего контроля, чтобы, скажем, обуздывать фантазию при реконструкции контекста 2 Кор 12. С другой стороны, верно и то, что иудейские эзотерические традиции, нашедшие отражение в раввинистической традиции, очень долго не записывались сознательно, а потому не стоит и абсолютизировать значение поздней датировки.

Шолем выделяет три стадии в развитии раннеиудейской мистики Меркавы (1954, 43):

- анонимные произведения древних апокалиптиков;
- мистика Меркавы, разрабатывавшаяся учителями Мишны, которые известны нам по имени;
- мистика Меркавы талмудического и послеталмудического времени, как она отражена в дошедшей до нас литературе.

По его мнению, вместе взятые, эти три стадии выдают «фундаментальную преемственность мысли». Давид Гальнерин, однако, возражает: в самой литературе талшаев нет указаний ни на практику восхождений, ни на ее связь с Маасе Меркава. В этот период Маасе Меркавой развивалась просто как публичная экзегеза Иез 1. Это не означает, что модель Шолема ошибочна, но говорит об отсутствии позитивных свидетельств в пользу ее второй стадии. У Грюнвальда же мы находим такое предостережение: «Литературное сходство между [более ранними и более поздними] текстами может указывать на историческое родство, но не обязательно на него указывает» (1995, 32, прим. 55). Он добавляет: «Вообще-то науке еще предстоит долгий путь, прежде чем удастся доказать наличие исторической преемственности между направлениями, которых разделяют как минимум столетия».

Обсуждая мистику Меркавы, мы рассмотрим свидетельства в таком порядке: Ветхий Завет, апокалиптика, Кумран, Новый Завет, раввинистическая литература, тексты Хехалот.

2.2.1. Ветхий Завет. Более поздняя иудейская мистика сосредоточивала свое внимание на следующих отрывках: Иез 1; 3:12-13; 10, Ис 6:1-4, Исх 24:10-11, Дан 7:9-14. Заслуживают упоминания также 3 Цар 22 и Иов 1. Хотя некоторые ученые усматривали здесь и в некоторых других ветхозаветных текстах свидетельство существования мистических направлений в ветхозаветные времена, сам Шолем придерживался иного мнения: «Почти несомненно, что феномены, которые они связывали с мистикой, принадлежат к другим направлениям в истории религии» (1974, 10). Впрочем, Грюнвальд, отталкиваясь от более «гибкой дефиниции» мистики (1995, 27), пытается доказать, что «мистические элементы есть и в самом [ветхозаветном] Писании». Интересна и работа С. Парполы по

ассирийским пророчествам, где ученый пробует «скоррелировать» ассирийские источники с ветхозаветным пророчеством, гностицизмом и иудейской мистикой» (Parpola, 1997, XVI; ср. Parpola, 1993).

2.2.2. Апокалиптическая литература. Самое раннее из имеющихся в нашем распоряжении иудейских внебиблейских описаний восхождения на небеса и лицезрения божественного Престола содержится в *1 Ен* 14:8-25 (видимо, использовано также в *1 Ен* 71:5-11; см. также *1 Ен* 18:8). Этот отрывок опирается на *Иез* 1 и 10, *Ис* 6 и *Дан* 7:9-10. По мнению Парнолы (1993, 195), тайной восхождения на небеса «была та самая драгоценная тайна, которую Гильгамеш принес из своего путешествия к Утнапишти». Единственное другое дохристианское описание восхождения на семитском языке принадлежит Левию и содержится в кумранском арамейском апокрифе *Левия* (см. *Зав. Лев* 2-3). Эти отрывки, как минимум, выдают интерес к восхождению к божественному Престолу, а возможно, говорят и о распространенности этой мистической практики.

Если включить в рассмотрение ранние, но неизбежно дохристианские, апокалиптические тексты, мы обнаружим ряд особенностей, которые напоминают более поздние источники (относительно дальнейшего, см. особенно Alexander, 247-249). В Книге Подобий (*1 Ен* 61:10-12), написанной в конце I в. н.э., содержится похожая ангелология. Аналогичным образом, преобразование Еноха (*1 Ен* 70-71) в Сына Человеческого сродни более позднему мистическому представлению о том, что «особо достойные люди, или «мужчины праведности», были способны достичь преобразования в подобие божественной Славы» (Mortay-Jones, 1992, 20; об этой трансформации и апофеозе см. также Collins; ср. *3 Ен* 3-15). Славянский *Апокалипсис Еноха* (*2 Ен*; датировка неизвестна, но, возможно, частично восходит к концу I в. н.э.) содержит ряд сходств с *3 Ен*, которая принадлежит к числу текстов Хехалот. Енох путешествует через семь небес, — мотив фундаментальный для более поздних текстов Меркавы, — к Престолу Божьему, где обретает преобразование и получает наставления в вопросах, касающихся природы и творения (Маассе Берешит).

Аналогичным образом, *Зав. Лев* (2:6-5:3) в своем рассказе о восхождении Левиа к «престолу Славы» и некоторых деталях параллелен поздним текстам Меркавы. Существенные параллели мистике Меркавы мы также находим в следующих текстах: *Возн. Ис* 6-11 (видимо, христианское произведение II в. н.э.), *Апок Авр* 15-29 (первая редакция, видимо, восходит к концу I в. н.э.), *Адам и Ева* ([латынь] 25-29, [греческий] 31-40, первая редакция относится к концу I в. н.э.), *3 Вар* (оригинальный еврейский текст датируется I-II вв. н.э.), *Зав. Авр* 10 (ок. 100 г. н.э.) и *Зав. Иов* 48-50 (первая редакция относится к I в. до н.э., но 46-53 может быть монтажной интерполяцией). Здесь достаточно материала, который показывает: представление о восхождении на небеса в сочетании с темами, важными для более поздней мистики Меркавы, было распространено уже в конце I в. н.э. в апокалиптике.

Ф. Александер проанализировал общие различия между этими апокалиптическими текстами и мистикой Меркавы в текстах Хехалот (235). Вот три из них.

Различный этос. В текстах Меркавы делается упор на тайны неба и описание Престола Божьего. В более ранних апокалиптических текстах же упор идет на эсхатологические темы: последний суд, воскресение, мессианское царство, будущий век.

Различная роль космологии. Апокалиптические тексты уделяют космологии больше внимания, чем классические тексты Меркавы.

Различная роль теургии. Теургический элемент, с его вниманием к приготовлению и техникам восхождения, гораздо более выделен в текстах Меркавы, чем в апокалиптике (хотя в апокалиптических произведениях он также присутствует).

Кроме того, «знакомая модель восхождения через пронумерованное число небес (обычно семь) не встречается в иудаизме дохристианской поры» (Collins, 46). Сама традиция семи небес играет базовую роль в текстах Хехалот, но пока нет подтверждений ее существованию до I в. н.э. (Aune, 279, 317-319; ср. Collins).

Невзирая на эти различия, Моррей-Джонс считает возможным говорить о глубоком единстве апокалиптических традиций и текстов Хехалот. По его мнению, единая мистическая традиция породила два литературных жанра: апокалипсис (описательное повествование, подчиняющееся описанию небесного видения дидактической цели автора) и литература Хехалот (техническое руководство для мистиков); см. Mortay-Jones, 1992, 24; см. ниже, 2.2.6.

2.2.3. Кумран. Бульшая часть нашей нынешней *1 Ен* (кроме 37-71, Подобий) была написана еще до возникновения кумранского поселения, причем для кумранитов этот текст представлял интерес. Это видно из арамейских фрагментов, найденных в Кумране. Среди этих фрагментов — древний отрывок *1 Ен* 14, а также аллюзия на престол Божий в *1 Ен* 18:8 (Schiffman, 353-354). Аналогичным образом, среди арамейских фрагментов *Зав. Лев* мы находим как минимум один текст, описывающий восхождение Левиа (4Q213 [TLevi^a] 1 ii 11-18; см. Collins, 62-66).

Интерес к элементам, которые впоследствии будут фигурировать в текстах Хехалот, более конкретно замечен в нескольких типах текстов. Например, *Пс.-Иез* рассказывает о видении Иезекииелем божественного Престола-Колесницы (4Q 385 4). Это самый древний из известных нам примеров экзегезы *Иез* 1, которого от *1 Ен* 14 и других похожих текстов отличает сознательная и эксплицитная переработка библейского текста (Dimant and Strugnell). Даймант и Стругнелл отмечают, что в этом произведении нет ничего сектантского, что наводит на мысль: такого рода интерес к *Иез* 1 не был прерогативой кумранской секты. Интерес к «колесницам твоей славы» отражен также в 4Q286 (ср. 4Q287).

Среди фрагментарных *Праздничных молитв* есть текст, связывающий обновление завета с «видением

твоей славы», хотя смысл и значение этой краткой аллюзии неясны (4Q509 97-98 i 7-8; ср. Schiffman, 355, но его перевод отличен от некоторых других). Кроме того, некоторые отрывки кумранских документов отражают веру общины в то, что она пребывала в общении с ангелами (об этом см. Dunn, 1996, 171-187; Newsom, 1-83, особенно 59-72; см. особенно 1QSa 2:8-9; 4QFlor 1:2-5; CD 15:15-17; 4Q267; 1QM 7:4-6; 1QH 3:21-23; 11:10-13, 25; 1QS 11:7-8; 1QSB 3:25-26; 4:24-26). Одни из вышеуказанных текстов говорят о последних днях, другие — об опыте священников, но есть восприятие, в котором святость всей общины (все члены которой священники в широком смысле слова) определяется присутствием ангелов в настоящем. «В каком-то смысле общинная жизнь становится священническим служением перед Богом, разделяемым с ангелами» (Newsom, 63).

Нигде в вышеперечисленных отрывках нет четких указаний на мистическое восхождение отдельных людей. Напротив, 4Q491 [4QM¹] 11 i 8-24, по-видимому, отражает притязания некоего учителя в общине (скорее всего, не Учителя Праведности), который утверждал, что прошел деификацию через воцарение на небесах. В тексте нет описания ни небес, ни восхождения, но он может быть адаптацией традиций, содержащихся в *Исходе из Египта* Иезекииля Трагика (68-79), где речь идет о воцарении и деификации Моисея (о которых см. J. J. Collins). Как отмечает Дж. Дж. Коллинз, 4Q491 — «единственная сцена небесного воцарения в дохристианском иудаизме, которая не является или необязательно является эсхатологической по своему характеру» (50).

Самая важная группа текстов, связанных с темой Меркавы, — *Песни субботнего всеожожения* (первоначально были изданы под названием «Ангельская литургия»). Этот текст частично реконструируется по ряду фрагментов из Кумрана (4Q400-407; 11Q17=11QShirShabb), а также большому фрагменту из Масады (Masada ShirShabb). Большое критическое издание вместе с анализом подготовила Кэрол Ньюсом, на чье исследование (особенно 1-83) мы в дальнейшем и опираемся. *Песни*, по-видимому, написаны кумранитами для внутреннего пользования. Они представляют собой последовательность из ангельских славословий, распределенных по 13 субботам первой четверти года. Для нас здесь особенно интересны многочисленные параллели с текстами Хехалот, особенно в активной опоре на видение Иезекииелем Меркавы в Иез 1 и 10, а также на другие части Иез (особенно 40-48). Обращает на себя внимание длинный период «приготовления» (песни 1-8, хотя нужно помнить, что рецитация соответствующих песен отделена неделей), за которым идет то, что Ньюсом называет «храмовым туром» (Newsom, 19). Вот кусочек из описания Меркавы в предпоследней песне:

Херувимы лежат простертые перед Ним и благословляют, поднимаясь. Слышен голос божественной тишины, и раздается шум волнения, когда они поднимают крылья, голос божественной тишины. Они благословляют образ Престола-Колесницы, который над сводом херувимов, и они воспевают

[вели]чие сияющего свода, который под местом Его славы. И когда «офаним» выдвигаются вперед, святые ангелы отступают назад; они появляются среди славных колес с подобием огня, духи святого святых. Вокруг них, подобие огненного потока, подобного золоту, и сияющее вещество дивных цветов, чудно перемешанных, ярко сочетающихся. Духи живых богов движутся постоянно со славой чудесных колесниц. (4Q205 20-21-22:7-11; в соответствии с переводом Гарсии-Мартинеса [García Martíness], 429).

Интересно, что в той же самой общине, очевидно, читались и апокалиптические произведения с описанием восхождения на небеса (например, 1 Ек 14), хотя *Песни* отличаются от них тем, что имеют литургический смысл (см. Newsom, особенно 59, 65). Эти *Песни* выражают интересы, которые впоследствии будут присущи мистикам Меркавы, а с открытием большого их фрагмента из Масады можно с полным правом представлять, что именно такого рода тексты и тенденции питали последующую мистику.

Вместе с тем *Песни субботнего всеожожения* имеют свою важную специфику.

Общинный характер. Хотя мистика *Песен* связана с лицезрением божественного Престола, это не индивидуальная мистика, столь характерная для текстов Хехалот. Невозможно сказать, что именно ощущали отдельно взятые люди, участвовавшие в подобных литургических чтениях, но *Песни* явно предназначены для общины, желающей пребывать в присутствии Божьего, «с вечным воинством и духами... и с всезнающими в общем ликовании» (1QH 11:13-14, цит. в переводе на русский К. Б. Старковой). Не факт, что в такой обстановке важна идея восхождения, если понимать его в смысле более поздних мистических практик.

Видение Престола-Колесницы не составляет цель произведения. Последовательность славословий кульминирует в 13-й песне с кратким описанием небесного жертвоприношения, за которым идет пространное описание облачений ангелов-священников, совершающих это жертвоприношение. Нигде явно не просматривается идея соучастия в самом небесном культе, нет и совместной рецитации каких-либо литургических формул вместе с ангелами. Цель этих литургических чтений, скорее, состоит в попытке изложить «литературный или риторический аргумент в пользу легитимации, идеализации или прославления» священства секты. Параллель данной литературной функции мы находим в Зах 3, Юб (особенно 31:13-14; 2:17-19, 21; 6:18; 15:26-27) и Апок. Лев, все они были известны кумранской общине (см. Newsom, 67-72).

Параллели между *Песнями субботнего всеожожения* и более поздними текстами Меркавы существуют (см. Newsom, 237, 314, 329 и др.). Однако есть и различия. Пока также неясно, до какой степени эти *Песни* отражают наличие подобного рода интересов за пределами Кумрана.

2.2.4. Новый Завет. При толковании нескольких новозаветных текстов ученые часто обращаются к

сравнениям с мистикой Меркавы (см. ниже, раздел 3). Особенно выделяются два текста — как единственные во всей ранней иудейской и христианской литературе автобиографические рассказы о восхождении на небеса: 2 Кор 12:2-4 и Откр 4. Не исключено, что к этому же ряду можно отнести и рассказ Акивы о своем восхождении (если верить реконструкции данного предания; см. ниже, 2.2.5).

2.2.4.1. 2 Кор 12. Неясно, почему Павел вдруг заговаривает о «видениях и откровениях», обсуждая данную тему, словно в ней есть необходимость. Возможная причина состоит в том, что к подобному опыту апеллировали его оппоненты (2 Кор 11:5 *et passim*) в попытке легитимировать им собственные притязания. К сожалению, из 2 Кор непонятно, какими были эти притязания. Павел же апеллировал к своему видению Христа как факту, удостоверяющему его апостольство (например, 1 Кор 9:1). У Луки мы также находим рассказ о видении в связи с первоначальным коринфским служением Павла (Деян 18:9-10).

Ни о чем таком Павел в 2 Кор 12 не упоминает. Вместо этого он говорит о некоем опыте, который у него был задолго до деятельности в Коринфе, причем вроде бы пытается даже преуменьшить его значение для вопроса о, так сказать, верительных грамотах апостола. Расположенный в узловом моменте его «речи слушца» (2 Кор 11:1-12:13), весь рассказ о восхождении быстро обходит всякий намек на позитивную выгоду и переходит к уроку через «жало» в плоть: «Довольно для тебя благодати моей, ибо сила моя совершается в немощи» (2 Кор 12:9). Вокруг этого последнего урока обращается аргумент послания (которое мы здесь считаем цельным), и благодаря ему нейтрализуется апелляция к «видениям и откровениям». Павел не отрицает, что такой опыт возможен. Он также не спорит, что такой опыт может быть от Бога. Но он отвергает представление о том, будто такой опыт подтверждает служение в новом завете.

Именно в этом состоит пафос Павловых рассуждений в 2 Кор 12. Поэтому трудно согласиться с теми, кто полагает, будто Павел здесь обращает внимание коринфян на свой опыт (Меркавы или не Меркавы), фундаментальный для его апостольства (таково, в частности, мнение Morgan-Jones, 1993, который связывает 2 Кор 12 с Деян 22:17-18). Ни из чего не видно, что Павел регулярно практиковал такой мистический опыт или призывал к нему коринфян. Зато хорошо видно, что он старался переключить внимание читателей на другое — на Дух (2 Кор 3:7-18).

Павел не сообщает ничего из того, что он видел и слышал во время путешествия. Он даже пишет, что его опыт был «неизреченным». Ничуть не умаляя слов, слышанных в раю (2 Кор 12:4), он, очевидно, хочет показать, что такие вещи практически лишены пасторской значимости (ср. 1 Кор 14:18-19). Высказывалась гипотеза, что «жало» (2 Кор 12:7) соответствует опасностям, которым подвергается визионер Меркавы при странствовании по семи (у Павла — трем!) небесам и Хехалот. Однако из текста не следует, что жало было

следствием данного описываемого восхождения (отметим множественное число в 2 Кор 12:7 — «откровения!») или что оно было нанесено в ходе какого-либо восхождения. Мы знаем лишь то, что Павел связывал жало со своими «видениями и откровениями» и что оно обозначало своего рода рубеж в христианской миссиологии: молитвы в 2 Кор 12:8 и заявления в 2 Кор 12:10 представляют собой две стороны водораздела. Что касается связи с Деян 22:17-18, то эта теория опирается на понимание 2 Кор 10-13 как отдельного письма, написанного прямо перед Иерусалимским собором (Деян 15), и на скептическое отношение к возможности выстроить хронологию Павлова служения по Деян.

Очевидно, что у Павла бывали мистические переживания (2 Кор 12:1-10 — одно из них; ср. Деян 9:3-9, 12; 16:9-10; 18:9-10; 22:17-21; 23:11; 26:19; 27:23-24, Гал 1:12; 2:1; также и у прочих христиан, например, у Анании [Деян 9:10-16], Петра [Деян 10:9-16] и автора *Иоаннова Апокалипсиса*), и он называл их «чрезвычайно великими». Однако гораздо более полезным для церквей и гораздо более важным для вопроса о подлинном апостольстве он считал откровение через жало. Попытка скоррелировать детали 2 Кор 12 с традицией Меркавы натянута, но возможна. В принципе, нельзя исключать, что Павел ранее практиковал какой-то вид мистики, который похож на эти традиции, и так даже можно попробовать объяснить ряд параллелей между его Посланиями в целом и текстами Меркавы. Однако «жало в плоть» произвело в нем переоценку, которую он теперь хочет привить и коринфянам.

2.2.4.2. *Иоаннов Апокалипсис*. Согласно анализу Дэвида Ауне, большая часть Откр состоит из «единого разветвленного повествования о видении» (Откр 1:9-22:9), в котором Откр 4:1-2а вводит новую фазу, «раскрытие эсхатологического замысла Божьего» (Откр 4:1-22:9). Небесное путешествие в Откр 4:1-2а служит вступлением как к рассказу про печати (Откр 4:26-6:17), так и к Откр 4:26-22:9. В формальном плане Откр 4:1-6:17 можно назвать «литературной сценой с престолом... видение престола становится средством для описания земных событий в повествовании» (Ауне, 278). Повествования о божественной тронной зале (Откр 4:1-5:14; 8:2-5; 15:1-8) утверждают владычество Бога над земными событиями. В Откр 4-6 содержится рассказ о небесной литургии (4:26-11) и инвеституре Агнца (5:1-14).

В Откр 4:1-2а Бог открывает дверь небес (ср. 1 Ен 14:14-15; 18:25), и ангельский голос Откр 1:10-11 зовет визионера на небеса, чтобы показать ему, «чему надлежит быть после сего» (ср. Дан 2:29). Немедленно визионер впадает в «профетический транс» (Ауне, 82-83, 283-284; ср. Откр 1:10; 17:3; 21:1, также Деян 10:10; 11:5; 22:17); его путешествие происходит не «в теле», а «в духе». Ничего не говорится о том, предшествовали ли этому опыту ритуальные приготовления, и если да, то какие. Нет описания и самого путешествия, причем небес не семь, а одно, и визионер сразу оказывается в тронном зале. Видение, которое следует далее, полно ветхозаветных аллюзий (Иез 1; 10, Ис 6, Дан 7, 3 Цар 22:19) и имеет параллели в ряде текстов, упомянутых

в нашей статье (ср., например, Откр 4:36/Иез 1:27-28/4Q405 20-21-22:10-11; ср. также 1 Ен 71:6-8, 3 Ен 33:1-34:2; см. далее Aune, 279-374). В отличие от Иезекииля, автор *Апокалипсиса* не пытается описать Бога.

Этот пассаж содержит как сходства, так и различия с различными источниками информации о мистике Меркавы, а также уникальные элементы (Aune, 278-279). Нужны дополнительные исследования, прежде чем мы сможем сказать, что перед нами: заимствование или полемика с традициями, которые впоследствии найдут отражение в текстах Хехалот, или Откр просто принадлежит к числу их предшественников. Неясно и то, отражает ли Откр уникальный опыт христианских визионеров. Вместе с тем некоторые ученые вообще отрицают, что *Иоаннов Апокалипсис* — результат мистического опыта. Они видят в нем лишь литературный конструкт, обильно черпающий из множества традиций, включая традиции Меркавы.

2.2.5. Раввинистическая литература. Исследователи истоков иудейской мистики обращают свои взоры на целый ряд раввинистических текстов (см., например, Scholem, 1965 и 1974, 373-374, а также статьи Моррей-Джонса). Один из важнейших отрывков мы находим в Вавилонском Талмуде, в трактате «Хагига» 11б-1ба (ср. И. Т. Хагига 2; В. Т. Шаббат 80б). Там подробно описываются семь небес (Маасе Берешит), обсуждается Маасе Меркава, а также приводятся рассказы о знаменитых людях, которые занимались этими учениями. Есть в этом и других текстах и намеки на существование эзотерических традиций, о которых прямо не рассказывается. Особый интерес представляет рассказ о четырех мудрецах, которые вошли в рай на небесах, — рассказ, которым Тосефта и оба Талмуда сопровождают запрещение, артикулированное в мишнаитском трактате «Хагига» 2:1 (относительно схожих ограничений см. В.Т. Шаббат 80б; И.Т. Хагига 77а.46; В.Т. Хагига 13а).

Не объясняют законов кровосмешения [Лев 18] трем ученикам, дела творения [Быт 1] — двум, а Колесницу [Иез 1] — одному, кроме того случая, когда он мудр и способен понять из собственного рассмотрения. Тому, кто размышляет о четырех вешах, лучше было не родиться: о том, что наверху; о том, что внизу; о том, что прежде, и о том, что за пределами. И тому, кто не заботится о славе своего Творца, лучше было не родиться (М. Хагига 2:1; см. Neusner, 330).

По мнению ряда ученых, Мишна предполагает как данность существование Маасе Берешит («дел творения») и Маасе Меркава («Колесницы») и, налагая строгие ограничения на публичное разъяснение этих отрывков Писания, все же включает его в раввинистическую ортодоксию. С точки зрения Моррей-Джонса, первое предложение в процитированном абзаце «первоначально означало, что ни один отдельно взятый человек (или аскет) не компетентен толковать видение Иезекииля, если только он не является мантическим мудрецом (как Даниил), который может это делать на основе собственного визионерско-мистического опыта и эзотерического знания» (Morray-Jones, 1993, 188). Эта

часть пассажа взята из апокалиптической традиции, возникшей ранее I в. н.э. и модифицированной в раввинизме. Последние два предложения суть интерполяции, которые отражают более позднюю тенденцию, «враждебную по отношению к эзотерическим и мистическим традициям, особенно как они развивались в кругах за пределами раввинистического контроля» (Morray-Jones, 1993, 190), в частности, у христиан и гностиков.

Тосефта и оба Талмуда прилагают к М. Хагига 2:1 рассказ о четырех мудрецах, при жизни побывавших в раю, хотя лишь одному из них удалось вернуться «с миром» (Т. Хагига 2:1-4; И. Т. Хагига 77б; В. Т. Хагига 14б-15б). Эту же историю мы находим в «Шир ха-Ширим Рабба» (1:28 [= 1:4:1]) и двух текстах Хехалот (*Хехалот Зутар* и *Меркава Рабба*). Перевод этих текстов приводит Моррей-Джонс (1993, 196-198, 210-215). Не исключено, что первоначальный смысл рассказа вообще не был мистическим. Например, это могло быть аллегорическое изображение четырех типов раввинистической учености (относительно возможных вариантов понимания см. Morray-Jones, 1993, 192-193, сюда же относится концепция Гальперина). Однако некоторые исследователи полагают, что перед нами древнее (начало III в. н.э., если не раньше) свидетельство практики мистического восхождения в рай, причем проводимая в данном предании ассоциация ее с Акивой (конец I — начало II вв. н.э.) вполне правдоподобна.

Источники, упомянутые в предыдущем абзаце, содержат разные версии инцидента, а потому реконструкция первоначального варианта — дело непростое. Одна из возможностей (в пользу которой см. Morray-Jones, 1993) состоит в том, что тексты Хехалот, несмотря на свою позднюю датировку, отражают более раннюю версию рассказа. Это был созданный от первого лица рассказ Акивы о своем восхождении, преодолевшем сопротивление ангелов, к небесному Святой Святым, чтобы созерцать славу Бога на Меркаве. В данной версии имена трех других мудрецов не назывались, а успех Акивы приписывался заслуге его дел. Впоследствии рассказ был адаптирован как иллюстрация мишнаитского ограничения (М. Хагига 2:1), причем к тому времени в нем стали усматривать запрет заниматься Маасе Меркавой всем, кроме рукоположенных раввинов. Соответственно, ранее безымянные трое приобрели имена известных, но нерукоположенных учителей. По мнению Моррей-Джонса, эта традиция, если иметь в виду ее первоначальную форму, является преемницей апокалиптических и мистических традиций, существовавших еще до I в. н.э. (ср., например, 1 Ен 14).

Ключевые проблемы здесь также связаны с интерпретацией индивидуальных текстов и исторической реконструкцией гипотетических традиций. То же можно сказать и о дальнейшей попытке проследить в раввинистической литературе опыт преобразования в ангелов, который, как считалось, пережили некоторые визионеры (см. особенно Morray-Jones, 1992). О преобразении Еноха (1 Ен 70-71) мы уже говорили. Другой ранний текст, важный для анализа дохристианских истоков данного мотива, — *Исход из Египта*

Иезекииля Трагика (II в. до н.э.; см. Segal, 102; Collins, 50-53). Возможно, ранние истоки мотива подтверждает и вышеописанный кумранский текст 4Q491 (4QM^a) 11. Сигал: «Многое указывает на то, что... многие иудейские мистики и апокалиптики описали взаимосвязь между небесной фигурой на престоле и важными фигурами в жизни своей общины. Корни этой традиции — дохристианские» (107-108; с точки зрения Сигала, НЗ сам свидетельствует о древности мотива.)

Аналогичным образом Моррей-Джонс (1992, 26) резюмирует анализ нескольких релевантных текстов, отмечая, что рассказ о преображении Еноха «может отражать высшие идеалы мистиков Меркавы». Судя по всему, «целому ряду мифологических и исторических персонажей приписывалось такое преображение «космического» масштаба, при которых они становились буквально воплощениями Имени или Власти Божьей. Сходное, хотя и не столь масштабное, преображение обещалось праведникам в будущем мире. Более того, по всей вероятности, считалось, что отдельные выдающиеся праведники способны достичь такого преображения уже при жизни (пусть даже временно). Они наделены сверхъестественной силой и знанием и становятся посредниками между божественным и человеческим мирами, ибо соответствуют божественному Образу, или «Каводу», а также, подобно первосвященнику в храмовом святилище, наделены Именем Божьим». Отметим, что такой опыт мистической трансформации предвосхищает окончательное преображение праведников и наград мистикам.

Исходя из глубокой преемственности между апокалиптическими текстами вроде *1 Ен* 14 и более поздними текстами Хехалот, Моррей-Джонс (1992, 1) пытается доказать: упомянутые мистические идеалы «были унаследованы от апокалиптических кругов и с энтузиазмом разрабатывались некоторыми танаями, однако другие оказывали этим идеалам сопротивление, главным образом из-за их рецепции группами, которые они считали еретическими, в частности, различными формами христианства и гностицизма. Литература Хехалот представляет собой развитие этих традиций в раввинизме». Поэтому негативный тон некоторых раввинистических текстов по отношению к мистическим верованиям и обычаям, порой связанным с ересью Двух Властей (например, *В. Т. Сужа* 45б; *В. Т. Санхедрин* 63а; *Шемот Рабба* 43:3; *В. Т. Хагига* 15а; *М. Мегила* 4:10; *В. Т. Хагига* 13а; ср. *3 Ен* 16), отражает лишь одну из существовавших в раввинизме точек зрения. Сами же тексты подобного рода указывают на распространенность соответствующих традиций.

Одним словом, раввинистическая литература дает основание предполагать наличие в иудаизме I в. визионерско-мистических верований и обычаев, преемниками которых во многом были более поздние тексты Хехалот. Если так, то можно попробовать по-новому взглянуть на некоторые новозаветные отрывки. Например, в 2 Кор в этом плане интересны 2 Кор 3:7-18 (о прославлении, связанном с лицезрением Бога) и 2 Кор 12:1-6 (притязания оппонентов Павла на авторитет, сделанные на основании «видений и откровений»). Некоторые исследователи считают, что естественная

среда данных отрывков — та самая иудейская мистика, о которой мы говорили. Это открывает возможности для прочтения и ряда других новозаветных текстов в аналогичном ключе.

2.2.6. Литература Хехалот. Обычно исследователи видят в этих текстах своего рода руководства и учебники для мистиков, которые практически не уделяют внимания ни повествовательным описаниям восхождения, ни преображению мистика (см. выше, 2.2.2). Исключение составляет *3 Ен* — относительно поздний продукт того же самого визионерско-мистического движения, но все же апокалипсис.

Рассматривая иудейские мистические тексты (не только Хехалот) в целом, мы сталкиваемся с «религиозным феноменом, который содержится в сотнях книг и тысячах рукописей, многие из которых до сих пор не опубликованы» (Gruenwald, 1995, 6) и еще меньшее число переведены (список опубликованных текстов и переводов, связанных с мистикой Меркавы, см. у Motzay-Jones, 1993). Шолем характеризует источники Хехалот следующим образом: «Все, чем мы располагаем, — краткие трактаты и разрозненные фрагменты разной длины (возможно, оставшиеся от некогда объемных сочинений) плюс довольно большое количество почти бесформенного и сырого литературного материала» (1954, 44-45). Он перечисляет восемь важнейших текстов Хехалот (Scholem 1965, 5-7), уделяя особое внимание «Малым Хехалот», «Большим Хехалот» и *3 Ен*. Датировать их очень сложно, но «важнейшие документы движения, видимо, были отредактированы в V–VI веках» (Scholem, 1954, 44). Специалистам по НЗ непросто работать с этим материалом: он малоодушен, и к тому же не существует научного консенсуса относительно его происхождения, датировки и наличия единого текста за различными рукописями. Более того, «мистика по определению — область глубоко зашифрованная. Мало просто перевести мистические тексты... языка на язык, особенно, когда такие переводы делаются людьми, которые лучше разбираются в лингвистике, чем во «внутренней грамматике», используемой мистиками» (Gruenwald, 1995, 29).

Об особенностях мистики Хехалот мы уже подробно говорили выше. Как уже отмечалось, для исследователей новозаветного контекста основная проблема связана с проблемой преемственности между поздними материалами Хехалот и мистикой, которую некоторые ученые обнаруживают в ипной (и обычно более ранней) литературе. В текстах Хехалот есть традиции очень раннего происхождения, но вопрос о преемственности движения пока не получил твердого ответа (аналогичная проблема стоит перед исследователями гностицизма).

3. Мистика и Новый Завет

Как мы уже говорили, в связи с мистикой Меркавы ученые часто обращают внимание на 2 Кор 12 (наряду с 2 Кор 3:7-18; 4:4-6) и Откр 4. Сюда же можно отнести целый ряд других новозаветных отрывков и идей, о чем уже немало написано в научных работах (см. Библиографию) и стандартных комментариях. В частности, можно

сопоставить прославление Иисуса во многих новозаветных текстах с прославлением Еноха. Что касается Павла, то здесь интересны также следующие моменты: видение на дороге в Дамаск, воззрения на крепчайшее преображение (например, Кол 3:9-10, ср. Рим 8:29, 2 Кор 3:18), описание тела Христова (например, Еф 4:12-13, ср. *Шуф Кама*), христология (например, Флп 2:9-11, особенно дарование божественного имени, тетраграмматона, YHWH) и имплицитное представление о небесной семье ангелов (Еф 3:14-15, ср. *3 Ен* 12:5; 18:21).

Некоторые ученые считают, что взгляды оппонентов, обличаемых в Послании к Колоссянам (особенно Кол 2:16-19), отчасти были связаны с мистикой Меркавы. Если удастся установить подобного рода связи, то, наверняка, последуют и другие примеры. Перспективно, в частности, обдумать с этих позиций «восхождение» святых в 1 Фес 4:17 (ср. использование аналогичного глагола в 2 Кор 12:2 и представление о мистических восхождениях как предвосхищении преображения праведников). С другой стороны, Джеймс Дани в монументальном исследовании Павлова богословия практически не дает отсылку к мистике Меркавы (1998, 390-412).

Ряд ученых пытается сопоставить с текстами Хехалот Послание к евреям: его также отличают интерес к ангелам, важность Престола и аллюзии на небесную завесу. Делались попытки соотнести с мистикой Меркавы и элементы Евангелия от Иоанна, в частности, Ин 6 и 14:1. Для сравнения с Ин 14:1 интересно взять 3 Ен 1:1, где также есть представление о небесной обители Бога с палатами. С этих позиций Евангелие от Иоанна исследовал в своей диссертации Джей Канагарадж (Kanagaraj, 1998) (В докторской диссертации Канагараджа, написанной и защищенной под научным руководством Дани в Даремском университете (1995; опубликована в 1998), Ин рассматривается как мистический текст, который, в частности, адресован тем, кто занимался мистикой Меркавы и космологическими спекуляциями. Влияние мистики Меркавы Канагарадж, например, усматривает в идее восхождения и нисхождения ангелов, нисхождении и восхождении Сына Человеческого. Иоанн пытается «убедить читателей, что чаяния мистиков Меркавы могут быть исполнены только через «видение» Иисуса как царя — хотя и принципиально иным путем, на кресте» (Канагарадж, 246). (Не все ученые, однако, согласны с Канагараджем. В частности, некоторые больше акцентируют эллинистический контекст Ин. — *Прим. ред.*)

Можно поставить вопрос и о возможном наличии элементов магии и теургии (которыми пропитана мистика Меркавы) в апостольском христианстве.

Подводя итог, можно заметить: перед исследователями иудейской мистики как части новозаветного контекста открывается огромное поле для работы. Здесь есть масса неизученного. Тем не менее кое-что уже ясно. Мы знаем, как минимум, что в апостольский период иудейская мистика существовала и что она способна пролить свет на некоторые новозаветные отрывки.

См. также Небесное восхождение в иудейской и языческой традициях.

Библиография. P. Alexander, «3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch», *OTP* 1:223-315; D. E. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52; Dallas: Word, 1997); D. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism, a Source Reader: The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition* (New York: Ktav, 1978); A. Y. Collins, «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», in *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, ed. J. J. Collins and M. Fishbane (Albany: State University of New York Press, 1995) 59-93; J. J. Collins, «A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism», in *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, ed. J. J. Collins and M. Fishbane (Albany: State University of New York Press, 1995) 43-58; D. Dimant and J. Strugnell, «The Merkabah Vision in *Second Ezekiel* (4Q385 4)», *RevQ* 14 (1990) 331-48; J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); idem, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998); F. Garcia Mart nez, *The Dead Sea Scrolls Translated* (2d ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: E. J. Brill, 1980); idem, «Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism», in *Studies in Jewish Mysticism*, ed. J. Dan and F. Talmage (Association for Jewish Studies; Cambridge, MA; Harvard University Press, 1982) 41-55; idem, «Major Issues in the Study and Understanding of Jewish Mysticism», in *Historical Syntheses*, part 2 of *Judaism in Late Antiquity*, ed. J. Neusner (HOS: The Near and Middle East 17; Leiden: E. J. Brill, 1995) 1-49; D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (AOS 62; New Haven, CT: American Oriental Society, 1980); J. J. Kanagaraj, «Mysticism» in the Gospel of John: An Inquiry into its Background (JSNTSup 158; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); B. McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (TPG 1; New York: Crossroad, 1991); C. R. A. Morray-Jones, «Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate», *HTR* 86 (1993) 177-217, 265-92; idem, «Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition», *JJS* 43 (1992) 1-31; J. Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988); C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27; Atlanta: Scholars Press, 1985); S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9; Helsinki: Helsinki University Press, 1997); idem, «The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy», *JNES* 52 (1993) 161-208; L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (ABRL; New York: Doubleday, 1994, 1995); G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (2d ed.; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965); idem, *Kabbalah* (Jerusalem: Keter, 1974); idem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (3d ed.; New York: Schocken, 1954); A. Segal, «Paul and the Beginning of Jewish Mysticism», in *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, ed. J. J. Collins and M. Fishbane (Albany, NY: State University of New York Press, 1995) 95-122; D. Winston, «Was Philo a Mystic?» in *Studies in Jewish Mysticism*, ed. J. Dan and F. Talmage (Association for Jewish Studies; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989) 15-39.

J. Laansma

Н

НЕБЕСНОЕ ВОСХОЖДЕНИЕ В ИУДЕЙСКОЙ И ЯЗЫЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

Новый Завет содержит многочисленные упоминания о небесном восхождении: например, преображение (Мк 9:2-8 пар.), вознесение (Лк 24:50-53, Деян 1:1-12, ср. 2:34; Ин 3:13-14; 6:62; 20:17, Флп 2:6-11, Еф 4:8-10, Откр 12:5), восхищение церкви на небеса на встречу с Господом (1 Фес 4:17, ср. 1 Кор 15:51-52), Павлово восхождение на третьи небеса (2 Кор 12:2-4), вознесение Еноха (Евр 11:5, ср. Быт 5:24). Список можно расширить за счет тех новозаветных текстов, которые исходят из предположения вознесения (например, Мк 14:62).

В данной статье мы сделаем лишь краткий обзор того огромного числа первоисточников и научной литературы, которое имеет значение для новозаветной экзегезы (из недавних работ см. также Zwier). Ситуацию осложняет тот факт, что небесное восхождение — распространенный мотив в греко-римской и еврейской литературе самого разного рода. Отсюда неизбежно возникает вопрос, считать ли новозаветные упоминания о восхождении еврейскими, нееврейскими или комбинацией того и другого. К сожалению, пока еще не проделан полный анализ первоисточников, включая ближневосточные параллели (см., например, Assmann) и формализм. Не до конца изучены и космологические предпосылки, на которых строится пространственная ориентация текстов о восхождении (Colpe). Чем объяснить, например, упоминания в литературе Хехалют о «нисхождении к Меркаве» (Kuyt, Stroumsa)?

1. Греко-римский контекст.
2. Еврейский контекст.

1. Греко-римский контекст

Недавние исследования Карин Люк-Хейс по снам о полетах в античности включают тексты о восхождении из главных греко-римских источников (Luck-Huysse). Упомянем лишь несколько категорий из этого богатого и разнообразного материала.

1.1. Восхождение как апотеозис. В греко-римских источниках часто говорится о восхождении богов на небеса. Например, в *Рангодоической Теогонии* Зевс попадает на небеса, сидя на спине козы (West). Греческий философ Эвгемер считал Урана, Крона и Зевса людьми, которые впоследствии были обожествлены (Диодор Сицилийский *Историческая библиотека* 13.1-17.2). В греко-римском мире вообще было широко распространено представление об обожествлении смертного героя или правителя. Считалось, что апотеозис дарован Александру Македонскому. Впоследствии римские императоры превратили эту идею в посмертный обряд (выпрощен, Калигула заявлял о собственной божественности еще при жизни). Обожествленный император падался титулом *divus* (божественный), и его восшествие на небеса символизировалось различными знаменами (например, орлом или колесницей). Арка Тита в Риме изображает императора возносящимся на небеса на спине орла (Pfanner).

Аполлоний Тианский, неопифагорейский святой, которого часто сопоставляют с Иисусом, вел жизнь странствующего учителя, претерпел гонения при Нероне и Домициане и, наконец, вознесся на небеса (Филострат *Жизнь Аполлония* 8.29-30). Он стал объектом посмертного культа, пользовавшегося покровительством императоров Северов (см. Koskenniemi).

1.2. Восхождение и шаманизм. В античном мире шаманизм был очень распространен. Шаман — это «социальный функционер, который с помощью духов-хранителей входит в состояние экстаза, чтобы от лица членов своей группы создать взаимосвязь со сверхъестественным миром» (Hultkrantz). Это экстатическое состояние обычно включает ощущение, что душа восходит или нисходит к уровням за пределами земной реальности. Например, греческий философ Парменид (DK 28 B 1) использовал в своей философской поэме шаманистическую образность: он рассказывает о космическом странствии воли на колеснице — через врага Дня и Ночи, для совета с богиней. Семь ступеней путешествия шамана на небеса представлены семью ярусами/уровнями в столпе или древе, стоящем в центре мира (Schibli: Уэст).

1.3. *Восхождение души после смерти. Somnium Scipionis* Цицерона рассматривает восхождение к звездам как участь доброй души после смерти (Цицерон *О государстве* 6.9-26, ср. Платон *Тимей* 41d-e).

2. Еврейский контекст

В еврейских источниках часто непонятно, является ли рассказ о восхождении продуктом мистического опыта, экзегетических размышлений или того и другого сразу. Иногда явно визионерский опыт описывается как телесное вознесение (1 Ен 14:8). Иногда авторы сами выражают неуверенность относительно того, как происходило восхождение: в теле или вне тела (2 Кор 12:2-4; Schäfer 1981 §680). Цель небесного путешествия могла быть разной: апотеозис, исследование населенного мира (*Зав. Авр* 9:8), осмысление путей Божьих (4 Езд 4:8). В процессе восхождения человек иногда получает священнические одежды (Himmelfarb), или же тело трансформируется в очищенную ангельскую форму огня или света (Morrey-Jones, 1992). Насколько можно судить, у людей восхождение — исключительно мужская прерогатива.

2.1. *Восхождение в Ветхом Завете.* По-видимому, некоторые ветхозаветные тексты говорят о восхождении (Schmitt). Согласно Быт 5:24, Енох «ходил пред Богом [= восхождение?]; и не стало его, потому что Бог взял его [= окончательное принятие на небеса?];». Именно в таком ключе интерпретировали данный отрывок позднеиудейские и христианские авторы (например, Филон *Вопросы и ответы на Бытие* 1.86; Прем 4:10-11, 1 *Клим* 9:3; *тафум Неофити на Быт* 5:24; 1 Ен 71:16; 93:8, 2 Ен 68:1; Псевдо-Климентины *Рекогниции* 1.52.5).

Строители вавилонской башни хотели довести ее до небес (Быт 11:4). В этом часто усматривали намек на их желание взойти на небеса (например, Юб 10:19; *Ор Сиа* 3:100; Флавий *Древн* 1.4.3 §118).

Согласно Исх 24, Моисей с Аароном, Надавом, Авииудом и семьдесятю старейшинами «взошли... и увидели Бога Израилева» (Исх 24:9-10). Моисею были даны «скрижали каменные, с законом и заповедями, которые Я написал для научения их» (Исх 24:12). Во Втор 30:12 Моисей подчеркивает, что божественная заповедь ни чересчур сложна, ни чересчур далека: «Она не на небе, чтобы можно было говорить: „Кто взойдет бы для нас на небо, и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?“». Если совместить эти отрывки, можно понять, почему более поздняя иудейская традиция рассматривала восхождение Моисея на гору Синай для получения Закона как восхождение на небеса и встречу с Меркавой, престолом-колесницей Бога (ср. Пс 67:19 и основанные на данном отрывке предания; см. Halperin).

Согласно легендам, и другие еврейские пророки иногда удостоивались чести лицезреть божественный престол (хотя их восхождение на небеса прямо не описывается). Рассказы об этих видениях преследуют двойную цель: 1) легитимировать роль пророка как посредника между небом и землей; 2) предоставить богооткровенное знание.

В Пс 109:1 можно усмотреть намек на то, что davidический царь достигает прославления и занимает место на престоле подле Бога: «Сказал ГОСПОДЬ моему господину: „Сядь одесную Меня, пока Я не положу врагов твоих в подножие ног твоих“». Этот отрывок (паряду с Ис 6, Иез 1 и Дан 7) впоследствии дал толчок для мистических размышлений о людях, восходивших на небеса (например, 1 Ен 14; *Апок. Авр* 17; *Иосиф и Асенефа* 17:7-8; *Зав. Авр* 11; Откр 4; 2 Ен 22; см. далее 4Q530 2:16-19). Также существенную роль в иудейской традиции играло восшествие Илии на небеса и его чаемое возвращение в конце времен (ср. 4 Цар 2:1-18; Мал 3:22-23; 1 Ен 89:52; Сир 48:9-12; 1 Макк 2:58).

2.2. *Восхождение души после смерти.* Еще в 1901 г. Вильгельм Буссет предположил, что восхождение визионера в некотором смысле предвосхищает восхождение души после смерти; последняя идея часто встречается в апокалипсисах христианской эры (Himmelfarb, 1991). В этом смысле показателем отрывок из одного кумранского гимна:

Восхваляю Тебя, Господи:
Ты от гибели спас мою душу,
Из Шеола, из Аваддона
Ты вознес ее в вечную высь...

(1QH 3:19-20;

пер. на русский язык Д. Щедровицкого).

Возможные параллели к вышеупомянутому отрывку из Цицерона можно найти в Дан 12:3 и Мф 13:43. В *Подобиях Еноха* (1 Ен 71:16; I в.) и иудеохристианском источнике в Псевдо-Климентиновых *Рекогнициях* (1.27-71 [1.52.5]; II в.) Енох — образец для всех, кто угоден Богу, и также переселился на небеса и сохранен для Царства Божьего (см. также Филон *Вопросы и ответы на Бытие* 1.86).

2.3. *Восхождение как апотеозис.* Как показывает Джон Коллинз (J. J. Collins, 1995), идею восхождения и обожествления смертного можно найти в ранних иудейских текстах Палестины и диаспоры. Например, тема апотеозиса Моисея содержится в нескольких текстах, созданных в египетской диаспоре. Иезекииль Трагик (II в. до н.э.) в своем «Исходе» описывает восхождение Моисея на гору Синай и его воцарение на небесах. Фигура на вышнем престоле отказывается от престола и призывает Моисея воссесть на него (Иезекииль *Исход* 68-76), тем самым передавая Моисею вселенское владычество (*Исход* 77-78, 85-89). Филон Александрийский также описывает апотеозис Моисея (Филон *Жизнь Моисея* 1.158; см. Borgen).

По-видимому, об апотеозисе Моисея знали и в Палестине. В одном кумранском документе конца I в. до н.э. (4Q491 Frag. 11 i 11-18; см. Smith, Hengel) автор (не ангел!) утверждает, что он побывал на небесах, получил «могучий престол в собрании богов» и был «причтен к богам». По мнению Дж. Коллинза, этот текст написан человеком, который занимал должность учителя или истолкователя Закона и который считал себя либо новым Моисеем, либо дополнением Моисея. Подобно Моисею, он видел себя воцарившимся на небесах и издающим установления невиданного авторитета. Ана-

логичные темы можно видеть в 4Q427, 4Q458 и 4Q471 (ср. Abegg; Schuller).

Иудеохристианский апологет II века Феофил Антиохийский, активно использующий в своем *Послании к Авталику* иудейские предания, говорит об апотеозисе как об изначальном замысле Бога о человеке (2.24). Когда Бог создал человека, он «перенес его из земли, из которой сотворил, в рай, дав ему побуждение к прусеянию, чтобы, возрастая и совершенствуясь, даже явленный как Бог, восходил на небо бессмертным, — ибо Бог сотворил человека средним, ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому». Возможно, Феофил рассматривал Иисуса как второго Адама, который идет путем прославления, аналогичным пути первого Адама (см. Grant).

Вместе с тем, однако, апотеозис мог рассматриваться и как попытка дерзкого вторжения на небеса. В Ис 14:12-20 царь вавилонский в своей гордыне желает воссесть на небесах и стать как Бог, но сбрасывается в преисподнюю (Ис 14:11). Давид Гальперин проанализировал раввинистические предания, основанные на этом библийском отрывке (например, *В. Т. Хагига* 13а). Педер Борген отыскал идею вознесения как вторжения на небеса уже в работах Филона Александрийского.

2.4. Восхождение как легитимация посредника. Восхождение может быть связано с божественным откровением, и рассказ о нем легитимизирует роль медиатора/посредника. Например, в *Книге Стражей* (1 Ен 1-36) небесное восхождение Еноха к божественному престолу (1 Ен 14) имеет и аспект откровения, напоминающий повествования о призвании еврейских пророков. Для 1 Ен восхождение устанавливает легитимность и авторитет Еноха как посредника между небом и землей, а также предоставляет сокрытое ранее знание. 4QLevi^b в (4Q213a) 2:13-18 описывает видение, которое Левий получил после молитвы. В греческом тексте *Зав. Лев* мы этого видения не находим. Там содержится лишь пространное описание восхождения во время сна (2:5-5:7), которое, видимо, имеет своей целью подтвердить священство Левия и передать божественное откровение. Филон Александрийский повествует и о собственном небесном путешествии (*О частных законах* 3.1-2; см. Borgen). Это восхождение позволяет Филону не только читать законы Моисея, но и, «всматриваясь в каждый из них, раскрывать неведомое многим» (*О частных законах* 3.6). Согласно знаменитому рассказу о четырех вошедших в рай, который содержится в Талмуде и литературе Хехалот (см. Morrey-Jones), лишь Акива удостоился чести видеть славу Божию за занавесой. Джеймс Давила в одной из своих статей (Davila, 1996) предположил, что этот рассказ отражен в одном из кумранских текстов (1QH^a 16:4-26).

2.5. Восхождение как периодизация истории. В апокалиптическом разделе *Зав. Асф* (9-32), которое представляет собой мидраш на видение Авраама в Быт 15, продолжительность времени, во время которого избранные страдают от чужеземного владычества, выражается в категории таинственной хронологии четырех «восхождений» (*Апок. Асф* 28:2-5, ср. 27:3).

Для сравнения можно взять раввинистическое истолкование сна Иакова в Быт 28:12 (*Вайикра Рабба* 29:2; *Песикта дерай Кагана* 23): восходящие и нисходящие по лестнице ангелы — духи-покровители четырех империй «пленения и изгнания» Израиля. Число ступеней символизирует число лет, отведенных владычеству империй. Например, Иаков увидел, как Вавилон возшел на 70 ступеней, Мидия — на 52 ступени, Греция — на 180 ступеней, а Эдом (Рим) — на неизвестное число ступеней (см. Kugel; Gafni).

2.6. Общинный аспект восхождения. По мнению Дж. Давилы, более поздняя литература Хехалот, отчасти развившаяся из апокалиптических текстов Второго Храма, функционировала в общинном контексте: шаман-посредник восходил или нисходил к Меркаве, чтобы создать взаимосвязь со сверхъестественным миром от лица своей группы (Davila, 1994). Другие свидетельства, пожалуй, наводят на мысль о более непосредственном участии общины в небесном восхождении (или, по крайней мере, созерцании Меркавы). Д. Гальперин подчеркивает, что мистика Меркавы была глубоко укоренена в синагогальном богослужении. Согласно гипотезе Х. Шрекенберга и К. Шуберта, зодиакальные знаки в синагогах Хаммат Тивериады и Бет-Альфы представляют собой символы (как и в литературе Хехалот) восхождения молящегося через семь планетных «мест» (*хехалот*) к престолу Божьему. *Песни субботнего всеожожения* из 4-й и 11-й пещер Кумрана показывают, что участие в небесной литургии мыслилось как цель молящихся уже во времена Второго Храма (Newsom).

См. также Мистика.

Библиография. M. G. Abegg Jr., «Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427 and the Teacher of Righteousness», in *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*, ed. C. A. Evans and P. W. Flint (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997) 61-73; J. Assmann, «Himmelsaufstieg», *Lexikon der Ägyptologie* 2 (1977) 1205-11; P. Borgen, «Heavenly Ascent in Philo: An Examination of Selected Passages», in *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, ed. J. H. Charlesworth and C. A. Evans (JSPSup 14; Sheffield: JSOT, 1993) 246-68; A. B. Bosworth, «Alexander, Euripides and Dionysius: The Motivation for Apotheosis», in *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 B.C., in Honor of E. Badian*, ed. R. W. Wallace and E. M. Harris (Oklahoma Series in Classical Culture 21; Norman: University of Oklahoma Press, 1996) 140-66; W. Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901) 136-69; J. J. Collins, «A Throne in the Heavens», in *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL; New York: Doubleday, 1995) 138-53; idem, «A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism», in *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, ed. J. J. Collins and M. Fishbane (Albany, NY: State University of New York Press, 1995) 43-58; C. Colpe, «Himmelfahrt», *RAC* (1991) 212-19; M. J. Edwards, «Flight of the Mind», *OCD* (3d ed., 1996) 601; J. R. Davila, «The Hekhalot Literature and Shamanism», *SBLSP* 33 (1994) 767-89; idem, «The Hodayot Hymnist and the Four Who Entered

- Paradise», *RevQ* 17 (1996) 457-77; C. A. Evans, «Ascending and Descending with a Shout: Psalm 47:6 and 1 Thessalonians 4:16», in *Paul and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans and J. A. Sanders (JSNTSup 83; Sheffield: JSOT, 1993) 238-53; idem, «Jesus and the Messianic Texts from Qumran: A Preliminary Assessment of the Recently Published Materials», in *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (AGJU 25; Leiden: E. J. Brill, 1995) 83-154; I. Gafni, «Concepts of Periodization and Causality in Talmudic Literature», *Jewish History* 10 (1996) 21-38; A. Goshen-Gottstein, «Four Entered Paradise Revisited», *HTR* 88 (1995) 69-133; R. M. Grant, ed. and trans., *Theophilus of Antioch* (Ad Autolycum; Oxford: Clarendon Press, 1970); N. R. Gulley, «Ascension of Christ», *ABD* 1:472-74; D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988); W. H. Harris III, *The Descent of Christ: Ephesians 4:7-11 and Traditional Hebrew Imagery* (AGJU 32; Leiden: E. J. Brill, 1996); M. Hengel, «'Sit at My Right Hand!' The Enthronement of Christ at the Right Hand of God and Psalm 110:1», in *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T & T Clark, 1995) 119-225; M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1993); idem, «The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World», in *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, ed. J. J. Collins and M. Fishbane (Albany, NY: State University of New York Press, 1995) 123-37; idem, «Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses», in *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies After the Uppsala Colloquium*, ed. J. J. Collins and J. H. Charlesworth (Sheffield: JSOT, 1991) 89-102; A. Hultkrantz, «A Definition of Shamanism», *Temenos* 9 (1973) 25-37; H.-J. Klauck, «Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12:2-4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2)», *SNTU* 10 (1985) 151-90; E. Koskeniemi, *Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese* (WUNT 2.61; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994); J. Kugel, «The Ladder of Jacob», *HTR* 88 (1995) 209-27; A. Kuyt, *The 'Descent' to the Chariot: Towards a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature* (TSAJ 45; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995); K. Luck-Huyse, *Der Traum vom Fliegen in der Antike* (Palingenesia 62; Stuttgart: Franz Steiner, 1997); R. Mondi, «The Ascension of Zeus and the Composition of Hesiod's Theogony», *GRBS* 25 (1984) 325-44; C. R. A. Morray-Jones, «The 'Descent to the Chariot' in Early Jewish Mysticism and Apocalyptic», in *Mapping Invisible Worlds*, ed. G. D. Flood (Cosmos 9; Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993) 7-21; idem, «Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate, Part 1: The Jewish Sources», *HTR* 86 (1993) 177-217; idem, «Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate, Part 2: Paul's Heavenly Ascent and Its Significance», *HTR* 86 (1993) 265-92; idem, «Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition», *JJS* 43 (1992) 1-31; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27; Atlanta: Scholars Press, 1985); G. C. Nicholson, *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBLDS 63; Chico, CA: Scholars Press, 1983); M. Pfanner, *Der Titusbogen* (Beiträge zur Erschließung hellenistischer und kaiserlicher Skulptur und Architektur 2; Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1983); C. Rose, *Die Wolke der Zeugen: Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10:32-12:3* (WUNT 2.60; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994) 178-91; C. Rowland, «Apocalyptic, Mysticism and the New Testament», in *Geschichte—Tradition—Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Bd. 1: Judentum*, ed. P. Schäfer (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 405-30; P. Schäfer, «New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkabah Mysticism», *JJS* 35 (1984) 19-35; idem, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981); H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros* (Oxford: Clarendon Press, 1990); A. Schmitt, *Entrückung—Aufnahme—Himmelfahrt: Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament* (2d ed.; FzB 10; Stuttgart: KBW, 1976); H. Schrekenberg and K. Schubert, *Jewish Historiography and Iconography in Early Medieval Christianity* (CRINT 3.2; Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1992) 167-68; E. Schuller, «A Hymn from a Cave Four Hodayot Manuscript: 4Q427 7 i + ii», *JBL* 112 (1993) 605-28; J. M. Scott, «Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul», in *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*, ed. C. A. Evans and P. W. Flint (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997) 101-19; idem, «The Triumph of God in 2 Cor 2:14: Additional Evidence of Merkabah Mysticism in Paul», *NTS* 42 (1996) 260-81; A. F. Segal, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and the Environment», *ANRW* 2.23.2 (1980) 1333-94; idem, «Paul and the Beginning of Jewish Mysticism», in *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, ed. J. J. Collins and M. Fishbane (Albany, NY: State University of New York Press, 1995) 95-122; T. Silverstein and A. Hilhorst, *Apocalypse of Paul: A New Critical Edition of Three Long Latin Versions* (Cahiers d'Orientalisme 21; Geneva: Cramer, 1997); M. Smith, «Ascent to the Heavens and Deification in 4QMa», in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, ed. L. H. Schiffman (JSPSup 2; Sheffield: JSOT, 1990) 181-88; idem, «Two Ascended to Heaven—Jesus and the Author of 4Q491», in *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, ed. J. H. Charlesworth (ABRL; New York: Doubleday, 1992) 290-301; G. G. Stroumsa, «Mystical Descents», in *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, ed. J. J. Collins and M. Fishbane (Albany, NY: State University of New York Press, 1995) 139-54; J. D. Tabor, «Heaven, Ascent to», *ABD* 3:91-94; idem, *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts* (Studies in Judaism; Lanham, MD: University Press of America, 1986); J. D. Turner, «The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom», *NovT* 22 (1980) 324-51; M. L. West, *The Orphic Poems* (Oxford: Clarendon Press, 1983); E. R. Wollson, «Visionary Ascent and Enthronement in Hekhalot Literature», in *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994) 74-124; A. W. Zwiép, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (NovTSup 87; Leiden: E. J. Brill, 1997).

J. M. Scott

НОВОЗАВЕТНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Богословие — рассуждение о Боге, значит, можно говорить о новозаветном богословии — рассуждении о Боге, основанном на новозаветных источниках, с тех пор как возник НЗ. Однако столь широкий подход оказывается бесполезным: ни одно серьезное размышление о НЗ на протяжении всей истории церкви не может быть исключено. Лучше всего рассматривать новозаветное богословие как раздел библейского богословия и ограничиться рассмотрением тех его частей, которые удовлетворяют данному контексту.

1. Библейское богословие и новозаветное богословие.
2. Историческая критика и новозаветное богословие.
3. Некоторые реакции на историзм.
4. Последующие взгляды на природу новозаветного богословия.
5. Вклад католических богословов.
6. Новозаветное богословие: 1985–1995.
7. Прочие влияния на новозаветное богословие.
8. Направляющие или определяющие элементы новозаветного богословия.
9. Основные проблемы.

1. Библейское богословие и новозаветное богословие

Первый известный нам случай употребления термина «новозаветное богословие» встречается у Кристмана в названии его книги 1607 г. (не сохранилась) *Teutsche biblische theologie*. В ней были собраны так называемые *dicta probantia* — т.е. «достоверные, проверенные тексты», взятые из Библии и служащие опорой протестантского систематического богословия. Этому термину была суждена долгая жизнь: полтора века спустя Захария опубликовал свою четырехтомную *Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren* (Zachariae, 1771–1775). То был экзегетически строгий и подробно разработанный вариант подобного подхода, подготовленный все в том же контексте традиционных взглядов на боговдохновенность Писания, прочно основанный на авторитете Реформаторов, однако еще практически не отражавший сознание исторического развития внутри канона.

Иную концепцию мы находим у Филиппа Якоби Шпенера (1635–1705), основателя пиетизма. В своей работе *Pia Desideria* (Spener, 1675) Шпенер различает *theologia biblica* (т.е. свое собственное богословие) и *theologia scholastica* (господствующую протестантскую ортодоксию, вернувшуюся к отринутому Лютером аристотелизму). Так «библейское богословие» приобрело ореол протеста, будучи «более библейским», чем господствующая догматика.

Во второй половине XVIII столетия под влиянием английского деизма и германского *Aufklärung* группа библейских богословов выступила против господствующей догматики, но с позиций не пиетизма, а рационализма. Работы некоторых из них были направлены на

то, чтобы извлечь из Библии непреходящие истины, соответствовавшие разуму, — истины, которые пока еще во многом, пусть даже и со скрипом, были приемлемы для церковного истеблишмента. Безусловно, наиболее влиятельными оказались работы Иоганна Габлера, чья вступительная лекция в Альтдорфском университете («Речь о надлежащем различении между библейским и догматическим богословием и особом назначении каждого из них», 1787) отражала мятежные настроения и побуждала двигаться дальше. Габлер обвинял догматическое богословие в том, что оно слишком отделилось от Священного Писания — динамичного, постоянно подвергаемого сомнению. Библейское богословие, под которым Габлер, как представляется, подразумевал в основном индуктивное изучение библейского текста, дало намного больше шансов заручиться консенсусом эрудированных, набожных и осторожных богословов. Такое изучение Библии могло стать основанием, на котором в дальнейшем могло быть построено новое догматическое богословие. Таким образом, Габлер прежде всего призывал не к историческому прочтению Библии и не к тому, чтобы расположить ее тексты в хронологическом порядке (хотя подспудно это вызревало в его речах), но к тому, чтобы богословы свободнее решали свои задачи, без жесткой привязанности к доктринальным целям. Этим призывом Габлер открыл новую богословскую эпоху и приобрел прозвище «отец библейского богословия».

Первая часть предложения Габлера — разорвать жесткую связь между библейской наукой и конфессиональными интересами — была вскоре многими подхвачена, но вторую часть — о том, что достижения библейской науки могут быть впоследствии использованы для построения догматики, — в основном проигнорировали. И чем больше ученые ограничивались работой на описательном уровне, снижая роль синтеза, тем больше выходило на первый план многообразие библейских текстов. Такая идея индуктивного прочтения библейских текстов, свободного от конфессиональных установок, вдохновила Георга Лоренца Бауэра на создание труда сначала по ветхозаветному (1796), а потом и по новозаветному богословию (1800–1802). Разнообразные «Библейские богословия» (т.е. работы, касающиеся всего христианского канона) продолжали постоянно появляться на протяжении всего следующего столетия и позже. Наиболее важными были книги Хофмана, очень повлиявшими на Адольфа Шлаттера (von Hoffman, 1886; Schlatter). Более того, некоторые богословы разрабатывали целые концепции ветхозаветного и новозаветного богословия, все еще пытаясь объяснить значение своей работы для догматики. Один из примеров — де Ветте, — хотя его попытки синтеза веры и эстетики, веры и чувства предполагали введение вечного и всеобщего, тогда как конкретная новозаветная специфика иногда попросту отбрасывалась как переходная фаза истории религий (de Wette, 1813). Однако в целом библейское богословие шло ко все большей атомизации и свободе от обязательств перед традиционной догматикой.

2. Историческая критика и новозаветное богословие

Давнишняя озабоченность исторической ценностью Библии, которую можно возвести еще к Спинозе и Рихарду Симону, буквально прорвалась в работе Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» и исторической реконструкции Ф. Х. Бауром того, как появились Павловы послания, Книга Деяний Апостолов и Евангелия (Strauss, 1835; Baur). Влияние Тюбингенской школы было гораздо шире, чем дихотомия закон/благодать и Петр/Павел, составлявшие средоточие ее исторической критики. Покерстная публикация «Новозаветного богословия» Баура (1864) знаменовала начало пылкой приверженности большинства библейских богословов эволюционному взгляду на критическое реконструирование истории. Более того, радикальный натурализм Баура означал, что новозаветные документы нельзя рассматривать в качестве источника откровения или богословия. Они просто служат источником информации о I веке н.э.

Мало кто из последователей Баура в последующие пятьдесят лет унаследовал такую же степень скептицизма. Однако его настойчивая приверженность интерпретации новозаветных документов, прежде всего, в их историческом развитии оказала сильное влияние на ведущих библейских богословов — как либералов (например, Holtzmann, 1897, 1911), так и консерваторов (например, Weiss, 1868). Сосредоточенность на все более и более мелких фрагментах библейского текста и возникновение на рубеже веков «школы истории религий» побудили многих усомниться, можно ли вообще говорить о новозаветном богословии, не правомернее ли говорить скорее о новозаветных богословиях. Да и вообще, насколько нужна эта дисциплина, коль скоро она грозила вот-вот раствориться в натуралистических историях раннего христианства? Отсюда дерзкое название работы Вильяма Вреде, написанной отчасти как критика Хольцмана: *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentliche Theologie* («Относительно задачи и метода так называемого новозаветного богословия», 1897). Вреде считал, что рассматривать каждую книгу НЗ по отдельности абсурдно, поскольку какая-либо одна книга дает слишком мало информации для реконструкции целостного «богословия» ее автора. Единственный выход — создать «историю религии и богословия раннего христианства». По мнению Вреде, всякое целостное новозаветное (тем более, библейское) богословие — химера. Акцент на эволюционном подходе и описательных задачах присущ и целому ряду современных специалистов по новозаветному богословию.

3. Некоторые реакции на историцизм

Либеральным ответом на такое развитие событий стало появление работ, которые несли в себе некую неустойчивость. Реконструкции «исторического Иисуса», к примеру, всякий раз рисовали такой образ Иисуса, который был наиболее приемлем в современной их авторам ситуации. Последующие исторические разыскания перечеркивали предыдущие построения. Мы можем

выделить три взаимосвязанных, но довольно разных ответа на наступивший кризис.

Первое — влияние Карла Барта. Его комментарий на Послание к Римлянам (1919, 1921) отражал богословский подход к тексту, совсем было вытесненный историцизмом. Барт отчасти основывался на работе таких выдающихся консервативных историков, как Т. Цал, Дж. Лайтфут. В своем споре с Р. Бульманом в 1922 году К. Барт очень не хотел признавать право на существование *Sachkritik* — «анализа содержания» библейских текстов на основе того, что считается благоуием, которое текст предназначен проповедать (Morgan). Барт ранее убедил Бульмана отказаться от классического религиозного либерализма; но ему не удалось столкнуть Бульмана с позиций исторического скептицизма (он сохраняется порой и у самого Барта, противореча его собственному богословию Слова). Таким образом, Барт уменьшил значимость исторических исследований для понимания Библии, вместо этого делая акцент на богословском толковании. Одним это казалось оазисом в пустыне, другим — эскапизмом, который рухнет, если отмахиваться от фундаментальных исторических и герменевтических вопросов, а не вдумчиво решать их.

Второе — позиция Бульмана. Согласившись с Бартом, что простое историческое описание скучно, но не сочувствуя его попыткам отбросить либеральную историческую критику, Бульман — в серии статей и книг и, наконец, в работе «Богословие Нового Завета» (1948–1953) — нащупал новый путь. В некотором смысле натурализм и исторические подходы Вреде продолжали господствовать и здесь. Однако Бульман не стал шарахаться от богословских формулировок и догматического синтеза, а принялся «демифологизировать» все, во что, по его мнению, «современный человек» не в состоянии верить, стараясь передать подлинное и неизменное начало в благовестии таким языком, который пригоден для нынешних верующих. С одной стороны, в своих исторических реконструкциях он во многом основывался на разработках школы истории религий и результатах так называемого «анализа критики источников». Он также полагал, что многие черты раннего христианства сформировались под влиянием хорошо развитого к тому времени гностицизма. (В наше время тезис о гностическом влиянии пользуется гораздо меньшим доверием, ибо не найдено свидетельств дохристианского гностицизма).

С другой стороны, в попытке актуализировать текст Бульман отбросил историцизм Вреде. Благодаря своей герменевтической программе он умудрился отыскать в новозаветных источниках (особенно у Павла и Иоанна) керигму, удивительно родственную экзистенциализму Хайдеггера! Попутно он переосмыслил понятия «откровение», «Бог», «вера» и многие другие. Бульман, однако, был против отказа от древнего словаря: тот способен утешить людей простых и традиционных, а «знатоки» могут понимать его в ином, экзистенциальном смысле. Важный момент: Бульман богословствует так, что его богословские конструкции не зависят от преходящих взглядов историков.

Сейчас влияние Бульмана, некогда огромное, ослабло. Ученые, склонные к историческому подходу, не видят смысла вычитывать современный экзистенциализм из текстов I века. Ученые, больше значения придающие откровению, считают неверным полное отделение вопросов веры от истории. Многим вообще не нравится проделанный Бульманом богословский синтез новозаветных документов: вера, чей объект не связан с историческим откровением; Иисус, о котором ничего нельзя сказать, кроме голого *Dass* его существования; воскресение, значение которого не в его реальности, но в психологической вере общины, и т. д.

Третье — движение библейского богословия. Отчасти под влиянием работ Барта, отчасти — Хофмана в девятнадцатом столетии, представители этого движения жаждали богословской и пастырской востребованности в мире, отягощенном двумя мировыми войнами, великой депрессией и холодной войной. Это движение не было однородным. Одни особенности были характерны для Британии и для континента 1930-х, 40-х и 50-х годов, другие — для Америки 1940-х и 50-х годов. Самым влиятельным представителем данного направления был Оскар Кульман, который делал акцент на «истории спасения» (*Heilsgeschichte*), пытаясь объединить два компонента, разведенные было в спорах о библейском богословии на рубеже веков. Свои труды он писал в намеренно назидательном стиле. Однако его пастырские попытки доказать, что история спасения — тема, объединяющая два Завета, не нашла широкой поддержки, хотя мало кто оспаривал необходимость найти одну важную объединительную идею. В англоязычных странах были более влиятельны работы Алана Ричардсона, особенно его «Новозаветное богословие» (1958). Но движение библейского богословия имело множество граней. Морган (ABD6:479) включает сюда «Богословский словарь Нового Завета» Герхарда Киттеля (1933–1974), посвященный Шлаттеру!

Однако движение библейского богословия не могло быть долговечным. Одни его представители ставили в центр откровения могущественные деяния Бога, но не проявляли связь этих деяний с библейскими текстами. Другие, как справедливо указал Джеймс Барр, положили в основу глобальных богословских конструкций спорные лингвистические исследования (Barr). *Heilsgeschichte* подверглась нескольким семантическим метаморфозам. Сомнения в жизнеспособности данного движения достигли наивысшей точки в работе Бреварда Чайлдса (Childs, 1970).

4. Последующие взгляды на природу новозаветного богословия

Пытаясь ответить на вопрос: «Что мы понимаем под современным богословием», мы сталкиваемся с разнообразием ответов. Однако есть несколько родственных вариантов, подобных переплетенным тонким нитям, туго смотанным в клубке истории. Имеет смысл классифицировать некоторые виды новозаветного богословия

за прошедшее столетие. Особое внимание обратим на достижения последних пятидесяти лет.

Во-первых, отметим консервативный исторический подход, курс на описание богословского содержания книг Нового Завета и предпосылку, что содержание их обладает авторитетом и религиозной значимостью. Вслед фундаментальным работам Вайса и Шлаттера, Цан выпустил в 1928 г. более краткую, но смелую работу по новозаветному богословию. Для Цана новозаветное богословие — не научная система или упорядоченная религия, но изложение библейского богословия в его историческом развитии. Он начинается с Иоанна Крестителя как с фигуры, открывающей заключительную эпоху истории искупления. Связь с Ветхим Заветом у Цана прослеживается очень редко.

Из англоязычных авторов в подобном ключе рассуждал Джордж Стивенс (Stevens, 1901, 1906). Большинство его исторических суждений также консервативны: он рассматривает Деян, Иак, 1 Петр, Иуд и 2 Петр в разделе «Первоначальная апостольская проповедь» (еще до посланий Павла). Однако в его богословии местами встречается некий искусственный оптимизм, характерный для тогдашнего благочестивого либерализма. Подзаголовок работы Рольфа Кнудсена — «Основание христианской веры» (Knudsen, 1964) — выдает его богословские интересы, однако строй его мышления более обязан систематике, чем индуктивному описанию корпуса Нового Завета.

Последующие, более обстоятельные работы Джорджа Элдона Лэдда (Ladd, 1974, 1993), Дональда Гатри (Guthrie, 1981) и, на чуть более популярном уровне, Леона Морриса (Morris, 1986) в большей мере отдают должное традиции Хофмана и Вайса. Лэдд и Моррис интерпретируют Новый Завет, корпус за корпусом, идя индуктивно от текста. В целом, они согласны, что нехристианское богословие развивалось постепенно, но стоит здесь на консервативных позициях. По некоторым темам Лэдд обращается и к Ветхому Завету (например, при обсуждении понятия Царство). Но ни Лэдд, ни Моррис не делают попыток интегрировать свои разработки в синтетическое новозаветное богословие, не говоря уж о богословии «всей Библии» (см. Oeming). Объемистый том Гатри отвечает на требования синтеза, выбирая различные темы и прослеживая их по всему корпусу Нового Завета. В общем и целом темы продиктованы материалом, и лишь иногда — категориями систематического богословия. Пренебрежение, достигнутое в процессе сопоставления того, как разные новозаветные авторы рассматривают отдельные темы (например, Сын Человеческий), отчасти затухает отсутствием четкого представления о том, как эти авторы согласуются между собой.

Акцент Хофмана на истории спасения повлиял на Кульмана и Лэдда, и несколько иначе — на Этельберта Штауфера (Stauffer, 1941), Леонарда Гюппельта (Goppelt, см. особенно посмертно изданный двухтомник, 1975–1976). Штауфер не следует хронологическому порядку новозаветных книг, он предпочитает христотцентрическое богословие истории (его подход

к истории спасения), двигаясь от иудаизма к постново-заветным временам. Как и Вреде, он отрицает необходимость канона, но делает это по другой причине. По его мнению, для написания новозаветного богословия канон не нужен, поскольку христоцентричное богословие истории идет по прямой от «старой библейской традиции» (Stauffer, 51) к мужам апостольским.

Гоппельт в своей более строгой работе также основывается на выкладках Хофмана, но дистанцируется от связи истории спасения с мировой историей. По мнению Гоппельта, история спасения более тесно связана с понятиями обетования и исполнения и не может быть выведена из обычной истории. Однако, сколь ни важна для него данная тема, он не абсолютизирует ее и принимает многие стандартные выводы историко-критического метода. Описательный подход он считает недостаточным, настаивая на необходимости «критического диалога» с новозаветными авторами. В I-м томе он исследует богословское значение деятельности Иисуса. Новозаветное богословие здесь строится на описании земного служения Иисуса. Если мы и не имеем прямого доступа к историческому Иисусу, то, по крайней мере, мы можем говорить о том, как Иисус открывал себя ученикам. Следовательно, изучать этого Иисуса столь же необходимо, как и послепасхальные события (им посвящен второй том).

Многие работы столь самобытны, что их трудно классифицировать. Один из примеров — М. Альберц, который учился у Цана и фон Гарнака, но пошел своим путем (Albertz, 4 тома, 1946–1957). Первые два тома его исследования — введение в Новый Завет, соответствующее принципам анализа форм, а следующие два посвящены раскрытию новозаветного провозвестия. Бульмановскую демифологизацию новозаветных текстов Альберц отвергает на том основании, что те не содержат мифов (при этом он неправильно трактует понимание слова «миф» самим Бульманом). Критикует он и Баура: натуралистические («философские») исторические подходы трактуют Новый Завет не в его собственных категориях. Полемизируя с Вайсом, фон Гарнаком, Бульманом, Штауфером и другими, Альберц высказывает следующую мысль: новозаветное богословие слишком ориентируется на современное мировоззрение и теперь должно вернуться к Новому Завету. Свою попытку раскрыть провозвестие Нового Завета Альберц связывает с формулой из 2 Кор 13:13. Но, по замечанию Хазеля, неясно, каким образом Альберц «может придерживаться анализа форм, возникшего под влиянием духа времени, и отрицать другие подходы, отражающие дух времени» (Hazel, 1978, 69).

Ханс Концельман — единственный из учеников Бульмана, написавший полное новозаветное богословие (Conzelmann, 1968, 1987). Его труд многим обязан учителю, но в чем-то и затмевает его. Если у Бульмана исторический Иисус — предпосылка новозаветного богословия, а не часть его, то у Концельмана исторический Иисус в число необходимых предпосылок вообще не входит. Основная проблема новозаветного богословия, согласно Концельману, — почему церковь

отстаивала «отождествление Прославленного с Иисусом из Назарета уже после явлений воскресшего» (с. xviii). Здесь исчезает даже бульмановское *Dass*. Разительный контраст составляли усилия других постбульманианцев, развернувших т. н. «новые поиски исторического Иисуса» (например, Э. Кеземан еще в 1954 г.). В соответствии со своей приверженностью к методу анализа редакций, Концельман дополнил бульмановские изыскания разделом о синоптической керигме. Далее, под влиянием Х. Шлиера, считавшего основной задачей богословия интерпретацию ранних вероисповедных формул, Концельман занялся очерчиванием траекторий, восходящих к самым первым христианским символам веры. Но, реконструировав их, он счел их лишь воплощением самопонимания первых христиан. Как истинный ученик Бульмана, Концельман воспринимал богословие, в конечном итоге, как антропологию. Это также особенно верно для Х. Брауна. И даже собраты-постбульманианцы резко критиковали Концельмана за слишком умозрительный характер его реконструкций вероисповедных формул.

Говоря об отрицательной реакции на исследования (или, м.б., выкладки) Бульмана, стоит отметить и ряд работ по новозаветному богословию, более консервативных, чем работы Бульмана и Концельмана. В них мы часто находим добротную экзегезу и богословскую интуицию, но в области методологии они ничего нового не предлагают. Большинство из них просто описывают различные части корпуса Нового Завета. В числе этих ученых — Вернер Георг Кюммель, Иоахим Йеремиас, Эдуард Лозе и Иоахим Гнилка (Kümmel, 1969; Jeremias, 1971; Lohse, 1974; Gnllka, 1989). Первая глава книги Кюммеля реконструирует провозвестие Иисуса, а один из разделов сравнивает Иисуса с Павлом, обращая внимание не только на их сходство и различие, но и на несхожесть ситуации в плане истории спасения. Это далеко от Бульмана, Брауна и Концельмана. Что касается Йеремиаса, то он выпустил только первый том, касающийся провозвестия Иисуса. Автор полагал, что возможно воссоздать с большой долей достоверности, чему учил Иисус. Но поскольку большая часть его исторических разысканий основана на довольно негибкой форме анализа редакций, ему досталось от критиков самых разных взглядов. И это несмотря на то, что авторы, убежденные в необходимости укоренять христианское богословие в истории, благодарны ему за «противоядие» от Бульмана.

Лозе попросту включил провозвестие Иисуса в новозаветное богословие. Его «постулат невыводимости» (*Unableitbarkeitsthese*, 21) — т.е. убеждение автора в том, что некоторые речения, приписываемые Иисусу, аутентичны, ибо не могут происходить из среды ранней церкви, легитимировал его подход и обеспечил автору место в основном потоке научной мысли того времени. Однако споры продолжались: чем больше либералы находили документов, которые можно приписать творчеству ранней церкви, тем больше консерваторы находили странным любой критерий, смешивающий необычное с историческим. (В какой еще области

исторических исследований наиболее влиятельным высказываниям выдающегося человека отказывается в подлинности только на том основании, что им верили его последователи?). В остальном работа Лозе приблизительно следует хронологическому развитию Нового Завета, а заключительная глава посвящена его единству. Единство держится, как утверждает Лозе, на том факте, что, хотя различные части корпуса НЗ приводят к разнообразным вариантам богословского синтеза, все эти «богословия» основаны на единой керигме распятого и воскресшего Христа.

В англоязычных странах некоторые авторы пошли примерно тем же путем. Миллар Бэрроуз проследил по всему корпусу Нового Завета ряд категорий, извлеченных из словаря систематического богословия (Wigwows, 1946). Ф. Грант вообще не считает свой объемистый труд новозаветным богословием, несмотря на то, что книга вполне соответствует некоторым направлениям этой дисциплины (Grant, 1950). Грант решительно подчеркивает важность крепкой связи с исторической ситуацией (здесь он не далек от точки зрения Вреде и очень далек от точки зрения Бульмана) и отмечает различия между вариантами «богословий» в Новом Завете, который в целом есть не что иное, как «богословие в становлении» (Grant, 60). Книга завершается анализом целого ряда «доктрин» (напр., доктрина о Боге, о человеке, о Христе, о чудесах), — в том порядке, в котором они появляются в Новом Завете, но без попытки проследить их хронологическое развитие. Напротив, Фрэнк Стэгг выдвинул на первый план единство внутри многообразия (Stagg, 1962). Также поступают Арчибалд Хантер (Hunter, 1957) и С. Нил (Neill, 1974). Книги Чарльза Райри (Ryrie, 1959) и Честера Лемана (Lehman, 1974) были написаны для широкого круга читателей. Авторы прежде всего стремились удовлетворить спрос на богословие соответствующей аудитории, а не занимались чистой наукой.

5. Вклад католических богословов

Католические ученые поздно обратились к новозаветному богословию. Несмотря на наличие популярных работ Лемоньера и Кюсса (Lemonnyer, 1928; Küss, 1936), лишь спустя годы после появления энциклики *Divino Afflante* (1943) в работах католических богословов появилось такое же разнообразие подходов к проблеме, какое ранее было характерно для трудов протестантских ученых.

Макс Майнерц (Meinertz, 1950) работал индуктивно с отдельными документами Нового Завета, но не пытался проследить их хронологическое историческое развитие. Труд Жозефа Бонсирвана во многом таков же, но проникнут мягким благочестием: автор видит свою задачу лишь в том, чтобы обеспечить надежную базу христианской догматике (Bonsirven, 1951). Его исторические суждения почти всегда консервативны: например, он реконструирует жизнь Иисуса по синоптическим Евангелиям и Ин. Более поздние новозаветные писания он обозначает как «Груды Христианской Зрелости»: для него называть их «поздними» — значит принижать их достоинство, как, по его мнению, поступают те ученые,

для которых новозаветное богословие — немногим более, чем историческая дисциплина.

Рудольф Шнакенбург начинает с керигмы и богословия первоначальной церкви, реконструирует учение Иисуса (по синоптикам), отмечает вклад каждого из синоптических авторов, а затем переходит к Павлу, Иоанну и остальным новозаветным писаниям. В его работе обращает на себя внимание то место в конце книги, где рассматриваются некоторые центральные темы (Schnackenburg, 1962). Четырехтомник К. Шелкле структурирован по традиционным догматическим категориям: творение, вселенная-время-история (1-й том); откровение, искушение и спасение (2-й том); энос (3-й том); завершение (том 4/1); учение, община и церковь (том 4/2). Но в рамках каждой категории Шелкле прослеживает, в диалоге с догматикой, диахроническое развитие от Ветхого Завета через иудаизм к Новому Завету (Schelkle, 1968–1976).

Мы уже упоминали о работах Гюншеля. В. Тюзинг определяет единство Нового Завета по двум критериям: (1) структуры жизни, деяний и учения Иисуса (как Тюзинг их реконструирует); (2) структуры христологии и сотериологии в послепасхальный период (Thüsing, 1981). Гилла усваивает традиционную ныне форму новозаветного богословия, которая изучает по отдельности текст какого-либо новозаветного автора или корпус текстов, выводя *Иак* и *2 Фесс* в экскурсы. Гилла начинает с семи наименее спорных посланий Павла, оглядываясь в то же время на поколение, предшествовавшее Павлу. Далее он переходит к Евангелиям, *Q* и своей реконструкции первоначального повествования о Страстях. Евангелие от Иоанна он трактует вместе с посланиями Иоанна. После этого Гилла обращается к так называемым деверопоулинским посланиям, другим посланиям и Апокалипсису (см. Откровения, Книга). В каждом случае он располагает материал, делая акцент на понятиях «человечество», «спасение», «община» и «тайнства» (учитывая и другие понятия по мере их возникновения). Заключительная глава посвящена проблеме единства и завершается выводом: несмотря на исключительное многообразие, спасение — всегда через Иисуса Христа, и ответ веры всегда обязателен. Как и у Лозе, объединяющим моментом он считает керигму о смерти и воскресении Иисуса.

6. Новозаветное богословие: 1985–1995

Разработки в области новозаветного богословия, увидевшие свет между 1985 и 1995 гг., поражают воображение разнообразием научных подходов, несмотря на заявление Хейки Райзанена, что новозаветное богословие как дисциплина невозможна в принципе (Räsänen, 1990).

Х. Гезе, представитель «неотюбингенской школы», вообще-то занимающийся преимущественно ветхозаветным богословием, оставил ряд ценных исследований по новозаветному богословию. По его мнению, во времена Иисуса и новозаветных авторов ветхозаветный канон еще не был закрыт (спорное утверждение), а потому библейское богословие должно заниматься становлением

традиции, рассматриваемой в целом, а не с каноническими или более ранними формами (Gese).

Аналогичным образом Петер Штульмахер проследживает развитие различных представлений о законе в Ветхом и Новом Заветах. Однако не так давно он написал более тонкую и сложную работу. Первый том его «Богословия НЗ» начинается с обширного введения, посвященного задачам и структуре дисциплины, затем исследуется исток и своеобразие новозаветного провозвестия: сначала — проповеди Иисуса, затем — короткий раздел о проповеди первоначальной церкви (т.е. периоде между воскресением и обращением Павла). В заключение — раздел о проповеди Павла. Подзаголовок этого тома весьма важен: «Основание: от Иисуса к Павлу». Штульмахеру не присущ ни глубокий исторический скептицизм, ни бульмановский отрыв богословия от истории.

Во втором издании работы Штульмахера по новозаветной герменевтике (Stuhlmacher, 1986) можно отметить более мирное отношение к Г. Майеру, которого автор не причисляет к фундаменталистам из-за серьезного (и более консервативного) отношения к тексту и истории (Майер говорит о «кончине историко-критического метода» и предпочитает «историко-библейский метод»). Среди светил немецкой библейской науки, однако, лишь П. Штульмахер, О. Хофиус, М. Хенгель да еще пара ученых достаточно серьезно относятся к историческому измерению новозаветного текста.

В 1990–1995 гг. вышло «Новозаветное богословие» Х. Хюбнера в трех томах. В первом томе автор обсуждает вопрос о рамках и природе канона, дает оценку канонической критике и исследует значение понятий завета и откровения. Главы, посвященные новозаветному выражению откровения, рассматривают Рим 1:16–17 и Рим 3:21 (самооткровение Божьей праведности), притчи Иисуса, образ Иисуса как носителя откровения Божьего в Ин и парусию как грядущее откровение. Затем Хюбнер размышляет о сказанном с позиции систематического богословия. Это подводит его к главе о едином Боге и двух Заветах, а также эпизоду об иудейских и новозаветных методах экзегезы. Во втором томе Хюбнер анализирует богословие Павла: как его «бесспорные» послания, так и деятаропаулинистские, плюс Соборные Послания. Третий том посвящен Посланию к Евреям, четырем Евангелиям и Апокалипсису Иоанна. Он завершается пространным рассуждением о «периоде» (*Zeit-Raum*) благодати, который возвращает нас к известной категории экзистенциалистского богословия первой половины XX века — «бытие и время». Несмотря на героические усилия обозначить точку преемственности между двумя Заветами, последняя глава больше подчеркивает разрыв между ними: поглощение Ветхого Завета Новым (*in novo receptum*) заставляет прийти к такому выводу.

Небольшая работа Эдуарда Швайцера относится к промежуточному жанру — это одновременно и введение в НЗ, и новозаветное богословие (Schweizer, 1989). Первая составляющая предлагает нам общие критические суждения с полным безразличием к альтернативным

мнениям. Богословский компонент замкнут в пределах новозаветного канона. Проблема исторического Иисуса специально не обсуждается. Швайцер подчеркивает многообразие, следуя типичной схеме развития эсхатологии, христологии и экклезиологии: многообразие в каноне, а не в истории. Краткость данной работы заведомо не оставляет места для размышлений о целях и методах новозаветного богословия.

Работа Вальтера Шмитхальса по многим параметрам не может считаться новозаветным богословием, это, скорее, независимая реконструкция раннего христианства (Schmithals, 1994). Шмитхальс задается вопросом, почему предания об историческом Иисусе в какой-то момент были присоединены к послепетрской керигме и связанным с ней исповеданиям. По его мнению, такие фрагменты, как 1 Кор 15:20–28, говорят о связи между темой Царства Божьего в учении Иисуса и богословием Павла. На этом основании Шмитхальс выстраивает теорию о фундаментальной противоположности между «богословием Антиохии» и «богословием Дамаска». Богословие Антиохии было апокалиптическим, сосредоточенным на праведности Бога и на спасении и имело гностический оттенок. Богословие Дамаска, где был обращен Павел, в то время уже отбросило различие между иудеями и язычниками, пользовалось христологией предсуществования и Воплощения, исповедовало радикальные взгляды на грех и поддерживало идею реализованной эсхатологии. Из этого Шмитхальс вывел некоторое количество тем, проследив их через весь Новый Завет вплоть до писаний мужей апостольских.

Недавнее обстоятельное исследование К. Бергера, также проследживает историю новозаветной мысли, но рисует совершенно иную картину (Berger). Автор развивает метафору дерева: Новый Завет подобен большому дереву с корнями в Иерусалиме, но первые ветви выросли в Антиохии. Первые христиане были харизматиками, выращенными на Ветхом Завете и видевшими себя новым Израилем. Те, кто находился под большим влиянием эллинизма, переместились в Антиохию. Иерусалимская община сформировала раннюю римскую церковь, с которой связано Послание Иакова. Более влиятельное течение из Антиохии дало Павлову и Иоаннову ветви. Вторичный нарост на большой антиохийской ветви вызвал к жизни Евангелия, включая Мк, Q и Ин (по мнению Бергера, Ин хронологически предшествовал Мф и Лк). Проведя все эти исследования, Бергер начинает систематическое изучение новозаветных книг. Он пытается выявить, как они укладываются в описанную выше схему, причем автор полагает, что в состоянии определить, как различные ветви пересекаются и влияют друг на друга. Бергер проследживает эти тенденции до сер. II века. Его разработки очень полезны благодаря свежим взглядам на предмет исследования, но выводы порой не вполне мотивированны. Но для нас более существенно, что Бергер не делает серьезной попытки разобраться в том, что составляет единство новозаветного мышления, а также рассмотреть проблемы откровения, богословской нормативности или канона.

Иное дело — посмертно изданная работа Дж. Кейрда. Кейрд анализирует предыдущие подходы к новозаветному богословию — догматический, хронологический, керигматический и авторский — и предлагает другую концепцию, которую он называет «стол переговоров». «Исходная предпосылка нашего исследования проста: взяться за написание богословия Нового Завета означает председательствовать на конференции веры и порядка/устройства. За круглым столом сидят авторы новозаветных книг; а задача председателя — вовлечь их в обсуждение богословских вопросов, которые они сами же поставили на повестку дня» (Caird, 1994, 18). Далее автор излагает ответы на возможные возражения, например: Сколько за этим столом участников? Какова роль председателя? Как быть с тем неприятным фактом, что все участники «конференции» давно умерли? Последнее ведет к важной дискуссии о том, каким образом и до какой степени могут быть нам известны факты прошлого.

Далее Кейрд прорабатывает некоторые основные понятия (например, предопределение, грех, этика, эсхатология, христология), которые «обсуждаются» участниками (включая самого автора в роли председателя). Дискуссия затрагивает богословие самого Иисуса. В эпилоге (о диалоге, о значении и авторитете) резко критикуются как постмодернистские прочтения НЗ, так и их противоположность — отрицание всякого развития в угоду привычке полагаться на первоначальное значение. В последнем случае, «когда говорят о непогрешимости Писания, то, в сущности, имеют в виду непогрешимость интерпретатора» (Caird, 424). А постмодернистский посыл о бесконечных поливалентных смыслах он называет «гадаринским низвержением в Темные века»; «язык — это средство общения. Если слушатель воспринимает слова не в том смысле, какой заложен в них говорящим, то это не расширение смысла, а распад коммуникации. Это требование касается всякого употребления языка, но особенно оно уместно, когда речь идет об Откровении» (Caird, 423).

Книга Кейрда, отличающаяся творческим подходом, здравым экзегезисом и самобытным стилем, — одна из самых полезных в плане новозаветного богословия. Однако методологически подход Кейрда ближе, чем он думает, к концепции Гатри (от которого Кейрд отмахивается), хотя приводит к менее консервативным результатам: большая часть его книги, если оставить в стороне концепцию «стола переговоров», посвящена исследованию того, как авторы канонических книг НЗ развивают некоторые избранные темы. Автор редко размышляет над тем, как эти темы связаны с ВЗ. Более того, при всех его сильных сторонах, подход Кейрда менее пригоден, чем некоторые другие, для описания целостной структуры мысли основных новозаветных авторов (например, Павла).

7. Прочие влияния на новозаветное богословие

Ниже перечислены восемь основных влияний, которые, как представляется, сформировали то, что подразумевается в определенных кругах под понятием «новозаветное богословие».

1. Некоторые ученые не писали книги специально по новозаветному богословию, однако высказывали множество соображений по поводу определенных его аспектов. Один из примеров — труды Джеймса Дашна, по мнению которого, фундаментальное христологическое единство НЗ заключается в том убеждении, что Иисус до смерти идентичен с воскресшим Христом. Эта позиция куда консервативнее, чем, скажем, позиция Концельмана, и по большому счету является минималистской. Элементы новозаветного богословия можно также найти в трудах Тома Райта и Ричарда Хейза (Wright, 1991, 1992; Hays, 1989).

2. Написано бесчисленное множество книг по богословию отдельных новозаветных текстов, корпусам текстов, а также основным темам внутри них. Эти работы так же соотносятся с богословием НЗ, как и новозаветное богословие соотносится с библейским богословием.

3. Меньшую, но существенную группу составляют книги и статьи, в которых предметом исследований избрана какая-либо одна тема из НЗ или из целого христианского канона. Эти труды позиционируются, соответственно, как новозаветное или библейское богословие.

4. Нельзя исключить из обсуждения и так называемую каноническую критику в двух ее основных формах. Используя этот термин, Дж. Сандерс имеет в виду следующее: канонический процесс, по его мнению, начался с момента первого чтения вслух устного предания и продолжается и поныне (в адаптациях и интерпретациях живых общин) и будет продолжаться в будущем. Сандерс не намерен обесценить авторитет первоначально сказанного/написанного (насколько это возможно реконструировать), но пытается возвысить дальнейшее его применение (Sanders, 1972, 1987, 1995). Чайлдс, напротив, не признает самого понятия «каноническая критика», хотя его самого часто считают представителем этого направления. Он считает принципиальной окончательную форму текста и закрытие канона. Он видит задачу в том, чтобы осмыслить тексты, как они переданы нам (в своей окончательной форме) церковью. Чайлдс не отказывается от исторической критики и редко выходит за пределы «мейнстрима», но герменевтическая и богословская ценность его критических суждений относительно невелика (Childs, 1992).

Говоря проще, подход Сандерса чреват сползанием в бесконтрольную форму постмодернизма, несмотря на умеренный интерес к оригинальным высказываниям, — и это в то время, когда некоторые библейские богословы стараются открыть в Писании некую постоянную и авторитетную богословскую весть (Hasel, 1994). У Чайлдса можно найти ряд полезных идей о том, как читать Библию в качестве единой канонической книги, но непонятно, как его «прыжок веры» (в принятии церковных канонических суждений), оторванный от его историко-критических разработок, окажется более эпистемологически прочным, чем бартовское «богословие Слова». Богословские выводы Чайлдса очень близки к

выводам того же Штульмахера. Однако последний приходит к ним посредством историко-критических суждений, причем его мировоззрение остается цельным, а первый делает подобные заключения, сознательно отказываясь придавать большое значение связи между своим богословием и историей.

5. Очень заметно было влияние постмодернизма, породившее такие интерпретации, которые вкладывали в библейский текст смысл, очень далекий от изначального. Наиболее последовательные постмодернисты отрицали само существование «первоначального смысла». Однако эти новые библейские или новозаветные «богословия» неизбежно привлекали текст в поддержку разного рода современных течений. Сюда можно отнести, например, некоторые формы богословия освобождения, а также феминистского богословия (см. Fiorenza, 1994). Существует масса литературы, авторы которой упражняются в поиске нестандартных прочтений текста и при этом совершенно не признают возможности какого бы то ни было «правильного» прочтения.

6. Отчасти перекликаются с предыдущими подходами (т.е. постмодернистским чтением и канонической критикой Чайлдса), но все же отличны от них нарративное богословие и литературно-критическое чтение НЗ и Библии в целом, которые привлекли к себе в последнее время довольно большой интерес. Результаты получились очень разные. Хотя некоторые ученые рассматривают эти подходы как новую разновидность историко-критического метода, этого отпрыска эпохи просвещения, все чаще можно встретить верное отношение к ним как к продукту романтизма — мировоззрения, зачастую находящегося в конфликте с просвещенческими взглядами. Довольно часто результаты можно рассматривать как область эстетики: ученые исследуют такие проблемы, как сюжет, имплицитный автор, персонаж, совершенно не интересуясь исторической достоверностью текста и даже тем, как наличие или отсутствие в тексте притязаний на историческую достоверность влияет на его понимание. Например, Кульпепер избрал в качестве модели для интерпретации Евангелия от Иоанна роман XIX века. Такого рода исследования много дают для понимания деталей текста, но очень мешают правильно увидеть его в целом.

7. Поскольку смысл в языке неизбежно связан с социальной системой, иногда полезен распространенный ныне интерес к социальной структуре или социальной истории, наличие которой предполагается в библейских книгах. Однако порой социологический анализ прошлого предпринимается учеными с пренебрежением к другим областям истории и эзегезы (обычно с целью дать библейское обоснование какой-нибудь поведенческой моде). Из тех, чьи исследования действительно внесли вклад в понимание новозаветных текстов и в новозаветное богословие, можно упомянуть Уэйна Микса, Хемера и Мартина Хенгеля (Meeks, 1983; Nemer, 1989; Hengel, 1991). Они не проецируют современные социологические категории на новозаветные документы, а просто выявляют социальную историю, стоящую за этими документами.

8. В Британии особенно, а иногда и в Германии, «богословие» в значительной степени включает изучение всего, что связано с христианством. По такому критерию к «новозаветному богословию» можно отнести работы, по-разному связанные с этой дисциплиной (например, рассматривают НЗ в целом или какую-то тему в нем). В качестве примера см. названия книг Маршалла, Бланка и Тюзинга (Marshall, 1990; Blank, 1992; Thüsing, 1995).

8. Направляющие или определяющие элементы новозаветного богословия

Морган (Morgan, *ABD* 6:473-483), анализируя понятие новозаветного богословия, останавливается на взаимодействии трех моментов: библеизма, исторического и герменевтического элементов. Корли (Corley, 1994) прослеживает три линии: чисто историческую, экзистенциальную и относящуюся к истории спасения. Другие авторы предлагают несколько иные категории (напр., Лэдд (Ladd, *ISBE* 1:498-509, *Via*, 369-388)). Как бы мы ни классифицировали новозаветное богословие, ни один из этих элементов, линий или категорий нельзя оценивать в отрыве друг от друга. Любое осмысление данной дисциплины и ее нынешнего состояния должно включать в себя попытку понимания того особого взаимодействия, в котором находятся определяющие категории.

8.1. Богословие. Новозаветное богословие — это прежде всего рассуждение о Боге. Для христианина — рассуждение о Боге и Отце Господа нашего Иисуса Христа, о его характере, природе и самооткровении; о творении, промысле и искушении; о его народе, о происхождении этого народа, о спасении и предназначении. Таким образом, дисциплину нельзя сводить к истории еврейского народа или истории раннего христианства. Новозаветное богословие — именно богословие, а не религия. Следовательно, путь, намеченный Бауром, глубоко ошибочен — не теми или иными специфически историческими суждениями, но нарастающей тенденцией ничем, кроме истории, не заниматься.

Однако нельзя сбрасывать со счетов взаимосвязь богословия с другими элементами. Поскольку новозаветное богословие есть наше рассуждение о Боге (пусть даже оно во многом основано на том, что открывает сам Господь), нельзя забывать и о герменевтическом анализе. Даже пренебрегая им, мы все равно не сможем его избежать, будем лишь питать иллюзию, характерную для нашей современности, что самое последнее мнение — по-настоящему объективно и независимо от культурной ситуации. Поскольку такое богословие основано на божественном откровении в истории и поскольку Бог открывает себя в истории, «часто привлекая элементы из религиозной [sic] среды и включая их в *Heilsgeschichte* [историю спасения]» (Ladd, *ISBE* 1:505), отношения богословия с историей чрезвычайно многообразны. Они не всегда антагонистичны, да и жизненный опыт народа Божьего не всегда радикально отличается от опыта остальных народов. Например, обрезание существовало

не только у евреев; церковь не первая придумала назначать; и *Houstaefeln* («списки домашних обязанностей») были хорошо известны в языческом мире до появления их христианизированных форм в Новом Завете. Таким образом, богословие нельзя рассматривать в отрыве от исторической проблематики.

8.2. Сверхъестественность и откровение. С точки зрения Моргана, библицизм в новозаветном богословии — это «тенденция (более или менее заметная) придавать писаниям больший вес, чем это кажется разумным нехристианам. Тенденция необходимая, поскольку Писание незаменимо для познания Бога в Иисусе Христе, и это имеет центральное значение для христианства. Однако только иррациональный библицизм действительно отождествляет Писание с откровением» (Morgan, ABD 6:474).

Морган прав: без библицизма новозаветному богословию не обойтись. Но принимая его мнение, что новозаветные документы — практически единственные ранние источники, повествующие об Иисусе и ранней церкви, а потому волей-неволей приходится на них опираться, чтобы сохранить христианство, — мы недостаточно полно представим истинное положение вещей. Бог Библии не только действует провиденциально в истории, но иногда открывает себя в истории явно. Значит любое чисто натуралистическое понимание истории сомнительно. Бог *говорит*, и те самые свидетельства, на которые указывает Морган, утверждают: Бог не только говорил с людьми в конкретных исторических ситуациях в прошлом, но и не оставил себя без вербального свидетельства, используя слова смертных для того, чтобы сообщить нечто о себе.

Действительно, акцент на сверхъестественном без внимания к другим аспектам Писания чреват магизмом в подходе к Библии, и ничего хорошего новозаветному богословию этот подход не сулит. Действительно, акцент на откровении и нечувствительность к откровениям Бога в исторических «случайностях», со всей их «вторичной причинностью», может умалить роль провидения и создать сомнительный образ «Бога пробелов». Действительно, апеллировать к авторитету откровения, не видя, как часто Бог открывал себя не только через слова, но средства, по природе свой развивающиеся — например, через институты (храм), ритуал (система жертвоприношений) и династии (род Давида), — было бы упрощением. Действительно, слова Писания выполняют и многие другие функции помимо передачи истины: они несут свидетельство о Христе, вызывают желание поклониться Богу, зовут к покаянию и многое другое; речевые акты нельзя игнорировать. И все же было бы безответственно впадать из одной крайности в другую.

8.3. Канон. Новозаветное богословие предполагает существование новозаветного канона. Многие во имя исторической объективности отвергают любое различие между каноническим и неканоническим (напр., Вреде). По мнению других (напр., Morgan в ABD 6:481), понятию канона вообще нет места в исторических исследованиях, и нельзя говорить о качественном от-

личии (скажем, в плане боговдохновенности) одних книг от других. Морган предлагает применять канон только для выделения группы книг, предназначенных в силу разных исторических причин для «специального пользования» в христианской среде.

Действительно, было бы неоправданно постулировать полное отличие новозаветных книг от других книг того времени. Однако если говорить, что состав канона — результат исторической случайности, то это означает признать, что новозаветное богословие напрасно ищет единства: в лучшем случае оно способно на индуктивное и историческое описание отдельных частей канона. Но если канонические книги связаны с откровением Божиим (будучи не откровением во всей его полноте, но лишь важной его частью!), тогда попытка новозаветных богословов выявить не только различия между книгами Нового Завета, но и их единство — задача выполнимая и достойная. Благодаря наличию исторических элементов в новозаветном богословии целесообразно изучать связи Нового Завета с писаниями мужей апостольских. Но это уже не является собственно новозаветным богословием. Р. Слоун отчасти прав: именно наличие в новозаветных книгах некоего богословского ядра способствовало соборанию их в один канон, и мы теперь можем выявить это ядро посредством экзегезы и исторического анализа (Sloan, 1994). Однако реконструированное таким образом ядро нельзя отождествлять с каноном: это значило бы смешивать причины, по которым был сделан канонический отбор, с самим каноном.

Необходимо подчеркнуть: понятие авторитета, которое хотят восстановить большинство богословов (т.е. связь между новозаветным богословием и новозаветными документами), следует искать в самих текстах. Его нельзя найти, например, в рецензиях, на которые текст указывает. Его нельзя найти также ни в гипотетическом богословии текста, ни в «наименьшем общем знаменателе» новозаветного корпуса, ни в общинах, о которых данный текст свидетельствует.

Аналогичным образом более тесная связь между текстом и реальностью необходима, чтобы сделать эпистемологически жизнеспособным подход Чайлдса к каноническому (в том числе новозаветному) богословию. В своих поздних трудах Чайлдс отчасти опирается на работы Ханса Фрая, который доказывал: триумф рационализма в историко-критическом методе XVIII–XIX веков привел к отказу от прочтения библейских рассказов как рассказов (Frei, 1974). Такие ученые-рационалисты, не верившие в чудеса, ставили во главу угла не текст, а собственную реконструкцию событий. В противовес им консерваторы подчеркивали историчность Библии, тем самым ставя смысл в зависимости от истории и не отдавая должное тому понятию о смысле, которое присуще самому библейскому повествованию.

Анализ Чайлдса не лишен известной пропигандистичности. Но он не касается напрямую взаимосвязи между потенциально историческим повествованием и историчностью потенциальных событий. Если поставить во главу угла повествовательное представление о

смысле, не затрагивая данной проблемы, мы приходим к вере, основанной на сюжетной линии, независимо от ее взаимосвязи с внетекстуальной реальностью. Между тем, иудаизм и христианство — это не буддизм: нам предлагают не вневременную систему взглядов, авторитет которой зависит от убедительности и эстетики абстрактной философской системы. Нас зовут к личному и трансцендентному Богу-творцу, который обращается к своему мятежному «образу и подобию» среди «соблазна [исторической] конкретности».

«Если библейское повествование было написано и читалось как вымысел, Бог превратился бы из владыка истории в плод воображения, — и это было бы настоящим бедствием. ... Поэтому Библия освящает веру в прошлое и призывает нас к ней» (Sierberg, 32).

Однако слова Чайлдса можно интерпретировать и так: тот «прыжок веры», который Фрай отстранял на уровне индивидуальных повествований, Чайлдс готов совершить на уровне канона в целом.

Если понятие новозаветного канона, кратко обрисованное здесь, распространить на весь библейский канон, то, по тем же самым причинам, возникает необходимость обнаружить «богословие полной Библии» (*eine gesamtbiblische Theologie*). Проблема не просто в том, дает ли нам Ветхий Завет важнейшую матрицу, на основе которой можно понять Новый Завет, но в том — существует ли непрерывная нить рассказа, вокруг которого группируются канонические книги и в который каждая книга вносит свой вклад. Учитывая узкую специализацию ученых и предубеждение натуралистической школы библеистики против подобной идеи, задача может показаться неразрешимой. Возможный выход — интенсивное сотрудничество специалистов по Ветхому и Новому Заветам (см. Ebeling, 96). Нельзя исключать и того, что специалисту в одной области удастся охватить взором весь канон (см. Чайлдс, 1992; Seebass, 1982). Но даже те, кто не уверен в своей способности взяться за столь глобальный труд, могут приучиться к экзегезе, которая никогда не теряла бы из виду канонический горизонт.

«Экзегеза, ориентированная на библейское богословие, — единственный путь в области ветхозаветной и новозаветной науки, по которому можно сделать первый шаг и на который надо отважиться. Таким образом, нам нужно изучать не просто «богословие Ветхого Завета» или «богословие Павла», но весь широкий контекст» (Harrington, 373).

8.4. История. Даже если не сводить новозаветное богословие к изучению истории религий, должный акцент на истории новозаветному богословию необходим. «Библейское богословие — это такая ветвь экзегетического богословия, которая занимается процессом самооткровения Бога, запечатленного в Библии» (Vos, 1948, 5); «библейское богословие есть не что иное, как выявление органического процесса сверхъестественного откровения в его исторической протяженности и многообразии» (Vos, 1980, 15). Ключевые слова здесь — прогресс, процесс, историческая протяженность и многообразие. Необходимо проанализировать несколько

факторов, каждый из которых связан с той или иной из названных характеристик.

Во-первых, надо подчеркнуть, что исторические повествования относятся к объективной (т. е. внетекстуальной) реальности. «Что отличает христианство от всех других религий и философий? Вот что: христианство, прежде всего, — не набор доктрин и не стиль жизни, но — евангелие; а *евангелие* значит — *вести об исторических событиях, засвидетельствованных надежными свидетелями и имеющая своим средоточием историческую личность*» (Кейрд, 422, — выделено автором. — Пер.). При правильном подходе к новозаветному богословию тексты никогда не рассматриваются просто как произведения искусства.

Во-вторых, хотя Бог Библии действует обычно в контексте истории, так что его деяния можно упрощенно объяснить натуралистическим языком, иногда Он нарушает обычный порядок вещей. Происходящим в таких случаях событиям можно пытаться искать рационалистическое объяснение, можно не принимать их во внимание или выводить их из области истории в область веры, — но такие подходы находятся в плену натуралистических предассудков. Стало быть, мы другим путем возвращаемся к супранатурализму и откровению. Это особенно важно, когда речь идет о роли Иисуса Христа (см. Hasel, 1978, 133-135). К примеру, воскресение Иисуса, — согласно законам исторической критики, приверженной натурализму, — не может считаться историческим событием. Однако что мешает исторической критике, неотягощенной натурализмом, но желающей определить, что на самом деле произошло в пространственном/временном континууме, прийти к позитивному утверждению? (см. Ladd, *ISBE* 1:507).

В-третьих, хотя для христианина история спасения — часть реальной истории (т. е. она имела место на самом деле), не надо думать, что она представляет все, что произошло или что она является беспристрастной и объективной. Здесь мы сталкиваемся с проблемами герменевтики и постмодернизма (см. п. 8.7, ниже).

В-четвертых, именно потому, что самооткровение Бога имело место в течение времени, новозаветное богословие как часть библейского богословия призвано осмыслить основополагающие документы внутри временных рамок. В этом отношении главная задача новозаветного богословия сильно отличается от задач систематического богословия, которое обычно ставит библейским текстам вневременные вопросы, добываясь непреходящих ответов.

8.5. Литература. Хотя новозаветные документы укоренены в истории, они отражают самые разные литературные жанры, что требует от интерпретатора исторических знаний и литературной чуткости. Рассмотрим некоторые следствия этого обстоятельства.

Во-первых, новозаветное богословие призвано к индуктивному изучению текстов. Нельзя относиться к текстам как, в первую очередь, источнику абстрактных доктрин или ответов на вопросы, к которым они имеют, в лучшем случае, косвенное отношение. Их надо изучать в их собственных категориях (см. Schlier, 1-25; Harrington, 363-364). Таким образом, новозаветное бо-

гословие, в лучшем случае, обладает потенциалом для реформирования догматики.

Во-вторых, новозаветное богословие не рассматривает тексты как литературные формы, изучаемые в их собственных категориях, но ориентируется на внетекстуальную реальность, на которую они указывают. Это убедительно показывает Бокем в рецензии на книгу Чайлдса (Bauckham, BI 2 [1994] 246-250). В своем похвальном стремлении к богословской целостности текстов и исторической реконструкции развития текста Чайлдс, «видимо, считает несущественной для библейского богословия взаимосвязь богословского свидетельства текста с конкретными историческими обстоятельствами, в которых это свидетельство возникло» (Bauckham, 249). Не делается, например, попытки прояснить мысль Павла, рассмотрев жизнь в Коринфе I в. н.э. Большинству читателей библейского текста понять подлинную его глубину знание истории поможет не больше, чем читателю *Гамлета* знание черновиков, редакций и прочего. Тщательный подход к интерпретации Евангелий и Посланий не терпит ни их литературного изоляционизма, ни возврата к выхолощенным формам исторической критики. Глубина — в усвоении их исторической укорененности, их абсолютной правдивости, их поразительной взаимосвязанности и их убедительной жизненности.

В-третьих, такое индуктивное и историческое исследование не может быть противопоставлено каноническим соображениям: «работа по новозаветному богословию еще не завершена, когда изложено богословие отдельных текстов или корпусов. Ее завершением может быть лишь демонстрация единства различных «богословий». И это глубинное богословское единство должно быть выявлено настолько эксплицитно, насколько это возможно» (Харрингтон, 365). Учитывая редкие свойства и литературное качество многих библейских писаний, существует масса возможностей для (осмотрительной!) интерпретации и синтеза, вместо поиска взаимоисключающих мировоззрений в каждом из новозаветных документов.

8.6. Экзистенциальное измерение. В идеале новозаветное богословие должно обладать экзистенциальным, глубоко религиозным измерением (этот момент — к сожалению, в ущерб остальным факторам, — подчеркивал Teilhard). Габлеру удалось оторвать библейское богословие от догматического, что привело к нездоровой независимости: очень скоро библейское богословие отказалось также и от благоговения, христианской ответственности и веры. Во имя объективности оно слишком часто проникалось натурализмом, к любой доксологии в новозаветном богословии стали относиться с подозрением.

Для ранних свидетелей с их духовным горением было бы немислимо отстаивать свое дело с позиций бесстрастного нейтралитета. Не подобает это и современным христианам. Некогда Шлаттер отбросил такой метод как «эстетический» (Schlatтер, 1905). По его мнению, «как только историк откладывает или выносит за скобки вопрос веры, его занятия Новым

Заветом превращаются в радикальную и всеобщую полемику с Новым Заветом» (см. Morgan, 1973, 152; см. также комментарии Лэдда (ISBE 1:509)).

8.7. Герменевтика и постмодернизм. Если классический модернизм, начиная с Габлера, был слишком уверен в своей способности создать непреходящее библейское богословие, то постмодернизм слишком уверен в своей неспособности сказать что-либо объективно истинное. Постмодернизм избавил нас от горделивых притязаний на всеведение, но ввергнул в не менее догматическую гордыню эпистемологического релятивизма. Так, в своем анализе новозаветного богословия Виа (380-381) вслед за Монтрозом объявляет хиазм адекватным постструктуралистским подходом к истории: историчность текстов и текстуальность истории (Montrose, 20). Историчность текстов требует, чтобы все тексты «рассматривались в их конкретном социальном и культурном контексте»; текстуальность истории означает, что «живое, материальное прошлое нам доступно не напрямую, а лишь через посредников — текстуальные свидетельства, и эти свидетельства подвергаются дальнейшей текстуализации, когда историк использует их для построения своего повествования». Хотя Виа подтверждает «возможность некоторой степени знания о реальном прошлом» (384), фактически историческое знание — это «знание, приобретенное посредством перетолкования смысла» (384).

Такие взгляды сейчас очень распространены среди исследователей Нового Завета. Зерно истины в подобной постмодернистской эпистемологии есть: никто из смертных не всеведущ. Все наше знание, в определенном смысле, приблизительно. Однако нет необходимости выстраивать антитезу: или мы обладаем абсолютным знанием, или все наше знание крайне относительно. Существуют модели, описывающие, как можно обрести истинное знание, без претензий на знание абсолютное (например, слияние горизонтов; герменевтическая спираль; асимптотическое приближение: см. Carson, 1995b). Действительно, ни одному интерпретатору не уйти от влияния собственного культурного наследия, не раствориться в чужом, уже смытом тысячелетиями и отгороженном языковым барьером. Однако посредством терпеливого дистанцирования и тщательного прочтения раз за разом возможно установить подлинный контакт с другим разумом — через то, что написано тем разумом. Большинство текстов не настолько автономны, как это утверждают многие постмодернисты, и смысл текстов не пребывает исключительно внутри интерпретатора. Постструктуралисты не любят, когда рецензенты неверно понимают их книги: по-видимому, они считают, что их тексты несут в себе авторскую интенцию. Почему же они отказывают в этой чести Павлу или, если уж на то пошло, Богу, если Бог открывает себя посредством слова?

Размышления о постмодернизме возвращают нас к вопросам о природе истории, супранатурализме и откровении, поскольку эпистемологические вопросы приобретают совершенно другую окраску, если существует всеведущий Бог, который обращает свое Слово

к людям. Конечно, из-за нашей смертной и падшей природы Бог не может открыть нам всего. Однако ни из чего не видно, что Бог в принципе не хочет сообщать нам какие-то истины.

Значение этих соображений для новозаветного богословия очевидно. Передовые интеллектуальные движения наших дней часто питают иллюзию, что новозаветное богословие как дисциплина, движущаяся к каноническому синтезу, невозможна и дискредитирована. Однако тем, кто смотрит на элементы новозаветного/библейского богословия иначе, (приблизительно в том русле, которое мы наметили), нельзя отказываться от решения данной задачи.

9. Основные проблемы

Усвоить сформулированную выше структуру новозаветного богословия еще не значит решить все проблемы. Отметим некоторые из этих проблем.

Первое: как подчеркнуть единство новозаветного (и всего библейского) богословия, не забывая о его многообразии. И наоборот, как исследовать многообразие, специфические акценты, присущие новозаветным/библейским текстам, не забывая о глубинном единстве. Методологически, может быть, необходимо отдать дань и тому, и другому (Dunn, 1977) или призвать на помощь творческое воображение (Caïrd). Однако не все так просто.

Новозаветный богослов должен быть чрезвычайно квалифицированным. Необходимо очень хорошо знать новозаветные тексты, исторические (а также социальные и культурные) условия, в которых они были созданы, разбираться в литературных жанрах, сочетать творческое воображение с трезвостью взгляда, признавать и преодолевать собственные культурные и богословские предубеждения. Все эти способности должны быть уравновешены, возрастанием на почве любви к Богу и страхом Божиим, и питаемые желанием служить народу Божию.

Второе: проблема единства и многообразия новозаветных документов касается не только манеры изложения, но и самой сути (ср. Hasel, 1978, 140-170). В поисках центра новозаветного богословия мы сталкиваемся с тремя вопросами. (1) Что значит «центр», и как его найти? Считать ли «центром» самую распространенную тему (определяемую статистическим подсчетом), или самую главную тему, или фундаментальные богословские предпосылки новозаветных авторов (насколько их можно распознать)? И что называть, например, «главной темой»? Правомерен ли поиск «центра» в текстах, появление которых было преимущественно обусловлено конкретной обстановкой? (2) Как избежать банальностей? Допустим, мы говорим, что средоточие НЗ — Иисус Христос. С одной стороны, сказать это — значит сказать все, с другой, — значит не сказать почти ничего. Или, допустим, мы соглашаемся с Данном, что в основе новозаветной христологии лежит вера в то, что Иисус до смерти и Иисус воскресший — одно и то же лицо. Однако если разбираться, то и это выглядит анекдотично. (3) Как избежать соблазна возвысить одну

книгу или корпус книг в ущерб другим, а те остальные «приручить», посадить их на короткую цепь, привязав к темам той книги (или корпуса, но все-таки обычно одной книги), в которую библеист вложил больше всего научных усилий?

Универсальных рецептов нет. Однако, чтобы не заблудиться в дебрях, мы можем принять несколько положений, например, следующие:

1. Поиски единого центра — дело безнадежное. Новозаветное богословие — столь внутренне взаимосвязанный предмет, что, начав с одной темы, мы можем легко прийти к любой другой теме. Лучше рассматривать группы широко распространенных тем, которые могут и не быть общими для всех новозаветных книг. Можно было бы изучить функцию и развитие темы Храма в ВЗ; ее преломление у каждого из синоптиков (рассказы о соблюдении Иисусом храмовых ритуалов и «очищение храма»); роль таких эпизодов, как разрывание храмовой завесы (Мф 27:51); отдельные примеры Иоанна (в т. ч. идентификация Иисусом себя с храмом в Ин 2); изменение роли храма в Деян (когда Церковь все более определялась через Христа, а не через традиционный иудаизм); образ храма в Павловых Посланиях; сложные взаимосвязи между различными аспектами храмового ритуала и действиями Христа в Евр; тема храма в Откр (в т. ч. отсутствие храма в новом Иерусалиме, где храмом будут Господь Бог и Агнец (Откр 21:22)). Сверх этого материала можно рассмотреть, что вносят в понимание данной темы отдельные темы (полностью в рамках того стиля мышления, который характерен для этих книг). Попытку подобного анализа можно предпринять и на материале многих других тем.

2. Необходимо работать над каждой темой или отрывком в рамках каждой отдельной книги или корпуса книг, прежде чем рассматривать их в контексте всего Нового Завета. Так мы избежим создания произвольного канона внутри канона.

3. Необходимо поставить относительно второстепенные темы отдельных книг/корпусов книг в контекст главных тем этих книг/корпусов. Например, тему ученичества у Марка можно правильно понять только в связи с общим марковским сюжетом (крестный путь Иисуса). Довольно часто взаимосвязь между корпусами удастся отследить именно через такие главные темы. Таким образом, хотя и не стоит настаивать на наличии одного единственного «центра», тексты сами заставляют выстраивать иерархию объединяющих тем.

4. Важно избегать жестких и упрощенных противопоставлений, которые уже сильно повредили новозаветному богословию. Богословы порой слишком легко отказываются от возможности рассматривать те или иные темы как дополняющие друг друга.

5. При тщательном литературном и историческом анализе некоторых библейских тем часто можно видеть, как тесно их роль в определенном тексте или корпусе связана с социальной, церковной и богословской ситуацией, в которой находится автор (например, храм в Евр). Такой анализ, следовательно, помогает разобраться не только в том, как разные новозаветные

штудии могут дополнять друг друга, но и в том, как подобные темы могут служить пастырским целям.

6. Время, потраченное на изучение истории интерпретации, не только расширит кругозор интерпретатора, но и научит его привычке держать дистанцию, а следовательно, и сохранять должную степень объективности в экзегезе и построении новозаветного богословия.

И последнее: наиболее сложную проблему составляет взаимосвязь Нового и Ветхого Заветов, особенно использование Ветхого Завета в Новом. На примере одного из последних сборников Педерсена можно видеть распространенную тенденцию: библейские богословы всячески стараются избежать утверждения, что новозаветная интерпретация Ветхого Завета — единственно верная (Pedersen). Причины различные, в зависимости от интерпретатора, однако их можно свести к трем группам. (1) По мнению одних ученых, новозаветная экзегеза ВЗ столь неправдоподобна, что ее даже нельзя назвать экзегезой. (2) Другие столь верны канонам постмодернизма, что предадут анафеме всякую возможную гегемонию в области интерпретации. (3) Остальные, во многом под влиянием богословских исследований, проведенных в годы после Холокоста, отказываются участвовать в «культурном геноциде», хотя и признают, что сами новозаветные авторы не сомневались в правильности своего прочтения Ветхого Завета.

Это только наиболее крупные проблемы, которые помогают установить результат, когда возникают и многочисленные мелкие проблемы: что считать цитатой и что аллюзией; текстуальная форма цитат; форма и назначение вводной формулы; техника заимствований и ее связь с иудейскими «миддат»; герменевтические аксиомы, которыми обусловлены многие новозаветные цитаты из Ветхого Завета; множественность видов типологии; как различные новозаветные применения Ветхого Завета включены в более крупные вопросы, касающиеся соотношения между двумя заветами; этическое применение предшествующего Писания; место Торы у Матфея и Павла; смысл понятия «исполнение»; символически нагруженное, ассоциативное мышление, свойственное Апокалипсису; принятие различных социальных данностей (напр., Бог/семья/общество) и многое другое. Подобные размышления — материал для исследования по использованию Ветхого Завета в Новом, и невозможно не принимать их во внимание, если мы хотим добиться успеха на пути создания надежной системы новозаветного богословия, охватывающей себя частью более широкого библейского богословия.

См. также Смерть Христа; Христология; Эсхатология.

Библиография. Статьи из стандартных источников: J. Barr, «Biblical Theology», *IDBSup* 104-11; M. Dibelius, «Biblische Theologie und biblische Religionsgeschichte», *RGG* 1:1091-1094; G. E. Ladd, «Biblical Theology, History of», *ISBE* 1:498-509; O. Merk, *TRE* 6:455-77; R. Morgan, «Theology (NT)», *ABD* 6:473-83; H. G. Reventlow, «Theology (Biblical), History of», *ABD* 6:483-505; H. Riesenfeld,

«Biblische Theologie und biblische Religionsgeschichte», *RGG* 1:1261-61; K. Stendahl, «Biblical Theology, Contemporary», *IDB* 1:418-32; A. Vögtle, «New Testament Theology», *SM* 4:216-20. *Работы о методах и проблемах Н.З. богословия:* H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1967); K. Berger, *Exegese und Philosophie* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986); idem, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (Glittersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988); H. Boers, *What Is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1979); H. Braun, «The Problematics of a New Testament Theology», *JTC* 1 (1965) 169-83; idem, «The Sense of New Testament Christology», *JTC* 5 (1968) 89-127; G. Bray, *Biblical Interpretation: Past & Present* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996); R. Bultmann, «The Problem of a Theological Exegesis of the New Testament» in *The Beginnings of Dialectical Theology*, ed. J. M. Robinson (Richmond, VA: John Knox, 1968) 47-72; D. A. Carson, «Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective», *BBR* 5 (1995) 17-41; idem, *The Gaggling of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1995); B. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Fortress, 1970); B. Corley, «Biblical Theology of the New Testament» in *Foundations for Biblical Interpretation*, ed. D. Dockery, K. A. Mathews and R. B. Sloan (Nashville: Broadman and Holman, 1994) 545-64; R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983); G. Ebeling, «The Meaning of 'Biblical Theology'», *JTS* 6 (1955) 210-25; idem, *Word and Faith* (Philadelphia: Fortress, 1963); E. S. Fiorenza, *In Memory of Her* (London: SCM, 1983); H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1974); E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (London: SCM, 1964); K. Haacker et al., *Biblische Theologie heute* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977); W. J. Harrington, *The Path of Biblical Theology* (Dublin: Gill and Macmillan, 1973); G. E. Hasel, «The Nature of Biblical Theology: Recent Trends and Issues», *AUSS* 32 (1994) 203-15; idem, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed., C. Gempf (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989); M. Hengel, *The Pre-Christian Paul* (Philadelphia: Trinity, 1991); E. Käsemann, ed., *das Neue Testament als Kanon* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970); idem, «Das Problem des historischen Jesus», *ZTK* 51 (1954) 125-53; H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik* (Neukirchener Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970); E. E. Lemcio, «The Unifying Kerygma of the Testament», *JSNT* 33 (1988) 3-17; idem, «The Unifying Kerygma of the New Testament», *JSNT* 38 (1990) 3-11; G. Maier, *Biblische Hermeneutik* (Wuppertal: R. Brockhaus, 1990); W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983); O. Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit* (Marburg: N. G. Elwert, 1972); J. Moltmann, «Zur neutestamentlichen Theologie», *EuT* 51 (1991) 307-95; L. Montrose, «Professing the Renaissance:

- The Poetics and Politics of Culture» in *The New Historicism*, ed. H. A. Vecser (New York: Routledge, 1989) 15-36; R. Morgan, «The Historical Jesus and the Theology of the New Testament» in *The Glory of Christ in the New Testament*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright (Oxford: Clarendon, 1987) 187-206; idem, *The Nature of New Testament Theology* (London: SCM, 1973); C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (3d ed.; New York: Harper & Row, 1982); M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologie der Gegenwart* (2d ed.; Stuttgart Kohlhammer, 1987); J. Pelikan, ed., *Twentieth Century Theology in the Making*, 1: *Themes of Biblical Theology* (New York: Harper & Row, 1970); P. Pokorný, «The Problem of Biblical Theology», *Horizons* 15 (1993) 83-94; H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology* (London: SCM, 1990); H. G. Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century* (London: SCM, 1986); J. A. Sanders, «Scripture as Canon for Postmodern Times», *BTB* 25 (1995) 56-63; A. Schlatter, «Atheistische Methoden in der Theologie» [1905], in *Zur Theologie des Neuen Testaments mit zur Dogmatik, Kleine Schriften*, ed. U. Luck (Munich: Christian Kaiser, 1969) 134-50; H. Schlier, *The Relevance of the New Testament* (New York: Herder & Herder, 1968); R. Schnackenburg, *New Testament Theology Today* (London: SCM, 1963); C. H. H. Scobie, «The Challenge of Biblical Theology», *TynB* 42 (1991) 3-30; idem, «The Structure of Biblical Theology», *TynB* 42 (1991) 163-94; R. B. Sloan, «Canonical Theology of the New Testament» in *Foundations for Biblical Interpretation*, ed. D. Dockery, K. A. Mathews and R. B. Sloan (Nashville: Broadman and Holman, 1994) 565-95; J. Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster, 1979); M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington, Indiana University Press, 1985); D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, (Philadelphia: Fortress, 1972 [1835]); G. Strecker, ed., *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975); D. O. Via, «New Testament Theology: Historical Event, Literary Text, and the Locus of Revelation», *PRS* 19 (1992) 369-88; G. Vos, «The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline» in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. R. E. Gaffin (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980) 3-24. **Работы по Н.З. богословию (и отчасти библейскому богословию):** M. Albertz, *Botschaft des Neuen Testaments* (Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1946-57); J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); F. C. Baur, *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie* (Leipzig: Fues's Verlag [L.W. Reiland], 1864); G. L. Bauer, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (2 vols.; Leipzig: Weygand, 1800-1802); idem, *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig: Weygand, 1796); K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Tübingen: Francke, 1994); J. Blank, *Studien zur biblischen Theologie* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992); J. Bonsirven, *Theology of the New Testament* (London: Burns and Oates, 1963 [1951]); R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (2 vols.; London: SCM, 1952-55 [1948-53]); M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster, 1946); G. B. Caird, *New Testament Theology*, ed. L. D. Hurst (Oxford: Clarendon, 1994); B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992); H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (London: SCM, 1969 [1968, 1987]); O. Cullmann, *Salvation in History* (New York: Harper & Row, 1967); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980); idem, *Unity and Diversity in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1977); E. S. Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum, 1994); D. P. Fuller, *The Unity of the Bible: Unfolding God's Plan for Humanity* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); J. P. Gabler, «Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus» in *Kleinere theologische Schriften*, ed. T. A. Gabler and J. G. Gabler (2 vols.; Ulm: Verlag des Stettinischen Buchhandlung, 1831) 2:179-98 [available in English in J. Sandys-Wunsch and L. Eldredge, «J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of His Originality», *SJT* 33 (1980) 133-58]; H. Gese, *Essays on Biblical Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1981); J. Gnllka, *Neutestamentliche Theologie: Ein Überblick* (Würzburg: Echter Verlag, 1989); idem, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg: Herder, 1994); L. Goppelt, *Theology of the New Testament* (2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1981-82 [1975-76]); E. C. Grant, *An Introduction to New Testament Thought* (New York: Abingdon, 1950); D. Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1981); J. C. K. von Hofmann, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Nördlingen: Beck, 1886); H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1897, 1911); H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990-95); A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology* (London: SCM, 1957); J. Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Scribner's, 1971 [1971]); R. E. Knudsen, *Theology in the New Testament: A Basis for Christian Faith* (Valley Forge, PA: Judson, 1964); W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses* (London: SCM, 1974 [1969]); O. Küss, *Die Theologie des Neuen Testaments: Eine Einführung* (Regensburg: Pustet, 1936); G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974 [rev. ed. 1993]); C. R. Lehman, *Biblical Theology*, 2: *New Testament* (Scottsdale, PA: Herald, 1974); A. Lemmonyer, *La Théologie du Nouveau Testament* (Paris: Bloud & Gay, 1928; ET 1930); E. Lohse, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1974); I. H. Marshall, *Jesus the Savior: Studies in New Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990); M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments* (2 vols.; Bonn: P. Hanstein, 1950); R. W. L. Moberly, *From Eden to Golgotha: Essays in Biblical Theology* (Atlanta: Scholars Press, 1992); L. Morris, *New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1986); S. Neill, *Jesus Through Many Eyes: Introduction to the Theology of the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1974); S. Pedersen, ed., *New Directions in Biblical Theology* (Leiden: E. J. Brill, 1994); A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (London: SCM, 1958); C. C. Ryrie, *Biblical Theology*

of the New Testament (Chicago: Moody, 1959); J. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (Minneapolis: Fortress, 1987); idem, *Torah and Canon* (Philadelphia: Fortress, 1972); K. H. Schelkle, *Theology of the New Testament* (4 vols.; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1971-78 [1968-76]); A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments* (2 vols.; Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1909, 1910 [ET of the first volume of the 2d ed., 1923, forthcoming from Baker]); W. Schmithals, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994); R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (London: Burns and Oates, 1965 [1954, 1962]); E. Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 [ET 1991]); H. Seebass, *Der Gott der ganzen Bibel: Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben* (Freiburg: Herder, 1982); F. Stagg, *New Testament Theology* (Nashville: Broadman, 1962); E. Stauffer, *New Testament Theology* (London: SCM, 1955 [1941]); G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1901, 1906); P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992); idem, «The Law as a Topic of Biblical Theology», in *Reconciliation, Law and Righteousness* (Philadelphia: Fortress, 1986) 110-133; idem, *Vom Verstehen des Neuen Testaments* (2d ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); S. Terrien, *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1978); W. Thüsing,

Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus, Band 1: Kriterien auf Grund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung (Düsseldorf: Patmos, 1981); idem, *Studien zur neutestamentlichen Theologie* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995); G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948); B. Weiss, *Biblical Theology of the New Testament* (2 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1882-83 [1868, 1903]); W. M. L. de Wette, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung dargestellt. Erster Teil. Die biblische Dogmatik, enthaltend Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder kritischer Darstellung; der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums, und Urchristentums* (3d ed.; Berlin: G. Reimer, 1831 [1st ed. 1813]); W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897) [trans. into English by R. Morgan as «The Task and Methods of 'New Testament Theology'» in *The Nature of New Testament Theology* (London: SCM, 1973) 68-116]; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991); idem, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992); G. T. Zachariae, *Biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der dolfuornelinsten theologischen Lehren* (5 vols.; Tübingen: Frank & Schramm, 1771-1786); T. Zahn, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (Leipzig: A. Deichertische Verlagsbuchhandlung, 1928).

D. A. Carson



ОПРАВДАНИЕ

Со времен Реформации (XVI в. н.э.) теме оправдания в Павловых писаниях уделялось большое внимание. Мартин Лютер рассматривал доктрину оправдания не просто как центральную в работах Павла, а как «основание, на котором стоит церковь», краеугольный камень и сердце всего христианского богословия и духовности. Тем не менее в течение двух последних веков данное суждение являлось предметом активного изучения. Последние исследования на эту тему в основном сосредотачиваются на нескольких главных вопросах, каждый из которых заслуживает подробного рассмотрения.

Задачей данной статьи является рассмотрение и объяснение ответов, которые современная наука дает на эти вопросы. Очевидно, что они имеют не только научную ценность, но и являются жизненно необходимыми с точки зрения христианской проповеди евангелия и духовности.

В начале рассмотрим, что Павел подразумевает под термином «оправдание», чем он отличается от таких близких ему понятий, как «очищение» и «спасение».

1. Значение термина «оправдание».
2. Связь трудов Павла с иудаистским учением I в. н.э.
3. Понимание термина «праведность Бога» в трудах Павла.
4. Связь между концепцией веры и концепцией дел в Павловых посланиях.
5. Важность оправдания в трудах Павла.

1. Значение термина «оправдание»

Лексика, которую Павел использует, когда говорит об оправдании, заимствована из Ветхого Завета и, скорее, отражает идею правоты или честности, чем справедливости. В Ветхом Завете глагол используется чаще, чем существительное, благодаря чему очевидно, что оправдание зависит от действия Бога, посредством чего человек оказывается в правильных взаимоотношениях с Богом. Павел выражает эту мысль, используя глагол *dikaioō*, «оправдывать», достаточно часто, тогда как существительное *dikaïōsis*, «оправдание», у

него практически не встречается (Рим 4:25). Глагол выражает могущественное и всеобъемлющее действие Бога, направленное на изменение взаимоотношений между греховным человечеством и Богом, принятие верующим доверительного и правильного отношения к Богу и, следовательно, их оправдание.

Как термин «оправдание» соотносится с другими сoterиологическими терминами, используемыми Павлом? На данный вопрос сам собой напрашивается достаточно упрощенный ответ. Например, можно попробовать вписать понятия «оправдание», «очищение» и «спасение» во временную конструкцию «прошлое-настоящее-будущее» (Donfried):

Оправдание: событие, произошедшее в прошлом, повлекшее определенные последствия в настоящем (очищение).

Очищение: событие, имеющее место в настоящем, зависящее от события, произошедшего в прошлом (оправдание), и у которого есть последствия в будущем (спасение).

Спасение: событие, которое произойдет в будущем, предвосхищаемое и отчасти пережитое в прошлом при оправдании, переживаемое в настоящем при очищении и зависящее от этих двух событий.

Однако такой подход неверен. У Павла оправдание имеет такую же реализацию в будущем, как и в прошлом (Рим 2:13, 8:33; Гал 5:4-5), и связано как с началом христианской жизни, так и с ее конечной целью. Таким же образом и понятие очищения связано с прошлым (1 Кор 6:11) и будущим (1 Фес 5:23). Что касается понятия спасения, то оно представляет собой особенно сложную концепцию, охватывающую не только будущее событие, но и нечто, произошедшее в прошлом (Рим 8:24, 1 Кор 15:2) или происходящее сейчас (1 Кор 1:18).

Необходимо отметить, что не все, что Павел говорит в отношении оправдания, имеет четкую связь с темой веры. Все его утверждения можно разделить на две категории (Hultgren): те, которые имеют сильный теоцентрический контекст, в которых говорится о космическом и всеохватывающем действии Бога в отношении человеческого греха; и те, в которых говорится о вере, являющейся отличительной чертой божьих людей. Скорее всего, разница между данными

категориями заключается в по-разному расставленных смысловых ударениях, по сути же они схожи. Похоже, что понятие оправдания, в своем глобальном смысле, лежит в основе утверждения Павла относительно универсальности евангелия; он не делает различия между язычниками и иудеями. Но в более узком смысле термин «оправдание» связан с понятием «Божьи люди» и тем, на кого именно он распространяется.

Язык оправдания у Павла связан с началом жизни в вере и конечной целью человеческого существования. Здесь можно говорить о сложной и всеохватывающей идее, которая превосходит решение предстоящего суда (Рим 8:30-34), заранее утверждая полное оправдание. Таким образом, теперешняя праведная жизнь верующего христианина, превосходит и приближает спасение от предстоящего гнева и дает уверенность в существовании окончательного эсхатологического (см. Эсхатология) решения об оправдании (Рим 5:9-10).

2. Связь трудов Павла с иудаистским учением I в.н.э. В последнее время достаточно часто обсуждается вопрос о связи Павловой доктрины оправдания с иудаистским учением I в.н.э. Здесь центральными являются труды Э. П. Сандерса. Его первой основной работой по этой теме была «Павел и палестинский иудаизм» (Sanders, 1977), за которой последовала более значимая «Павел, закон и еврейский народ». Труды Сандерса требуют полного переосмысления связи идей Павла с иудаизмом (см. Павла еврейство). Сандерс отмечает, что при интерпретации Павловых посланий чаще всего преобладает точка зрения Лютера (которая отличается от позиции реформизма, связанной с именами таких деятелей, как Буллинджер и Кальвин, делавших упор на расхождение между Законом и евангелием). Лютер считал, что Павел отрицательно относился к попыткам некоторых иудейских законников заслужить благоволение и милость Бога за счет совершения дел по Закону. Сандерс же утверждал, что данная точка зрения оказала сильное влияние на работы таких лютеранских ученых, как Кеземан и Бульгман. Эти исследователи, возможно непреднамеренно, интерпретировали Павловы послания в свете лютеранских идей, в результате чего не смогли распознать, что послания следует трактовать в их реальном историческом контексте, а именно — в контексте иудаизма I в. н.э.

По мнению Сандерса, во времена Павла палестинский иудаизм можно охарактеризовать как форму «библейского законничества». Закон же следует рассматривать как отражение соглашения между Богом и народом Израиля. Он должен был максимально четко формулировать, как следует поступать человеку в рамках этого соглашения. Таким образом, термин «праведность» обозначает поведение или взгляды, не противоречащие историческому Завету Божьих людей. Поэтому понимание Лютером термина «дела по Закону» как средства, благодаря которому иудеи могли стать участниками соглашения, — ошибочно, поскольку оно уже действовало для них. Скорее, «дела» являются признаком того, что иудеи уже принадлежали к числу

Божьих людей и исполняли свои обязанности по соглашению.

Такова точка зрения Сандерса. Он отвергает утверждение, что «праведность, происходящая из Закона», является «заслуженным достижением, позволяющим человеку просить у Бога вознаграждения, делающая, таким образом, милость Бога излишней». «Дела по Закону» являлись не основанием для вхождения в соглашение, а исполнением условий этого соглашения. Как пишет Сандерс, «дела необходимы для исполнения условий соглашения, но это не способ заработать спасение». Если Сандерс прав, то принятая интерпретация Павловых писаний, в основном, является неверной и должна быть пересмотрена.

Как же, по Сандерсу, Павел видит разницу между иудаизмом и христианством? Что Сандерс считает отличительным преимуществом христианства перед иудаизмом, утверждая, что иудеи не верили в возможность спасения через дела или беспомощные человеческие попытки? Полагая, что неверно рассматривать иудаизм как религию добродетелей, а христианство, как религию милости, Сандерс говорит, что иудеи видят надежду на спасение в том, чтобы поддерживать «свой статус Божьих людей, обладающих Законом», в то время как христиане верят в «высшую праведность, основанную исключительно на вере и жизни во Христе». Павла, как и иудеев, интересовал вопрос, как можно присоединиться к соглашению и выполнять его условия. Однако от иудаизма учение Павла отличало то, что последний считал, что у евреев нет национальных прав и привилегий; участвовать в соглашении могут все, кто верит в Христа, таким образом становясь преемником Авраама (Рим 4).

Анализ трудов Сандерса очень важен не только потому, что он заставляет нас ставить сложные вопросы по поводу отношения Павла к своему еврейскому происхождению и связи между идеей участия во Христе и понятием оправдания. (Интересно, что Лютер и Кальвин сделали идею участия в Христе центральной в своих доктринах оправдания, Кальвин представлял оправдание как последствие участия во Христе). Но прав ли Сандерс? Споры по этому вопросу не утихают и по сей день. Однако необходимо отметить следующее.

Во-первых, Сандерс достаточно неясно говорит о том, почему Павел убежден в превосходстве христианства над иудаизмом. Иудаизм представляется как неправильная религия просто потому, что он отличен от христианства. Обе религии представляют собой различное толкование одного писания. Однако, похоже, что Павел считает христианство больше чем просто отрицанием иудаизма. Р. Х. Гандри, как и некоторые другие ученые, говорил, что не все слова Павла в должной степени оправданы с точки зрения истории спасения, еще меньше оправдан тот пыл, с которым он произносил их.

Во-вторых, Сандерс предполагал, что и в Павловых посланиях, и в иудаизме «дела» рассматриваются как условие того, что человек будет исполнять условия соглашения и, следовательно, оставаться в числе спа-

сенных. Похоже, что Павел рассматривал праведные дела, скорее, как доказательство того, что человек исполняет условия соглашения, а не средство для достижения этого. Утверждение, что человек благодаря своей вере присоединяется к соглашению, является радикально новым, имеющим к иудаизму отношение значительно меньшее, чем полагал Сандерс. Возможно, он прав, утверждая, что «праведные дела» являются условием и признаком того, что человек выполняет условия соглашения. Тем не менее Павел считает, что необходимым условием этого является вера, а «праведные дела» являются лишь признаком.

В-третьих, Сандерс, рассматривает Павлову доктрину оправдания в слегка негативном свете, как оспаривающую идею избранности нации. Другими словами, Павел оспаривает особые религиозные права народа Израиля, присущие ему в силу своей национальной особенности. Н. Т. Райт тем не менее утверждал, что Павлова доктрина оправдания должна оцениваться как позитивная, поскольку является попыткой переопределить, кто попадает в рамки действия обещания, данного Господом Аврааму (Wright, 1980; 1992). Подобные идеи получили дальнейшее развитие в трудах таких исследователей, как Дж. Данн, которые рассматривают Павлову доктрину оправдания как переосмысление того, каким образом евреи являются наследниками Авраама, даже не живя в Законе (Dunn, 1983).

3. Понимание термина «праведность Бога» в трудах Павла

В Павловых посланиях существует тесная смысловая связь между терминами «оправдание» (*dikaïōsis*) и «праведность» (*dikaïosynē*), поэтому в настоящем исследовании необходимо привести хотя бы краткую оценку понимания Павлом термина «праведность Бога». Идея праведности Бога, очевидно, является наименее важной для понимания Павловой концепции евангелия (Рим 1:16-17). Перед подробным изучением данного вопроса необходимо обратить внимание на проблему, обусловленную особенностями английского языка. В английском языке для перевода греческого слова *dikaïosynē* и латинского *iustitia*: «справедливость» и «праведность» — обычно используются два слова, обладающие различными смысловыми оттенками. «Праведность» означает некую «честность в моральном», в то время как «справедливость» означает «честность в социальной и политической деятельности». Первый термин связан с личными моральными качествами, второй ассоциируется с социальными и общественными аспектами. Если выражение *dikaïosynē tou theou* переводить как «праведность Бога», то в результате прочтения английского текста можно прийти к ошибочному выводу о том, что Павел приписывает Богу такое личное качество, как праведность. Чтобы решить данную проблему, необходимо принять во внимание, что это выражение можно перевести и как «правосудие Бога».

Но что же означает эта фраза? История интерпретации данного термина уходит своими корнями в первые века христианской традиции. Августин утверждал, что

«праведность Бога» не означает личную праведность Бога (другими словами, праведность, благодаря которой Бог праведен), но праведность, которую он дарует грешникам для того, чтобы оправдать их (другими словами, праведность, которая исходит от Бога). Данная интерпретация, скорее всего, была доминирующей в западной традиции до XIV века, пока некоторые исследователи, в частности Биль, не начали трактовать этот термин как «праведность, подтверждающая правоту Бога».

Толкование данного выражения стало очень важным для идей Реформации в XVI в. В революционном труде Лютера, приблизительно датированном 1515 г., вопрос о том, как следует трактовать слова о праведности Бога, является центральным. Изначально Лютер полагал, что данное выражение означает, что Бог праведен и использует праведность для того, чтобы вознаградить послушных и наказать грешников. Поскольку Лютер считал себя грешным, он не мог понять, как евангелие — хорошая новость для грешников, может быть откровением праведности Бога. Постепенно он пришел к пониманию, что это выражение означает праведность, которую Бог дает грешникам, скрывая их грехи и делая их праведными перед лицом Бога (*coram Deo*).

Вопрос о природе праведности Бога находит отражение и в современных дискуссиях, особенно у лютеранских исследователей. Рассмотрим точку зрения двух ученых — Бульмана и Кеземана.

Бульман утверждает, что термин «праведность Бога» обозначает не моральное качество, а взаимосвязь, аргументируя свою точку зрения в основном выдержками из Рим 10:3 и Фил 3:9. Люди считаются праведными благодаря их вере. С грамматической точки зрения, выражение «праведность Бога» построено с помощью родительного падежа, указывающего на авторство. Таким образом, по мнению Бульмана, Павел считал, что Бог дает верующим праведность в настоящем. В иудаизме же праведность, получаемая от Бога, являлась частью эсхатологической надежды на будущее, отпосылалась к событию, которое должно произойти в конце времен.

Кеземан подвергал трактовку Бульмана резкой критике по нескольким причинам. Во-первых, он утверждал, что Бульман попал в ловушку радикального индивидуализма, основанного на антропоцентрическом подходе к богословию. Бульман, по его мнению, в основном был озабочен вопросами существования человека; ему же, считал Кеземан, следовало бы обратить внимание на замыслы Бога. Более того, утверждая, что выражение «праведность Бога» представляет собой грамматическую конструкцию, построенную с помощью родительного падежа, указывающего на авторство, Бульман разделил Бога, делающего дар, и сам дар. Таким образом, подход Бульмана предполагает разделение дара и того, кто его делает, и концентрацию внимания на самом даре, а не на Боге. По этому поводу Кеземан говорит: «Дар никогда нельзя отделять от дарующего, он является частью мощи Бога, поскольку Бог проявляется через этот дар» (Käsemann, 1969; 1970).

Такое несоответствие можно преодолеть, если трактовать термин «праведность» как имеющий отношение больше к Богу, чем к тому, что он дает. В этом случае Кеземан утверждает, что выражение «праведность Бога» характеризует Бога в процессе совершения действия, его могущество и дар. (Иными словами, Кеземан считает, что термин «праведность Бога» не определяет качества, присущие Богу, а характеризует Бога в процессе совершения действия). Несколько выражений могут помочь понять, что в данном случае имел в виду Кеземан: «спасительная сила», «преобразование [нашего] существования», «сила как характерная черта дара», «смена Господства» (Käsemann, 1969, 168-182). Основной мыслью труда Кеземана является то, что спасительная мощь и действие Бога нашли эсхатологическое выражение в Иисусе Христе. Она является отражением главных тем Павловых писаний, включая темы победы через Христа и исполнения Богом со-глашения.

В последние годы идеи, высказанные Кеземаном, оказали большое влияние на состояние научной мысли, как позитивное, так и негативное. Штудльмахер, основываясь на работах Кеземана, утверждает, что нельзя говорить об идее «праведности Бога» как о имеющей чисто теодцентрический или антропоцентрический характер, она сочетает элементы и того и другого, и означает воплощение спасительного действия Бога в Христе, приносящем новую жизнь верующим. Праведность Бога реализуется в спасительном действии Христа, произошедшего в результате исполнения Богом соглашения и спасительного преобразования верующего.

Исследователь Стендал придерживался более критической точки зрения и утверждал, что Кеземан недооценивал важность истории спасения (часто упоминаемой в немецкой форме *Heilsgeschichte*). Стендал высказал предположение, что Кеземан попросту упустил из виду то, что Павел говорит о факте оправдания в особом историческом контексте, а именно, в контексте взаимоотношений Бога со своим народом, израильтянами. Существует риск того, что идеи Кеземана могут привести к развитию некоторого антиисторичного мистицизма и помешать увидеть то, что Павел говорит об оправдании в контексте «размышлений о будущих действиях Бога в мире». Приведя в качестве примера несколько отрывков (особенно из Рим 9-11), Стендал утверждает, что, скорее всего, Павла интересовало то, как Бог приносит спасение в ходе развития исторического процесса (прежде всего, Израиля), больше, чем абстрактная идея оправдания через веру.

По этому вопросу до сих пор идет серьезная полемика, единая точка зрения до сих пор не была выработана. Ройман выделил четыре основных возможных способа интерпретации выражения «праведность Бога»:

Генетив цели «праведность для Бога» (Лютер).

Именительный генетив «праведность как неотъемлемая черта или качество Бога» (Käsemann).

Родительный падеж, указывающий на авторство «праведность от Бога» (Бульман).

Родительный падеж, указывающий на происхождение «праведность человека, достигнутая в результате спасительного действия Бога» (Granfield).

Тем не менее необходимо отметить, что по одному важнейшему вопросу все-таки существует общепринятая точка зрения: Павел рассматривает идею «праведность Бога» прежде всего не как моральную концепцию. Скорее, он считает, что данное выражение свидетельствует о важности Бога для людей. Достаточно часто Павловы послания используются для того, чтобы представить Бога как некоего человеческого ригориста, таким образом, показывается, что человеческая категория праведности присуща и Богу. Главная же заслуга исследователей Павловых писаний в том, что они напоминают нам, что слова Павла следует изучать в их реальном контексте, а не создавать предположительные и необоснованные толкования.

4. Связь между концепцией веры и концепцией дел в Павловых посланиях

Некоторые исследователи считают, что оправдание через веру сводит значимость человеческих дел к нулю. Так ли это? Согласно долгой традиции толкования, начало которой положил Лютер, концепции значимости веры и человеческих дел полностью противоречат друг другу. Они рассматриваются как взаимоисключающие, радикально противоположные способы восприятия Бога и отношения к нему. Концепция дел ориентирована на достижения человека, его праведность и основывается на его добродетелях. Идея веры рассматривается как полностью противоположная, ориентирована на дела Бога и его праведность, основывается на божественной милости.

Данное ошибочное толкование Павлова понимания оправдания имеет место и по сей день. Оно, несомненно, выработалось вследствие примитивного понимания Павловых трудов, но в силу своей простоты является весьма привлекательным. Однако оно неверно. Его последователи упускают из виду связь веры и дел человека, наиболее сильно выраженной в кратком утверждении, что «не слушали закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим 2:13). Некоторые толкователи (например, Бульман) старались не обращать внимание на эти слова как на последствие иудаистского этапа у Павла. Однако факты говорят об обратном.

Возможно, наиболее важный вопрос, возникший в результате последних исследований связи концепций веры и дел в Павловых посланиях, нацелен на изучение связи между концепциями «оправдания по вере» и «суда по делам». Очевидно, данный вопрос весьма спорен, тем более что Павел может говорить и о негативном исходе предстоящего суда (когда предостерегает против непослушания) и о положительном (когда старается склонить к послушанию). Сандерс утверждает, что идеи, высказываемые Павлом, характерны для иудаизма I в.н.э., их суть заключается в том, что «тех, кого

Бог спасает своей милостью, Бог судит по их делам». Однако оправдание по вере происходит по благоволению Бога, так почему же верующие должны быть судимы по своим делам (например, Рим 2:12, 14:10, 1 Кор 3:15, 2 Кор 5:10), то есть по своим достижениям? Но при такой постановке вопроса необходимо принимать во внимание, что оправдание не рассматривается как событие, произошедшее в прошлом, а как нечто, имеющее отражение и в будущем (Рим 2:13, 8:33, Гал 5:4-5). Сандерс так и не смог пояснить, что решение проблемы не сводится к тому, что оправдание уже произошло в прошлом, а суд только предстоит в будущем; оправдание — это событие, которому еще отчасти предстоит произойти.

Для того чтобы понять, как оправдание и предстоящий суд связаны между собой, необходимо обратить особое внимание на различные контексты Павловых посланий (Watson). Павлово учение об оправдании рассчитано на людей с разной подготовкой. Единая доктрина применяется ко всем народам без различий. У коринфян богословие было развито слабо, к тому же им были присущи высокомерие и самонадеянность, задачей Павла было предупредить о предстоящем суде и тем самым сокрушить их гордыню. Павел не считал послание о суде своим последним словом, однако это было слово, которое должно было звучать, пока слышащие его не уверятся в евангелии. С другой стороны, тех, кто жил в состоянии упадка духа и разочарованности, необходимо было уверить в безусловности Божьей милости. В этом случае учение о суде по делам не является последним словом Павла, а предпоследним, составленным исходя из особенностей состояния его слушателей и имевшим целью навеять страх на тех, кто использовал и искажал слова евангелия о Божьей милости.

Этот привлекательное решение вопроса напоминает о том, что Павловы послания действительно были адресованы различным слушателям, однако встает новый серьезный вопрос о «предпоследнем слове Бога». Как можно понять, какое слово является последним, а какое предпоследним? В данном случае идея о том, что суд является завершающим действием, является компромиссной.

Возможно, самый легкий подход к решению проблемы заслуживает наибольшего доверия. В одном из своих ранних трудов Павел использует очень важное выражение «дело веры» (1 Фес 1:3). Наиболее вероятно, в этой фразе употреблен родительный падеж, поэтому ее следует читать следующим образом: «дело, которое совершается через веру». В данном случае вера является источником не только послушания (в Рим 1:5 говорится о «покорении веры», что, если допустить, что здесь используется родительный падеж, можно трактовать как покорность, которая приходит в результате веры), но и действия. Следовательно, суд над верующими происходит по вере, которая рассматривается не как результат человеческих дел или благодетелей, а как выражение и результат милости Бога. И суд над верующими вершится исходя из их дел, которые считаются

естественным результатом и выражением оправдывающей веры. Следовательно, существует сильная связь между прошлыми и будущими элементами оправдания — верой и ее последствиями. Дела всегда являются видимым проявлением настоящей и оправдывающей веры, а не мертвой веры, о которой говорил Иаков (Иак 2:14-24). Таким образом, два аспекта оправдания оказываются логично взаимосвязанными.

5. Важность идеи оправдания в трудах Павла

В завершение можно упомянуть о вопросе, по поводу которого до сих пор не утихают споры среди исследователей Павловых посланий: насколько для Павла важна концепция оправдания в понимании евангелия? Хорошо известно, что Лютер рассматривал ее как центральную. Некоторые современные авторы поддерживают его точку зрения, другие относятся к ней весьма критично, по их мнению, все аспекты Павловых писаний являются важными. Но какие? Можно утверждать, что идея оправдания не является для Павла центральной в его понимании христианства. Но в таком случае какая? Достаточно сложно определить, какая мысль является центральной в Павловых посланиях, не только потому, что ученые так и не достигли договоренности по поводу того, что можно считать центром: принцип обоснованности, принцип резюме или признак истинности? Эта проблема стоит на пути каждой попытки достичь соглашения по вопросу о важности идеи оправдания в учении Павла.

Тем не менее можно выделить три основных точки зрения, выработавшиеся у современных исследователей:

1) Идея оправдания через веру является центральной для Павла в его понимании христианства. Среди тех, кто поддерживает эту точку зрения, можно назвать Борикамму, Концельмана, Кеземана и Кертельджа. Как было отмечено раньше, данная точка зрения имеет сильную историческую связь с позицией Мартина Лютера, и, возможно, неудивительно, что она находит отражение в трудах многих современных немецких лютеранских исследователей Нового Завета. Данная школа рассматривает идею оправдания как настоящую центральную концепцию в трудах Павла и подвергает критике любую попытку представить ее как имеющую более низкое значение. Идея оправдания через веру не только проясняет связь христианского евангелия с иудаизмом I в.н.э., она является ответом на вопрос о том, как греховные люди могут получить благоволение праведного Бога. Среди сторонников данного толкования Павловых посланий тем не менее есть расхождения. Булльман в целом придерживается позиции Лютера, делая упор на несомненную важность концепции веры и используя при толковании языка Павла, связанного с понятием оправдания, терминов экзистенциалистов. Гранфилд придерживался позиции, более близкой к идеям Реформации, отмечая важность Закона.

2) Оправдание через веру является «второстепенным кратером» (A. Schweitzer) в представлении и понимании

Павлом христианского евангелия. Данная интерпретация зародилась в XIX веке и наиболее четко выражена в трудах исследователя Рида. Рид утверждал, что идея оправдания через веру была просто полемичной доктриной, выработанной для того, чтобы нейтрализовать богословскую угрозу со стороны иудаизма. Нейтрализовав эту угрозу, Павел получил возможность разработать позитивные аспекты своего учения (которые, по мнению Рида, заключались в идее спасения во Христе). Таким образом, настоящей центральной мыслью трудов Павла может быть любая идея, кроме идеи оправдания (Wrede). Среди ученых, поддерживающих данную точку зрения можно отметить (согласно тому, что ставится в центр богословия Павла): Швейцера (смерть и воскресение вместе со Христом), Мартина (возвращение к Богу) и Сандерса (вера в участие во Христе).

3) Третью точку зрения можно рассматривать как компромиссную между двумя приведенными выше. Оправдание через веру является одним из способов воплощения того, что Бог через Христа сделал для верующих. Исследователь Иеремиас хорошо это объясняет. Идея оправдания как таковая не является центральной в труде Павла, истинным же центром является идея Божественной милости. Однако оправдание — это один из способов реализации этой милости (если говорить юридическими терминами, безусловное помилование и прощение). Следовательно, с одной стороны, она является центральной (как способ выражения сути евангелия), а с другой, не является таковой (поскольку, является одним из многих способов выражения сути евангелия).

Похоже, что полемика продолжается и по сей день, и неизвестно, будет ли когда-либо достигнуто единое истинное решение. Возможно, следует отметить, что достаточно сложно классифицировать точку зрения некоторых исследователей в рамках этой структуры. Тем не менее первая и вторая точки зрения получают поддержку все большего и большего количества исследователей.

Такова картина современного состояния изучения основных аспектов понимания Павлом идеи оправдания через веру. Очевидно, что это один из самых интересных богословских вопросов, связанных с трудами Павла, привлекающий внимание многих признанных исследователей. Время покажет, как будет развиваться полемика, направленная на усовершенствование академических знаний (того, как ученые трактуют учение Павла), и церковного учения (того, как христиане применяют его для решения задач и использования возможностей христианской жизни).

См. также Закон; Павел, Богословие; Павел и его интерпретаторы; Праведность; Суд.

Библиография. G. Bornkamm, *Paul* (New York: Harper & Row, 1971); C. H. Cosgrove, «Justification in Paul: A Linguistic and Theological Reflection», *JBL* 106 (1987) 653-70; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (2 vols; ICC; Edinburgh: T.&T. Clark, 1975, 1979); K.P. Donfried,

«Justification and Last Judgement in Paul», *ZNW* 67 (1976) 90-110; J. D. G. Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL* 65 (1983) 95-122; R. H. Gundry, «Grace, Works and Staying Saved in Paul», *Bib* 60 (1985) 1-38; C. J. A. Hickling, «Centre and Periphery in the Thought of St Paul», in *Studia Biblica III. Papers on Paul and Other NT Authors*, ed. E. A. Livingstone (JSNTSup 3; Sheffield, Academic Press, 1978) 199-214; A. J. Hultgren, *Paul's Gospel and Mission* (Philadelphia: Fortress, 1985); E. Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); idem, «The Righteousness of God' in Paul», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969); K. Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus* (Münster: Aschendorff, 1967); A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (2 vols; Cambridge: University Press, 1986); R. P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (Atlanta: John Knox, 1981); J. Reumann, *Righteousness in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1982); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); idem, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); M. A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NovTSup 68; Leiden: E. J. Brill, 1992); K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976); P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); idem, «The Apostle Paul's View of Righteousness», in *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1986) 68-93; N. M. Watson, «Justified by faith, judged by works: an antimony?» *NTS* 29 (1983) 209-21; D. V. Way, *The Lordship of Christ: Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology* (Oxford: Clarendon, 1991); S. K. Williams, «The 'Righteousness of God' in Romans», *JBL* 99 (1980) 241-90; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991); idem, *The Messiah and the People of God* (unpublished D.Phil. thesis, Oxford University, 1980); idem, «The Paul of History and the Apostle of Faith», *TynB* 29 (1978) 61-88; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (Cambridge: University Press, 1972).

A. E. McGrath

ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА (АПОКАЛИПСИС)

Книга Откровения, по общему мнению, темна и непонятна для большинства современных читателей. Это обусловлено прежде всего незнакомством современного читателя с пророческими книгами Ветхого Завета, почти полным невежеством в области иудейской апокалитической литературы и исторических обстоятельств, обусловивших содержание книги. В этой статье мы попытаемся прояснить основные вопросы, без знания которых последняя из библейских книг остается совершенно непонятной.

1. Жанр.
2. Время написания.
3. Историческая ситуация.
4. Содержание и композиция.
5. Авторство.
6. Ожидание Антихриста.
7. Цель Откровения Иоанна.
8. Значение Откровения для нашего времени.
9. Откровение Иоанна в раннехристианской литературе.

1. Жанр

1.1. Откровение. В Новом Завете книга Откровения стоит особняком: однако жанр откровения был достаточно распространен в древнем мире, сначала среди иудеев, а затем и среди христиан. По-гречески такие сочинения назывались «апокалипсисами» — от греческого *apokaluptai*, что означает «раскрывать», «делать явным» нечто скрытое. Основным мотивом этих произведений было желание поддержать пламя веры в трудные времена и сохранить в верующих надежду на пришествие дня Господня и наступление Царства Божия (см. Царство Божие). Поэтому апокалиптическое движение обычно рассматривается как непосредственное продолжение пророческого. Иудейские откровения, однако, были связаны не только с эсхатологическими надеждами народа: часто они заключают в себе описания неба, земли и их обитателей — в том числе ангелов и демонов. Тем не менее понятие «откровения» связано прежде всего с описанием «последних событий», и не случайно само слово «апокалипсис» приобрело в современном языке эсхатологический смысл.

Наиболее известный пример откровения — ветхозаветная книга Даниила, ставшая моделью для последующих апокалиптических писаний. Другие пророческие книги, однако, также содержат черты, связанные с апокалиптическими понятиями и стилем. Например, «отцом апокалиптики» называют иногда Иезекииля. Стиль и содержание откровений предвосхищают многие пассажи в Ис 40–55, а также в Ис 25–27 и Зах 9–14. Эти и другие схожие с ними тексты ветхозаветной пророческой литературы объединены одной темой: в них рассказывается о вмешательстве в ход истории, предпринимаемом Богом для спасения Своего народа.

Откровение Иоанна начинается словами: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог». Однако мы не можем с уверенностью сказать, мыслил ли сам Иоанн свою книгу как «апокалипсис». Возможно, говоря о данном Богом откровении (Откр 1:1–2), он лишь стремился подчеркнуть абсолютную истинность своего повествования? От ответа на этот вопрос зависит многое в нашем понимании текста, в интерпретации образно-символического языка книги. Иисус излагал большую часть Своего учения притчами; Откровение облекает в образно-притчевую форму прошлые, настоящие и будущие события мировой истории. Поняв, как используются подобные символы в родственной Откровению литературе, мы сможем прийти к пониманию образов

Иоанна. Живописный язык иудейских откровений берет свое начало в Ветхом Завете, а ветхозаветные авторы, в свою очередь, пользуются мифологическими и фольклорными образами, общими для ближневосточных народов. Пророк Иоанн, несомненно, был знаком с этим бэкграундом: практически все исследователи согласны в том, что его труд написан ветхозаветным языком и отражает мышление человека, для которого Ветхий Завет вошел в плоть и кровь. Таким образом, для понимания Откровения Иоанна необходимо знание ветхозаветной образности.

1.2. Пророчество. Вторая фраза Откровения гласит: «Блажен читающий [другим] и слушающие слова пророчества этого и соблюдающие написанное в нем». Очевидно, Иоанн не сомневался, что был призван к написанию этой книги Богом, и ставил себя в один ряд с пророками Божиими. Об этом в книге есть немало упоминаний. В эпилоге рассказывается, как Иоанн падает к ногам ангела, показавшего ему видения, и хочет поклониться ему, но ангел его останавливает: «Смотри, не делай этого, ибо я сослужитель тебе и братьям твоим пророкам и соблюдающим слова книги этой; Богу поклонись» (Откр 22:8–9). В Откр 19:10 ангел говорит Иоанну: «Я сослужитель тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово... ибо свидетельство Иисусово есть дух пророчества». По-видимому, это означает, что Святой Дух, внушающий пророчества, дает пророкам способность свидетельствовать об откровении, приносимом и приносимом Иисусом. Это соотносится с описанием Откровения в первой фразе книги: «Слово Божие и свидетельство Иисуса Христа» (Откр 1:2). В свете как этих заявлений, так и всего содержания книги необходимо признать, что Откровение — книга, внушенная Духом Святым, после Пятидесятницы даровавшая христианам возможность нести пророческое свидетельство «слова Божия и свидетельства Иисуса Христа». Это свидетельство включает в себя и возвещение о воле Божией относительно человечества в настоящем и в будущем.

Таким образом, очевидно, что произведение Иоанна не следует рассматривать ни как только откровение, ни как только пророчество, как если бы эти два термина исключали друг друга; необходимо признать, что оно соединяет в себе оба эти жанра и должно быть охарактеризовано как пророческое откровение или апокалиптическое пророчество.

1.3. Послание. Во втором абзаце Иоанн приветствует читателей в обычном стиле послания (Откр 1:4–5). Заключается его пророчество благословением, также обычным для новозаветных посланий (Откр 22:21). Более того, Иоанн призван написать о том, что видел, и разослать свое пророчество семи церквям римской провинции Азии (Откр 1:11). К книге он прилагает короткие «записки» для каждой из этих церквей. Каждая из «записок» включает в себя увещание: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквям» (Откр 2:11).

Очевидно, семь «записок» преследуют цель настаивания и увещания прихожан семи церквей. Важно отметить, что города, где располагаются церкви, —

административные и почтовые центры: возможно, предполагалось, что местные христиане переписуют книгу и разошлют ее в другие города своих областей. Все новозаветные послания предназначены для чтения вслух перед собранием верных: то же относится и к книге Откровения, как ясно видно из благословения в Откр 1:3 и эпилога в Откр 22:6-21. Таким образом, перед нами — актуальное произведение, обращенное к современникам и касающееся современной ситуации.

В этом отношении Откровение резко противопоставляет себя, например, *Первой книге Енха*, в первом абзаце которой объясняется, что книга предназначена «не для нынешнего поколения, но для отдаленных потомков». Работая над книгой, Иоанн, несомненно, думал о положении и нуждах своих адресатов не менее Павла и других проповедников христианства. Признание этого факта имеет важные последствия для истолкования всей книги. Пророчество Иоанна написано, чтобы объяснить церквям Римской Азии события, разворачивающиеся в них на глазах, и подготовить их к будущему. Как и другие новозаветные послания, для полного понимания книга Откровения требует знания ситуации в церквях, к которым она обращена. Непонимание этого факта заставило многих и многих толкователей заблуждаться, относя пророчества Иоанна к личностям и событиям их собственного времени.

1.4. Богослужебный текст. Немало книг Нового Завета заключают в себе богослужебные элементы, прежде всего, молитвы, песнопения и исповедания веры (см. Богослужение). Можно вспомнить Еф 1 и молитву в Еф 3:14-21, христологические гимны Фил 2:6-11 и Кол 1:15-20, отрывок гимна в Еф 5:14 (некоторые ученые считают, что это песнопение посвящено торжеству крещения) и различные «слова веры» в пастырских посланиях. На страницах книги Откровения таких богослужебных отрывков разбросано больше, чем где-либо еще в Новом Завете. Их содержание и контекст заставили М. Н. Шенерда предположить, что моделью для Откровения послужила раннехристианская пасхальная литургия. Эта интерпретация не нашла признания у большинства ученых, однако важно отметить, что в книге действительно присутствует множество богослужебных отрывков в различных комбинациях.

1.5. Драматическое произведение. В греческой традиции богослужение тесно связано с драматическим представлением. Наличие в Откровении множества гимнов, исполняемых различными персонажами, привело некоторых ученых к выводу, что перед нами — драма, мистерия о конце света. Дж. Дж. Боумен отмечает, что книга четко делится на семь действий и семь картин (Bowman). Роль гимнов аналогична функции хоров в античной трагедии: они проливают свет на описываемые события. Это признает и Э. Шусслер-Фюрденца: «Они [гимны Откровения] играют ту же роль, что и хор в греческой драме — подготавливают и комментируют драматические повороты сюжета»; однако она не считает книгу Откровения драмой в прямом смысле слова.

2. Время написания

Исследователи выдвигают два основных предположения относительно времени написания книги: это смутное время вскоре после смерти Нерона (68-69 г. н.э.) или конец царствования Домициана (ок. 95 г. н.э.).

Первое мнение сформировалось на основе предположения, что Иоанн пострадал в результате первого жестокого преследования христиан при Нероне, а также потому, что в книге нет однозначных указаний на разрушение Иерусалима (70 г. н.э.). Откр 11:1-2, если понимать эти стихи буквально, указывает, что Иерусалим находится под ударом врага, что римляне уже захватили алтарь и внешний двор храма, однако само святилище еще охраняется Богом.

В дальнейших главах книги Рим именуется «Вавилоном» (см. Откр 14:8; 16:19; 17:5; 18:2, 10, 21). Наиболее вероятная причина такого именования — в том, что в 586 г. до н.э. вавилонский царь Навуходоносор разрушил Иерусалим, как поступил и Рим в современное автору время. Филиппика по адресу Вавилона в Откр 18, несомненно, обращена в адрес современного автору города, отождествляемого с древним противником. Четвертая книга Ездры и Вторая книга Варуха, написанные на исходе I в. н.э., также называют Рим Вавилоном — по тем же причинам.

В Откр 13:3 (ср. Откр 13:14) утверждается, что одна из голов «зверя»-Антихриста получила смертельную рану; однако он выжил и получил от Сатаны власть над империей (ср. Откр 17:8). По-видимому, под раненой «головой» подразумевается Нерон: после его гибели долгое время ходили слухи, что он не умер, еще вернется и снова будет встанет во главе империи. Откр 17 подробно рассказывает о том, как зверь Нерон, восстав из мертвых, приходит с Востока вместе с разноплеменной армией и разрушает Вавилон Великий. Эти ожидания указывают, что книга была написана после смерти Нерона.

Общее мнение исследователей склоняется к датировке Иринеем, писавшего об этой книге: «Написана она, по-видимому, не слишком давно, почти что в наше время, в конце царствования Домициана» (Ирин. *ПЕ* 5.30.3). Евсевий цитирует это суждение и соглашается с ним (Евсевий *ЦИ* 3.18-20; 5.8.6). Такая датировка Откровения отвечает характеру и содержанию книги, прежде всего, стремлению представить Антихриста как второго Нерона.

Некоторые ученые пытались использовать для более точной датировки объяснение значения семи голов зверя в Откр 17:9-11, но безуспешно. В тексте даны два значения: согласно одному, семь голов представляют семь холмов Рима, согласно другому — семерых императоров. И то, и другое объяснения вторичны и представляют собой применение к современной ситуации древнего мифа о семиглавом чудовище из бездны, противостоящем небесным силам. Список императоров, правивших Римом до Домициана, включает в себя Юлия Цезаря, Августа, Тиберия, Калигулу, Клавдия, Нерона, Гальбу, Оттона, Вителлия, Веспасиана и Тита — вместе с самим Домицианом получается двенадцать.

О них Иоанн говорит, что пятеро из них пали, один (шестой) есть, один не пришел (и придет на короткое время), а восьмой — один из числа семи: он-то и будет Антихристом. Если считать от Юлия Цезаря, выходит, что Иоанн пишет в царствование Нерона: однако здесь остается много неясного. Простейший выход — предположить, что «пятеро павших» — не точное число, а приблизительное обозначение большинства: в таком случае шестой — ныне царствующий Домициан, за ним грядет седьмой, которому не долго придется править, а следом за седьмым — Антихрист.

3. Историческая ситуация

3.1. Культ императора в Римской Азии. Важно помнить, что церкви, к которым обращено Откровение, находились в Римской Азии, где, возможно, с большим, чем где-либо еще в империи, энтузиазмом был воспринят культ императора (т.е. поклонение императору как богу). Л. Л. Томпсон указывает, что культ императора распространился уже в царствование Августа: «Восхваления императора высокопарны и по языку очень напоминают хвалы богам». Во всех городах, где располагались семь церквей, имелись центры поклонения императору. Во многих городах проводились ежегодные празднества в честь императора, чаще всего — в его день рождения: эти праздники привлекали множество людей из всех социальных слоев (Thompson). Томпсон, однако, настаивает, что важность темы поклонения императору для первых христиан не следует преувеличивать. По его мнению, куда более значимыми для христиан являлись отношения с приверженцами традиционных культов.

Домициан, в царствование которого, по-видимому, написано Откровение, имел репутацию чудовища, доведшего культ императора до ни с чем не сравнимой крайности. Он, как передают современники, воздвиг бесчисленное множество собственных статуй, требовал, чтобы к нему обращались не иначе как «господь и бог» (*Dominus et Deus*), и жестоко преследовал христианские церкви. Томпсон исследовал достоверность этих обвинений и пришел к выводу, что они ложны. О личности Домициана писали вскоре после его смерти несколько авторов из круга Плиния Младшего, в том числе Тацит, Дион Хризостом и Светоний. После убийства Домициана императором стал Нерва, однако его правление продолжалось всего два года (96–98 гг. н.э.). За ним на трон взошел Траян, нуждавшийся в писателях и ораторах для пропаганды своих идей. Таких пропагандистов он нашел в Плинии и писателях его круга. Как правило, они восхваляли Траяна, изображая его полной противоположностью Домициану. Плиний, например, писал о том, как рад был получить назначение на пост консула в сентябре — месяце-свидетеле трех величайших торжеств: «смерти худшего из императоров [Домициана], восшествия лучшего [Нервы] и рождения того, что стало лучше самого лучшего (т.е. Траяна: см. Плиний *Панегирик* 92.4).

Томпсон замечает по этому поводу: «Пропагандистам нового века требовалось заострить обе стороны обоюдоострого меча: превратить в идеал настоящее

и предельно очернить прошлое». В противоречие сообщениям о том, что Домициан якобы приказывал называть себя «господом и богом», Стаций сообщает, что, когда однажды на Сатурналиях Домициана назвали «господином» (*Dominus*), он запретил обращаться к себе подобным образом (Стаций *Silvae* 1.6, 81–84). Ни на одной статуе, монете или медальоне времен Домициана мы также не встречаем слов «*dominus et deus*». Несомненно, были люди, которые так его и называли, — однако Томпсон настаивает, что это могло быть распространено только среди ласточек, ждущих от императора милостей.

Приводя убедительные аргументы против распространенного представления о Домициане как о тиране, одержимом идеей собственного божественного происхождения, Томпсон, однако, недооценивает угрозу императорского культа для Церкви и вместо этого приписывает пророку Иоанну чрезмерную зависимость от иудейской апокалиптики. Признавая, что апокалиптические писания часто рождались во времена гонений, Томпсон отрицает, что такие гонения имели место в Римской Азии во времена Иоанна. Он вспоминает концепцию «воспринятого кризиса», выдвинутую Дж. Дж. Коллинзом: она состоит в том, что пророк, воспринимая современную ему ситуацию сквозь призму апокалиптических верований, видит в ней кризис, которого на самом деле нет. Далее Томпсон утверждает: «Первый век был для Римской империи... одним из наиболее мирных, целостных, значительных периодов истории для большинства населения. Такое смешение положения отдельных групп с положением общества в целом характерно для исследований по истории раннего христианства». Понятно, что подобные высказывания достаточно далеки от объективного анализа общественной жизни того времени.

Если вспомнить, что «благополучие» Римской империи держалось на шестидесяти миллионах рабов, по большей части военнопленных и мирных жителей, обращенных в рабство во время завоевательных походов, многие из которых принуждены были становиться гладиаторами, убивающими друг друга на потеху толпе, или заниматься проституцией, — такое суждение попросту необъяснимо. Именно об этих несчастных говорит пророк Иоанн, перечисляя «статки дохода» обреченного Вавилона: «И скота, и овец, и коней, и колесниц, и тел, и душ человеческих» (Откр 18:13). Иоанн не был ограниченным человеком, не видящим ничего дальше собственной общины с ее локальными проблемами. Он обладал авторитетом для группы церквей в, возможно, наиболее христианизированной области империи конца первого столетия. Он не мог не знать, что происходит, когда императоры принимают меры против подданных, не желающих признавать их божественность: например, что делал Антиох Епифан, чтобы заставить евреев отречься от своей веры, а прочих своих подданных — признать себя богом и принести себе жертвы наравне с Зевсом, как Калигула попытался воздвигнуть себе статую в Иерусалимском храме, вызвав этим панику среди иерусалимских евреев,

как жестоко преследовал римских христиан Нерон при жизни самого Иоанна.

Иоанну было прекрасно известно учение книги Даниила и выраженное там отношение к правителям, которые не только претендуют на божественность, но и пытаются поставить себя выше богов. Возможно, он и не подозревал в подобных намерениях ныне правящего императора, однако в том энтузиазме, с которым принимался императорский культ в провинциях, не мог не видеть приготoвление к приходу Антихриста, который должен не только объявить войну Церкви, но и, как ни удивительно, разрушить империю (см. Откр 17:12-17).

3.2. Гонения. Предположение, что преследования христиан были начаты уже Домицианом, не вполне подтверждаются книгой Откровения. Упоминания о преследованиях в Откр 2:10 и Откр 2:13 указывают на существующую враждебность по отношению к христианам, однако говорят, прежде всего, о том, что в будущем она должна неимоверно возрасти. Однако сам факт ссылки Иоанна на остров Патмос свидетельствует о том, что местные власти Римской Азии принимали меры против христианской Церкви. Иоанн был сослан на Патмос за проповедь слова Божия; очевидно, власти видели в нем руководителя опасной секты. Следовательно, его восприятие культа императора как враждебного Церкви было вызвано не предвзвешенным, а реальным опытом.

4. Содержание и структура

4.1. Введение (Откр 1). Первая глава образует введение к книге, состоящее из пролога (Откр 1:1-8) и видения распятого Христа, ниспосланного пророку Иоанну (Откр 1:9-20). В прологе автор объясняет происхождение и сущность этой книги, передает своим читателям и слушателям приветствие от Троицыного Бога, воздает хвалу Христу и делает два пророческих утверждения, касающихся дальнейшего содержания книги. В следующем за этим видении содержится поручение Иоанну записать все, что он увидит, для семи церквей Римской Азии. Описание Воскресшего Господа перекликается с описанием Ветхого Днями в Дан 7:9 и ангела сильного в Дан 10:5-6.

4.2. Послания семи церквям (Откр 2-3). Во второй и третьей главах Откровения мы видим послания семи церквям, упомянутым в Откр 1:11. Они очень кратки, чем напоминают восемь пророчеств в Амос 1-2. Все послания имеют одинаковую структуру: вводная фраза от воскресшего Христа, взятая из видения и отражающая содержание послания, затем молитва о добродетелях церкви и/или критика ее недостатков, обещание победителю награды, связанной с блаженством в царствии Христовом, и увещание слушать, что Дух говорит церквям.

4.3. Видение небесного престола (Откр 4-5). Как видение Христа в Откр 1 ведет к серии посланий, так и видение небес в Откр 4-5 ведет к основному сюжету книги. С него начинаются события, в конце концов открывающие тайны вечного царствия Божия (Откр

6-19), и в то же время оно определяет собой символизм первой серии мессианских судов (Откр 6:1-8:5).

4.4. Печати, трубы и чаши (Откр 6-16). Здесь нам необходимо решить, как понимать взаимосвязь трех мессианских судов, описание которых, связанное с символами открытия семи печатей (Откр 6:1-8:5), звуков семи труб (Откр 8:6-11:19) и опустошения семи чаш гнева (Откр 15-16), занимает большую часть Откровения (Откр 6:1-19:10). Эти три серии судов Откровение описывает как следующие друг за другом в хронологическом порядке.

Однако в описании трех серий судов есть одна деталь, едва ли позволяющая принять такое истолкование: каждая из них завершается описанием дня Господня, ведущего к откровению эсхатологического царства Божия. Первая серия тесно связана с эсхатологическим дискурсом Мк 13, хотя используемые в ней образы четырех всадников заимствованы из Зах 1 и 6. Пятая печать открывает крик мучеников под престолом Божиим: «Долго ли еще?». Но шестая печать становится высшей точкой суда: происходит великое землетрясение, солнце делается мрачно, как власяница, луна — как кровь, звезды падают на землю, небо сворачивается, как свиток, все горы и острова сдвигаются со своих мест. Цари и вельможи земные молят горы пасть на них и сокрыть их от лица Бога и от гнева Агнца, «ибо пришел великий день гнева Его, и кто может устоять?». Весь этот пассаж состоит из ветхозаветных пророческих описаний дня Господня (см. Ис 13:10, 13; 34:4; Зах 1:14-15), смысл которых — не уничтожение вселенной, но живописное изображение ужаса, объемлющего мир, когда Сам Господь сходит с небес на землю, чтобы судить его (ср. сцену последнего суда в Откр 20:11).

В Откр 6:12-17 мятёж человечества в истории достигает своего завершения. Открытие седьмой печати (Откр 8:1-5) становится ответом на мольбы мучеников под престолом Божиим и святых на земле; молитвы сменяются хвалебными песнями, аккомпанируемыми второму пришествию (Откр 8:5; ср. Откр 11:19; 16:17-18).

Суд семи труб описан в тех же выражениях, что и открытие семи печатей. Казни первых четырех труб повторяют казни египетские во время исхода. За ними следует объявление о трех бедствиях, готовых обрушиться на землю; однако третье бедствие оставляется «на потом», и вместо него в Откр 11:15-18 воспевается торжественная песнь, прославляющая исполнение царства Божия:

«Царство мира сделалось царством Господа нашего и Христа Его,

И будет царствовать во веки веков».

И двадцать четыре старца... пали на лица свои и поклонили Богу, говоря:

«Благодарим Тебя, Господи Боже Вседержитель, который был и есть,

Что Ты принял силу Твою великую и воцарился».

Заметим, что старцы воспевают Бога уже не как «Того, Который был, есть и грядет», как в Откр 4:8, а как «Того, Который был и есть», ибо Он уже при-

шел — эсхатологические пророчества исполнились. [В Син. пер. «был, есть и грядет» в обоих случаях. — Прим. пер.]

Та же цель, очевидно, достигается в результате излияния семи чаш гнева. Юлос из храма от престола объявляет: «Свершилось» (Откр 16:17; ср. Откр 21:6, где то же восклицание указывает на достигнутую цель творения). Кажется, что с окончанием каждой серии судов наступает конец истории, предшествующий победе царства Божия. Логический вывод из этого — очевидно, перед нами не нескончаемый перечень наказаний, а три параллельных описания одного и того же краткого периода Божьего суда.

Важно отметить, однако, что связывает эти три серии судов при помощи техники, которую современные исследователи именуют «наложением или переплетением», «сцеплением», «интерполяцией». Так, фигуры ангелов, трубящих в трубы, вводятся между описанием молчания на небесах и молитв Богу о скорейшем пришествии царствия Его (Откр 8:1-5). После звука седьмой трубы упоминается об открытии храма Божия на небесах, а затем является ковчег Завета (Откр 11:19). Таким же образом и Откр 15:5-6 говорит об открытии на небе храма скинии свидетельства, откуда выходит ангел с семью последними язвами — так ликвидируется большой разрыв в повествовании (Откр 12-14). Методом повторения и развития Иоанн нагнетает благоговейное напряжение, предшествующее пришествию Христа.

4.5. Интерлюдии: Церковь и ее борьба. Между тремя описаниями мессианских судов мы встречаем эпизоды, проливающие свет на то, что происходит в этот период с Церковью, а также на природу ее задачи.

В Откр 7, между снятием шестой и седьмой печатей, являются два видения: в первом называется число народа Божия, сохраненного от казней на время суда (ср. Иез 9:1-11), второе дает пророческое описание радости в царствии Божием. Таким же образом и между шестой и седьмой трубой мы встречаем более развернутую интерлюдию, в которой Иоанн утверждает в своем пророческом служении (Откр 10), а затем оракул открывает призывание Церкви нести в силе пророческое свидетельство в ожидании Илии и Моисея, которые придут в последние дни (Откр 11:1-13). Самым продолжительным «разрывом» в повествовании о судах Божиих оказывается Откр 12-14: в этих главах мы встречаемся с изображением конфликта Церкви и императоропоклонства, описанного в терминах вековой борьбы Бога небесного с силами тьмы.

4.6. Град Антихриста и Град Божий (Откр 17:1-22:5). Можно было бы ожидать, что, закончив описание мессианских судов, Иоанн немедленно перейдет к пришествию Христа и Его царствия. Однако вместо этого он открывает нам судьбу империи Антихриста, которая падет жертвой как собственных саморазрушительных тенденций (Откр 17-18), так и обращенных против нее молитв народа Божия и небесных духов (Откр 19:1-10). После этого Иоанн свободен описывать пришествие Иисуса и падение Его врагов, побеждаемых Его всемогущим словом (Откр 19:11-21:3), царствие Божие

в мире (Откр 20:4-6), последнюю тщетную попытку Сатаны вернуть себе власть над этим царством (Откр 20:7-10), последний суд над человечеством (Откр 20:11-15), новые небеса и новую землю (Откр 21:1-8) и град Божий — Новый Иерусалим (Откр 21:9-22:5).

Важно отметить, что, строго говоря, история спасения заканчивается в Откр 21:8 изображением нового творения. Описание града Божия и невесты Агнца дано как контраст изображению града Антихриста в (Откр 17). Можно сказать, что перед нами «повесть о двух городах»!

Эпилог (Откр 22:6-21). Заключительные абзацы Откровения подытоживают практические уроки книги для ее читателей и слушателей. Подчеркивается авторитетность книги как истинного Откровения Божия и близость исполнения ее пророчеств.

5. Авторство

В первой же фразе книги автор именует себя «рабом Его [Божием], Иоанном». Использование термина «раб» удивляет современного читателя так же, как удивило оно переводчиков классической английской Библии «King James (Authorized) Version», поскольку, хотя сам этот термин часто встречается в оригинальных текстах обоих Заветов, в [KJV] Ветхого Завета (Иер 2:14) и в [KJV] Нового Завета (Откр 18:13) он появляется лишь по одному разу. Павел начинает свое Послание к римлянам так: «Павел, раб Иисуса Христа, называемый апостолом». В том же ключе говорит о себе и Иоанн; однако, часто упоминая о себе в книге Откровения, он ни разу не называет себя апостолом (в противоположность 1 Кор 1:1; 2 Кор 1:1; Гал 1:1; Еф 1:1; Кол 1:1).

С конца второго столетия принято считать, что четвертое Евангелие, Послания Иоанна (см. Иоанна, Послания) и книга Откровения написаны одним и тем же человеком — Иоанном, сыном Зеведеевым. Однако с древнейших времен признавалось, что это предположение заключает в себе некоторые трудности, связанные прежде всего с очевидными различиями между Откровением и Евангелием. Первое открытое и ясное изложение проблемы дал в третьем столетии Дионисий, епископ Александрийский. Встревоженный широким распространением в своей епархии милленаристских ересей, он хотел лишить их почвы и для этого разработал учение о том, что, во-первых, Откровение не следует понимать буквально и, во-вторых, что автором его не был апостол Иоанн. В защиту последнего утверждения он приводил три аргумента.

Прежде всего, автор Откровения не называет себя ни возлюбленным учеником Господним, ни братом Иакова, ни видевшим и слышавшим Господа, как евангелист Иоанн; имя «Иоанн» носили многие христиане, известны два христианских вероучителя с таким именем в Римской Азии и две гробницы Иоаннов в Эфесе.

Во-вторых, если Евангелие от Иоанна и Послания Иоанна во многом перекликаются между собой, то Откровение весьма отлично от них обоих: «Едва ли хоть в одном слове имеется общее».

Наконец, стиль Евангелия и Посланий также резко отличается от стиля Откровения; первые написаны на прекрасном греческом, второе же часто допускает грамматические ошибки и использование варваризмов.

Заслуги Дионисия в критическом исследовании Откровения неоспоримы, однако сама проблема намного сложнее, чем ему казалось. Нет сомнений, что в последнем пункте он прав: Иоанн часто нарушает правила греческой грамматики — но не всегда от недостатка знаний; не случайно говорят, что на каждый солецизм в Откровении найдется случай правильного грамматического употребления (например, немедленно вслед за отказом склонять имя Божие после предлога в Откр 1:4 следует правильное употребление падежей в описании семи духов перед престолом Божиим). В наше время повсеместно признано, что автор Откровения — семит, родной язык которого — еврейский или арамейский; однако соотношение этого факта с языком и стилем книги еще до конца не выяснено.

Р. Х. Чарльз полагает, что Иоанн мыслил по-еврейски, но писал по-гречески. Х. Х. Роули же считает (мысль сообщена в письме к автору настоящей статьи), что родным языком Иоанна был арамейский; он думал по-арамейски, но писал по-гречески. А С. С. Торри даже утверждает, что Откровение было написано по-арамейски и затем буквально переведено на греческий. Взгляд Торри, если признать его верным, еще более запутывает вопрос о лингвистических различиях между языком и стилем Евангелия и книги Откровения. Интересно, однако, что С. Ф. Берни в своей книге *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press, 1922), утверждал то же самое в отношении Евангелия от Иоанна! По счастью, нынешние ученые уже не с такой готовностью принимают гипотезы о первоначальном существовании на арамейском целых книг Нового Завета. Так или иначе, в этом отношении дискуссия зашла в тупик.

Утверждение Дионисия, что в книге Откровения нет «ни слога общего» с Евангелием и Посланиями Иоанна — конечно, преувеличение. Часть проблемы соотношения между Евангелием и Откровением состоит именно в их сходстве и различиях. Так, в обоих используется термин *logos* (или «слово») Христово, оба видят в Агнце Божиим сплав концепций апокалиптического Агнца-Воина и Пасхального Агнца (см. Beasley-Murray, 1978, 124-126 и 1986, 24-25, 354-355). Более того, термины «свидетельство», «жизнь», «смерть», «жажда», «голод» и «покорять, завоевывать» в их духовно-правственном значении встречаются в Евангелии и в Откровении со столь схожей частотой, что позволяют говорить об определенной связи в области сотериологии этих двух книг.

И тем не менее эти две книги с очевидностью отражают мышление и личности *двух авторов*. Обе книги написаны с необычайным искусством, чрезвычайно глубоки и сложны. Справедливо считается, что для понимания четвертого Евангелия необходимы не только годы напряженных размышлений, но и знакомство — хотя бы в общих чертах — с раввинистической мыслью

и греческим философским богословием. Сознание автора Откровения пропитано ветхозаветными образами, однако хорошо знаком он и с апокалиптической литературой (именно опираясь на каноны этого жанра, Иоанн считает возможным и естественным ввести в повествование самого себя).

Как же трактовать соотношение этих двух книг? Очевидно, их авторы хорошо знали друг друга. Впоследствии для объяснения происхождения «Иоанновы» писаний была выдвинута гипотеза «школы Иоанна» — гипотеза удобная и многое объясняющая. Однако есть еще одна возможность, не приходящая в голову Дионисию: вполне возможно, что сын Зеведеев — то же лицо, что и пророк Иоанн, но не то же, что автор четвертого Евангелия.

Х. Б. Суит в своем рассуждении об авторстве книги Откровения указал на очевидное сродство характера апостола Иоанна, как он предстает в синаоптических Евангелиях, с тем, что мы вправе ожидать от пророка Иоанна. Именно его и его брата Иакова Иисус прозвал «Воанергес», т.е. «сыны громовы» (Мк 3:17); именно Иоанн запретил человеку, не принадлежащему к апостолам, изгонять бесов именем Иисуса; именно он хотел низвести огонь с небес на самаритян, отказавших Иисусу и Его ученикам в гостеприимстве (Лк 9:52-55); он был свидетелем преображения Иисуса и Его воскресения. Вот почему Суит был склонен считать апостола Иоанна автором Откровения и отделять эту проблему от проблемы авторства четвертого Евангелия, хотя и оставался открыт к новым идеям и предположениям.

Сорок лет спустя М. Киддл принимает аналогичную точку зрения, заявляя: «Авторство книги Откровения, возможно, станет единственной ее загадкой, которая разрешится лишь после свершения ее пророчеств». В. Г. Кюммель, исследователь следующего после Киддла поколения, пишет: «И сегодня мы знаем об авторе Апокалипсиса только одно — это христианский пророк, еврей, по имени Иоанн». Нужно ли нам знать больше? Пожалуй, ни в одной другой книге Библии личность автора не имеет столь мало значения — ведь перед нами не «Откровение святого Иоанна Богослова», как торжественно писали в оглавлениях старых изданий Библии, а Откровение Иисуса Христа слуге Своему Иоанну. Вопрос авторства связан не с именем человека, получившего и записавшего Откровение, а с самой природой книги, провидением Божиим, ставшей завершением и венцом канонического Священного Писания.

6. Ожидание Антихриста

Мы уже отмечали связь между культом императора и ожиданием явления Антихриста, который будет править не только империей, но и всем миром. Это ожидание достигает своего предельного выражения в Откр 12-14 и Откр 16-17, наиболее «апокалиптических» по стилю главах Откровения. Образ жены, облеченной в солнце, с луной под ногами и двенадцатью звездами над головой, и дракона в небесах, сбросившего на землю треть звезд, несомненно, отражает древние

источники, известные не только ветхозаветным авторам, но и всем народам Ближнего Востока и преломлявшиеся различными способами. Общая черта этих мифов — представление о чудовище из моря, которое борется с небесными богами и стремится свергнуть их с престолов. Эту образность мы встречаем в Ис 27:1: «В тот день Господь поразит мечом Своим тяжелым, и большим, и крепким левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося; и убьет чудовище морское». В Дан 7 мировые империи изображаются в виде зверей, выходящих из моря; кульминацией этого шествия становится ужасный противник Бога и человека — символ современного автору тирана, не только угнетающего народ Божий, но и стремящегося к мировому господству.

Подобные символы в Ветхом Завете часто применяются к деспотическим правителям, обреченным на поражение от руки Бога Израилева, Господа неба и земли. Эту же символику применяет Иоанн и к ожидаемому императору-Антихристу. Нужно подчеркнуть, однако, что Иоанн не рассматривает правящего императора как Антихриста; скорее, он видит в культе императора подготовку к явлению Антихриста, который воспользуется этим культом в полной мере, осуществив то, что Павел во Втором Послании к фессалоникийцам называет «тайной беззакония», уже действующей в мире. Образ дракона Иоанн применяет поочередно к Сатане (Откр 12), Антихристу (Откр 13) и городу и империи, которыми он правит (Откр 17).

Однако Иоанн идет дальше, совмещая концепцию Антихриста с современными ему ожиданиями возвращения Нерона. Это видно, прежде всего, по упоминанию о том, что одна из голов зверя (Антихриста) получила смертельную рану, но затем исцелилась (Откр 13:3), а затем по Откр 13:18: «Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть». Обозначение имени числом связано с тем, что и евреи, и греки не имели специальных знаков для обозначения чисел, но записывали цифры буквами алфавита: а = 1, б = 2, с = 3 и так далее. Таким образом, любое имя могло быть представлено в виде числа, полученного в результате сложения числовых значений составляющих его букв. Например, А. Дейсман цитирует граффити на стене в Помпее: «Я люблю ту, чье имя — 545».

На протяжении столетий предлагались самые различные разгадки ребуса, загаданного Иоанном; однако в последнее время большинство исследователей согласны в том, что Иоанн имел в виду имя «Нерон Кесарь», написанное по-еврейски. Возникает вопрос, откуда было знать об этом грекоговорящим общинам; однако на это легко ответить — «ребус» возник, по-видимому, среди евреев, говорящих по-арамейски, которым не за что было любить Нерона (именно в его правление началась Иудейская война), а затем распространился по всем церквям и стал известен повсеместно, так же как слова «авва» или «маран-афа». Подтверждение этого мы находим в альтернативном чтении Откр 13:18 в некоторых рукописях, где стоит «616» — т.е.

еврейское исчисление латинской формы имени «Неро». По контрасту с именем Иисуса, которое, записанное по-гречески, в числовом выражении составляет (как было хорошо известно ранним христианам) 888, т.е. сверх-совершенство (совершенное число — 777), число Антихриста отражает несовершенство и падение. Человечество ожидает Спасителя и Искупителя; Антихрист, посланник Сатаны, оказывается не в силах выполнить эту миссию, а Христос, Сын Божий, превосходит все земные надежды людей.

Об историческом Нероне Светоний сообщает, что, узнав, что римский Сенат объявил его врагом народа и солдаты уже идут схватить его, Нерон перерезал себе горло и был похоронен в гробнице своей семьи (Светоний *Нерон*, 49-50). Недостаток публичности при похоронах привел к широкому распространению слухов о том, что на самом деле император не погиб, а бежал на Восток. В последующие годы известны по крайней мере три самозванца: первый из них появился на следующий год после смерти Нерона (69 г. н.э.), второй — в 80 г. н.э. и третий — в 88-89 г. н.э.; этот последний сумел почти убедить в правоте своих заявлений парфянского царя и уже готов был возглавить вторжение в Римскую империю. Распространенное убеждение в том, что Нерон жив, в последующие годы сменилось верой в то, что он восстал из мертвых и вернется в Рим, чтобы свершить свою месть. Об этом говорится в третьей, четвертой и пятой книгах *Оракулы Сивиллы*.

Эти широко распространенные ожидания и использовал в своем произведении Иоанн. В Откр 13:3 он пишет, что одна из семи голов зверя «как бы смертельно была ранена» (необычный способ выражения), «но эта смертельная рана исцелилась». Это аллюзия к Откр 5:6, где Агнец называется «как бы закланным». «Христос» Сатаны и в этом отношении, как и во всех остальных, оказывается пародией на Христа Божия. «Наложение» народных ожиданий Нерона на ожидание пришествия Антихриста снова появляется в Откр 17:7-18, но теперь с другим акцентом — зверь представляет не только Антихриста, но и его империю. С одной стороны, зверь, на котором сидит женщина, «был, и нет его, и вышел из бездны, и войдет в погибель» (Откр 17:9); с другой стороны, говорится: «Зверь, который был и которого нет, есть восьмой [восьмая голова] из числа семи, и пойдет в погибель».

В свете Откр 13, восьмой царь — несомненно, Нерон, в котором наиболее полно воплотились природа и предназначение антихристовой империи. Оба — Нерон и Антихрист — уподобляются дракону (Сатане), оба противостоят Господу и Его народу, оба принадлежат «бездне», оба обречены разделить судьбу противников Агнца (Откр 16:14). Однако описания Антихриста в Откр 13 и Откр 17 содержат в себе одно явное противоречие: в первом вся империя встречает Антихриста с восторгом, и все в мире, кроме тех, чьи имена записаны у Агнца в книге жизни, принимают знак зверя и поклоняются ему (Откр 13:8, 16-18). В семнадцатой же главе помазанник Сатаны убеждает царей Востока

идти с ним на «Вавилон Великий», разрушает город и предаст его огню (Откр 17:15-17). Таков исход культа императора. Однако зверь и его союзники остаются в руках Бога, с которым борются и, подчиняясь воле дьявола, исполняют слово Божие (Откр 17:16-17).

Говоря об использовании Иоанном так называемого «мифа о Нероне», необходимо прояснить один пункт. Разумеется, не следует думать, что Иоанн ожидал буквального воскресения Нерона из мертвых и его явления в роли Антихриста. Он использовал распространенные ожидания, чтобы изобразить Антихриста в виде *второго* Нерона — и на то у него были причины: Нерон первым из римских императоров начал преследования христианской Церкви, причем гнал христиан с поистине зверской жестокостью, давшей повод уподобить его зверю Сатаны, сражающемуся с Агнцем (Откр 11:7-10; 13:7; 17:12-14). Изображая Антихриста вторым Нероном, Иоанн дает понять, какие плоды принесет культ императора, когда посеянные им семена достигнут своего расцвета. И в этом с ним нельзя не согласиться. Культ императора, как верно заметил Р. Дж. Бокэм, являлся по сути обожествлением силы. История, в том числе и история двадцатого века, ясно и неоднократно показала, к каким чудовищным результатам может привести такое обожествление. Но человечество предпочитает не замечать этих предупреждений — себе на погибель.

7. Цель Откровения

Э. Ф. Скотт называет Откровение «трубным гласом веры». Для христиан поколения Иоанна, особенно в Римской Азии, возвышение Рима и распространение культа императора несли с собой опасность и страх перед будущим; поклонение Цезарю становилось все более обязательным, и любой уклоняющийся от него должен был опасаться наказаний. Однако поддаться этому давлению означало предать христианскую веру, что было невысказано. Иоанн записывает завет воскресшего Господа, чтобы укрепить веру и мужество христиан, пободри их перед битвой с мировыми антихристианскими силами и помочь бесстрашно нести свидетельство о Едином Истинном Господе и Спасителе.

Вся книга Откровения пропитана изображениями Бога Всемогущего как Господа истории и воспоминаниями об искупительном подвиге Христа. Первую и наиболее важную ступень искупления человечества Иисус уже совершил — теперь Ему предстоит завершить свое дело, привести царство Божие к победе и окончательно освободить человечество из-под власти сил зла. Не следует думать, что последователям Агнца удастся избежать страданий, которых не избежал и Он Сам; отсюда призыв в посланиях к церквям: «Будь верен до смерти, и Я дам тебе венец жизни» (Откр 2:10). Тот, кто претерпит до конца, получит искупление и жизнь вечную с Богом в вечном граде Божием.

8. Значение Откровения для нашего времени

На протяжении столетий книга Откровения служила для Церкви источником вдохновения, прежде всего, для яростного противостояния властям века сего.

Время от времени, однако, она подвергалась критике как «недостаточно христианское» писание. Р. Бульман, например, видел в ней «слегка христианизированный иудаизм». Критика Бульмана отражает характерное для него отрицание апокалиптической тематики; однако того, что в новозаветных текстах отражается и любовь, и суд Божий, он не отрицает. Особенно заметно это в Ин 12:31-32 и в Ин 3:16-21; по поводу последнего Бульман делает интересное и глубокое замечание: «И может ли быть какой-либо иной суд, кроме суда Любви Божией?»

А. Й. Коллинз цитирует Д. Г. Лоуренса, утверждающего, что эта книга несет в себе заряд зависти и злобы слабого к сильнейшему, ненависти к цивилизации и даже к природе (цит. по А. У. Коллинз, 1984, 169). Мнение Лоуренса напрямую вытекает из его взглядов, однако настораживает, что с такой оценкой готов согласиться христианин. Коллинз полагает, что Иоанн стремился преодолеть естественный и необходимый разрыв между реальностью и верой. Вера утверждает, что Бог есть повелитель всего, Иисус — Царь царей и Господь мира и что в мессианском царствии Божиим все христиане станут вместе с Ним царями и повелителями. В реальности же власть принадлежит Риму, а христиане унижены и бессильны; на них обрушиваются гонения и преследования — Нерон, разрушение Иерусалима, ссылка Иоанна; они вынуждены страшились римских властей. Это вызывает чувства зависти и агрессии по отношению к богатым и могущественным, ненависти к культу императора и желание отомстить за унижение и насилие, исходящие от империи. В Откровении эти жестокие стремления и мотивы трансформируются под влиянием образов Бога и Христа; Иисус ведет мечом уст Своих войну как против николаитов, последователей Валаама и Иезавели («братьев-христиан!», так и против военачальников, богатых и сильных (Откр 6:15-17) и армии Антихриста (Откр 19:21).

Коллинз подробно развивает эту тему, и для детального ответа нам потребовалось бы превысить объемы словарной статьи. Однако необходимо сделать несколько замечаний. Если говорить о реализме — пророк Иоанн, несомненно, реалистичен. Николаиты, последователи Валаама и Иезавели — не «свободомыслящие христиане», но подпавшие под влияние возникающих в это время гностических течений, — влияние, которому необходимо было противостоять. Враждебность к культу императора была для христианина неизбежна, а использование символических образов, восходящих к древним ближневосточным мифам — освящено традицией. Говоря о насилии в книге Откровения, необходимо помнить о характерном для ветхозаветных пророков принципе гиперболизации. Характерный пример мы находим в книге Софонии. В Соф 1:2-6 суды Божии описываются в терминах уничтожения всего живого на земле в день Господень. Та же метафора повторяется в Соф 3:8: «Огнем ревности моей будет пожрана вся земля». И, немедленно вслед за этим (Соф 3:9): «Тогда опять Я дам народам уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единодушно».

Это противоречие не поддается буквальному истолкованию, однако из текста в целом очевидно, что о спасении иудеев и язычников говорится вполне серьезно. Аналогичное противоречие имеется и в Откровении: см. Откр 11:10 и Откр 15:3-4, а также Откр 20:4-6, где говорится о том, что многие выживут и будут царствовать с Христом тысячу лет, и Откр 21:24-27, где цари земные приносят дары в Новый Иерусалим. Изображение града Божия в Откр 21:9-22:5 выходит далеко за пределы предполагаемой злобы, зависти и ressentiment'a христиан; в этом описании мы видим исполнение конечной цели Бога — искупления и спасения человечества. В провозглашении этого откровения пророк Иоанн был поистине ведом Духом (Откр 19:10). И нынешней Церкви стоит прислушаться к призыву, направляющему у Иоанна обращение к каждой из семи церквей: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквям».

9. Откровение в раннехристианской литературе

Многие (хотя и не все) мужи апостольские испытали на себе сильное влияние книги Откровения. «Дидахе», Первое послание Климента, Послания Игнатия и Послание Поликарпа к Филиппийцам не несут на себе никаких следов Откровения; их авторы более озабочены устройством церковной жизни и богослужения. Заключение *Дидахе* (Дид. 16) имеет «апокалиптический постскриптум», однако он явно основан не на Откровении, а на эсхатологическом дискурсе Евангелий (особ. Мк 13). *Послание Варнавы* принимает истолкование шестидневного творения мира как изображения семичастной истории вселенной: последний период длится шесть тысяч лет, и за ним настанет субботний отдых в царствии Божием (*Варн* 15). Возможно, это представление использовал в своем Откровении и Иоанн. Мы встречаем его также в 2 *Енох* 33 — книге, написанной приблизительно в одно время с книгой Откровения.

Апокалиптической традиции принадлежат *Пастырь Ермы*. Они повествуют о жизни Церкви и в этом сближаются с соответствующими главами книги Откровения. То же можно сказать о Подобиях *Ермы*, особенно об изображении ангелов — в этой книге на ангелов возлагается ответственность за все происходящее в мире, и впервые развивается учение о двух ангелах, добром и злом, приставленных к каждому человеку (*Ерм.* Заповеди 6.2.1; *Ерм.* Видения 3.4.1).

Идея тысячелетнего царства Божия на земле вызвала особенный энтузиазм у Папия. Его знаменитое изречение о необыкновенном плодородии земли приписывалось в то время «Исподу» и было якобы передано через «пресвитеров, знавших Иоанна». Виноградники в царствии Божием якобы будут иметь «десять тысяч лоз, на каждой лозе по десять тысяч ветвей, на каждой ветви по десять тысяч кистей, в каждой кисти по десять тысяч ягод, и из каждой ягоды — двадцать пять мер вина». Такое же плодородие Папий приписывал пшенице, фруктовым деревьям, травам, кустарникам и животным, которые будут питаться исключительно плодами земными, не трогая ни друг друга, ни чело-

века (цит. по: Ирин. *ПЕ* 5.33.3-4). Схожие, хотя не столь экстравагантные утверждения мы встречаем в 1 *Енох* 10:19.

Л. Прай предположил, что концепция царства Божия на земле у Папия была заимствована у последователей Аристииона и старшего Иоанна (Gry). Очевидно, что идеи Папия были широко распространены в современной ему Церкви и вели к столь ярко проявившемуся у Дионисия стремлению снизить значение Откровения. Однако милленаристское истолкование Откровения твердо поддерживали такие авторы, как Иустин Мученик, Ириней, Ипполит и Викторин. Ориген, однако, был «яростным противником милленаризма». Тиконий в своих комментариях следовал за Оригеном, а Августин своим учением об апокалиптическом тысячелетии как эпохе Церкви окончательно похоронил хилиазм. Нет нужды упоминать, что в более поздние времена учение о тысячелетнем царстве Божиим было воспринято и истолковывалось самыми разнообразными способами.

См. также Апокалиптика в Новом Завете; Пророки и пророчества; Христология; Эсхатология.

Библиография. Комментарии: D. E. Aune, *Revelation* (WBC; Dallas: Word, 1997); G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (rev. ed.; NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1978); I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John* (New York: Macmillan, 1919); M. E. Boring, *Revelation* (IntC; Louisville, KY: John Knox, 1989); G. B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (HNTC; New York: Harper & Row, 1966); R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1920); J. M. Ford, *Revelation* (AB; New York: Doubleday, 1975); W. J. Harrington, *Revelation* (SacP 16; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993); M. Kiddle, *The Revelation of St. John* (MNTC; New York: Harper, 1940); G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972); H. Lilje, *The Last Book of the Bible* (Philadelphia: Muhlenberg, 1957); E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (2d ed.; HNT; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953); E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960); L. Morris, *The Revelation of St. John* (2d ed.; TNTC; Leicester: InterVarsity Press, 1987); R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); A. Schlatter, *Die Briefe und Offenbarung des Johannes* (Stuttgart: Calver Verlag, 1938); E. F. Scott, *The Book of Revelation* (London: SCM, 1939); J. P. M. Sweet, *Revelation* (Philadelphia: Westminster, 1979); H. B. Swete, *Commentary on the Book of Revelation* (3d ed.; London: Macmillan, 1909). **Исследования:** D. E. Aune, «The Apocalypse of John and the Problem of Genre», *Semeia* 36 (1986) 65-96; R. J. Bauckham, *The Climax of Prophecy* (Edinburgh: T & T Clark, 1994); idem, *The Theology of the Book of Revelation* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); G. R. Beasley-Murray, *John* (WBC; Dallas: Word, 1986); J. G. Bowman, «The Revelation of John: Its Dramatic Structure and Message», *Int* 9 (1955) 436-53; R. Bultmann, *Gospel of John* (Oxford: Blackwell, 1971); idem, *Theology of the New Testament* (New York: Scribners,

- 1951, 1955); A. Y. Collins, *The Apocalypse* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1979); idem, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9; Missoula, MT: Scholars Press, 1976); idem, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984); J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (New York: Crossroad, 1984); J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* (Paris: Desclée, 1976); J. M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation* (Atlanta: John Knox, 1979); A. Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBLDS 26; Missoula, MT: Scholars Press, 1975); A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (Grand Rapids: Baker, 1978 [repr.]); A. M. Farrer, *A Rebirth of Images* (Westminster: Dacre, 1949); A. Feuillet, *The Apocalypse* (Staten Island, NY: Alba House, 1965); L. Gry, «Henoch X, 19 et les belles promesses de Papias», *RB* 53 (1946) 197-206; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1979); C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (Sheffield: JSOT, 1986); T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85; Berlin: Akademie Verlag, 1962); W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1975); F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (BZNW 54; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1989); M. Rissi, *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19:11-22:15* (SBT 2d ser.; London: SCM, 1972); idem, *Time and History* (Richmond, VA: John Knox, 1966); C. C. Rowland, *The Open Heaven* (New York: Crossroad, 1982); E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress, 1985); M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond, VA: John Knox, 1960); L. L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1990); C. C. Torrey, *Documents of the Primitive Church* (New York and London: Harper, 1941).

G. R. Beasley-Murray

П

ПАВЕЛ В ДЕЯНИЯХ И ПОСЛАНИЯХ

«Деяния Апостолов» представляют нам краткий очерк жизни и служения Павла, а Послания дополняют его бесценными свидетельствами самого апостола. Вместе эти два независимых источника позволяют нам создать очерк такой многогранной личности, какой был апостол Павел, его жизненного пути, проповеди и убеждений.

1. Источники.
2. Жизненный путь Павла.
3. Проповеднические методы и взгляды Павла.
4. Влияние Павла.

1. Источники

О жизни Павла нам рассказывают два основных источника: его собственные Послания и Деяния Апостолов. По-видимому, эти источники совершенно независимы друг от друга. В собственных сочинениях Павел открывается нам как один из величайших в мировой литературе авторов писем; но Деяния даже не упоминают о его посланиях. Большинство ученых полагает, что автор Деяний в своей работе не пользовался посланиями Павла, хотя к тому времени все они уже были написаны (однако не собраны).

Дополнительными источниками являются сведения о социальной, политической и религиозной жизни современному Павлу Средиземноморья, в особенности тех регионов, в которых жил и проповедовал Павел, — от Иудеи до Рима.

1.1. Послания Павла. Послания Павла наиболее полно раскрывают перед нами его личность. Большая часть их обращена к церквам, основанным Павлом, и касается проблем, вставших перед этими церквами в его отсутствие. Для самого Павла письма являются неполноценной и не вполне адекватной заменой личной проповеди. Так, например, в Гал 4:20 он жалеет, что читатели не могут услышать его голос, тон и выражение которого передали бы им силу чувств Павла, не находящую себе отражения в письме. В одном случае, однако, желая сурово обличить свою паству, он намеренно не поехал в Коринфскую церковь, хотя мог бы это сделать: видимо,

в личном общении со своими друзьями и учениками ему трудно было бы сохранить необходимую суровость, и, стремясь избавить себя и свою паству от смущения и неловкости, он предпочел высказать все свои упреки письменно (2 Кор 1:23-24).

Единственным исключением из этого правила является Послание Павла к Римлянам. (Послание к Колоссянам — не исключение: церковь в Колоссах принадлежала к миссии Павла, хотя формально была основана его учеником Эпафрасом.) Послание к Римлянам было отправлено церкви этого города незадолго перед первой поездкой Павла в Рим. Этим письмом Павел стремился не только подготовить римских христиан к своему прибытию, но и завоевать их симпатию к своим дальнейшим проектам — евангелизации Испании и языческого мира в целом. Четыре наиболее пространных послания — к римлянам, к галатам и два письма к коринфянам — дают нам больше всего информации о целях и содержании проповеди Павла; их принято называть «основными». Послания «тюремные» или «из уз» (к филиппийцам, к ефессянам, к колоссянам, к Филимону) называются так, поскольку, по всей видимости, были написаны в период заключения. Традиционно их относят к двухгодичному периоду домашнего ареста Павла в Риме; однако некоторые приписывают эти письма периоду кесарийского тюремного заключения (Деян 24:27) или более раннего и недokumentированного заключения в Эфесе.

Одно из писем «из уз», личная записка к Филимону из Колосс, с заступничеством за новообращенного раба Филимона по имени Онисим, написана в тех же условиях, что и Послание к Колоссянам (ср. Кол 4:9 с упоминаниями Архиппа в Флм 2 и Кол 4:17). Другое, Послание к Ефессянам, не привязано к какой-либо конкретной церкви; слова «находящимся в Ефесе» (1:1), впоследствии ставшие заголовком письма, возможно, являются позднейшим добавлением. Это письмо имеет характер завещания, обращенного ко всей пастве Павла, особенно в проконсульской Азии; здесь Павел заявляет, что своей проповедью среди язычников стремился приблизить исполнение вечной цели Божией — достижения единства мира во Христе.

Пастырские Послания (1 и 2 Тим и Тит), датировка которых неопределенна, включают в себя (особенно 2 Тим) множество личных замечаний; 1 Тим и Тит в основном напоминают ранние руководства по церковной дисциплине, а 2 Тим больше приближается к личному завещанию.

Как правило, Павел диктовал свои письма помощникам (имя одного из них, Тертий, сохранилось в Рим 16:22). Затем он добавлял в конце одну-две фразы своей рукой (см. Гал 6:11). Иногда, но не всегда, в этих «подписях» содержится его имя (см. 1 Кор 16:21; Кол 4:18; 2 Фес 3:17; также Флм 19).

В начальных строках писем Павел часто приветствует адресатов не только от своего имени, но и от имени друзей, находящихся рядом с ним во время составления письма; однако лишь в некоторых случаях есть основания предполагать, что эти друзья являются и соавторами (как Сильван в 1 и 2 Фес и Тимофей в Кол). В 1 и 2 Фес очевидно Пазловыми являются пассажи, содержащие местоимение «я» (напр., «я, Павел» во 2 Фес 2:18).

Большая часть писем Павла является «документами на злобу дня» в том смысле, что они посвящены разрешению каких-то актуальных проблем, которые Павел, находясь в другом месте, не может решить лично. Насколько нам известно, только один раз он сознательно предпочитает письменное решение проблемы — личному (1 Кор 1:23—2:4). Даже Послание к Римлянам является «злободневным», поскольку непосредственно соотносится с желанием Павла посетить Рим, как только он закончит перевод денег в Иерусалим (Рим 15:23-32), хотя при этом он не упускает случая представить римским христианам свое исповедание Евангелия.

1.2. Деяния Апостолов. В Деяниях Апостолов, второй книге Луки, посвященной происхождению христианства (продолжении третьего Евангелия), мы встречаемся с Павлом на ранней стадии его деятельности. В Деян 9:1-20 рассказывается о призвании Павла Христом; далее, с Деян 15:40 до конца книги, Павел становится основным героем повествования, которое доходит до его путешествия в Рим и тюремного заключения. На этом повествование Деяний заканчивается, и о последующих годах жизни Павла мы имеем самые скудные и недостоверные сведения. Если автор Деяний был лично знаком с Павлом и работал с ним вместе (что наиболее вероятно), то Деяния можно рассматривать как основной источник по биографии Павла.

В самом деле, собрание писем исторической личности, написанных на пике ее карьеры, имеет несомненную ценность — в этих письмах отражаются события жизни автора, его взгляд на происходящие события, а также (особенно в случаях, когда автор, как Павел, человек прямой и откровенный) склад его характера и убеждений. Однако такие документы не могут заменить упорядоченную биографию, составленную сторонним и потому более объективным автором, лично наблюдавшим описываемые события или имевшим доступ к надежным источникам.

1.3. Сравнение Деяний и Посланий. Хотя эти два источника, судя по всему, что нам известно, независимы друг от друга, в том, как они обрисовывают личность и жизненный путь Павла, наблюдается значительный параллелизм.

В обоих источниках Павел зарабатывает на жизнь своим трудом, не желая зависеть от друзей и учеников. Отмеченное в Деяниях его стремление в любом месте, которое он посещает, прежде всего отправляться в синагогу, согласуется с утверждением Рим 1:16, что он проповедует «во-первых, иудею». Кроме того, будучи «апостолом язычников», он скоро обнаружил, что наиболее многообещающий материал для проповеди христианства и создания христианских общин представляют язычники, симпатизирующие иудаизму и посещающие синагогальные службы. Проповеди Павла в синагогах, возможно, противоречат его соглашению с главами Иерусалимской церкви, согласно которому, пока они проповедуют Христа среди евреев, Павел и Варнава посвящают себя проповеди среди язычников (Гал 2:7-9). Во всяком случае, не такой человек был Павел, чтобы молчать об Иисусе, находясь в еврейском обществе; напротив, он с особой остротой ощущал свой долг перед собственным народом и расой (см. Израиль).

В Деяниях Павел изображается открытым, энергичным, обаятельным человеком, необычайно легко находящим общий язык с другими. Он одинаково легко сходится с язычниками и с ортодоксальными иудеями. Это тот же Павел, что в 1 Кор 9:19-23 заявляет, что среди иудеев был иудеем, чтобы завоевать иудеев, а среди язычников — язычником, чтобы завоевать язычников.

Павла в Деяниях можно назвать в прямом смысле «главным героем» Луки. Он, разумеется, «подобный [нам] человек» (Деян 14:15), однако Лука изображает его в самых ярких и восторженных красках. Он всегда уверен в своей победе — и из самых безвыходных положений выходит победителем. И Павел в Посланиях, говоря, что христиане «все преодолевают» во Христе, несомненно, имеет в виду не только своих товарищей, но и себя самого (Рим 8:37); в его описании своей проповеднической деятельности ясно чувствуются нотки триумфализма. Он «торжествует» вместе с Христом (2 Кор 2:14) — идет в триумфальной процессии Христа — и благодарит Бога за то, что благодатью его потрудился больше, чем все остальные, призванные к той же апостольской задаче (1 Кор 15:10); однако, даже с удовлетворением вспоминая свою проповедь «от Иерусалима и окрестности до Иллирика» (Рим 15:19), он не забывает добавить, что гордиться здесь нечем — дело не в нем самом, а в действовавшем через него Христе. Сам по себе он — слабое и ничтожное создание, сосуд скудельный, однако в этом сосуде хранится бесценное сокровище Благой Вести, доверенное ему, «чтобы преизбыточествующая сила была приписываема Богу», а не Павлу или кому-либо из его товарищей (2 Кор 4:7).

Для Луки Павел был героем, но в собственных глазах — вовсе нет. В письмах мы часто видим, как его раздражают противоречивые чувства, «нападения

и страхи» (2 Кор 7:5). Он признается, что никогда не обладал самоуверенностью и беззастенчивостью некоторых своих соперников — тех, например, что, воспользовавшись его отсутствием, пытались подорвать его авторитет в Коринфской церкви. Они нагло «обрабатывали» его духовных детей, а Павел колебался, не зная, стоит ли предъявлять права на свою паству, отчего некоторые в Коринфе начали презирать его за «слабость» (2 Кор 10:1-12:13). Временами, однако, он утверждает свой авторитет, хотя читатель его писем может заподозрить (как поняли некоторые новообращенные), что в письме ему это делать легче, чем с глазу на глаз. В Деяниях Павел предстает перед нами лишь с внешней стороны — как яркий харизматичный лидер, человек, уверенный в себе и не пасующий перед любыми трудностями. Однако Павел был многогранным человеком, и Послания раскрывают перед нами его сложный внутренний мир. Возможно, наиболее откровенным пассажем в его посланиях является следующий: «Но Господь сказал мне: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Поэтому я благодарствую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор 12:9-10).

2. Жизненный путь Павла

2.1. Семья и гражданство. Павел родился в религиозной иудейской семье в киликийском городе Тарсисе, по-видимому, в первом десятилетии I века н.э. Согласно Иерониму («Замечательные мужи», 5), его семья происходила из галилейского города Гишалы (см. Павла еврейство). Род его восходил к колену Вениаминову, и при рождении Павел получил имя Савл — в честь самого известного в еврейской истории представителя этого колена, Саула, первого царя Израиля. Имя Павел, под которым он вошел в историю, было принято им при получении римского гражданства: оно происходит от римского когномена Паулус.

Сколько времени жила в Тарсе семья Павла, неизвестно, однако ее семейное дело (изготовление палаток, или, возможно, вообще кожаные работы), по всей видимости, процветало. Павел был урожденным гражданином Тарса — «гражданин небезызвестного города», по его собственным словам (Деян 21:39) — и человеком довольно богатым. По закону гражданин Тарса должен был обладать состоянием не менее чем в 500 драхм (Дион Хризостом *Ор.* 34.23). Помимо бедности, препятствием для получения гражданства могло быть еврейское происхождение и исповедание иудаизма. Логично предположить, что граждане Тарса, как и жители многих других эллинизированных городов, были объединены в союзы — а членство в таких союзах включало в себя практики, неприемлемые для иудеев; возможно, иудеи Тарса имели свой собственный союз, хотя свидетельств об этом нет.

Намного более важно то, что члены семьи Павла были гражданами не только Тарса, но и Рима — при-

надлежа, редко даруемая провинциалам. Римское гражданство Павел унаследовал по рождению: очевидно, его отец или дед оказали какие-то значительные услуги римскому военному проконсулу — Помпею или Антонию. По всей видимости, Павел зарегистрировал как римского гражданина его отец в книге записей актов гражданского состояния в Тарсе. Римское гражданство даровало человеку некоторые привилегии, которыми Павел успешно пользовался в течение жизни — например, право на справедливый суд, освобождение от унижительных наказаний (таких, как порка); но наиболее значительным было право обращаться с апелляцией по поводу судебных решений к императору (Деян 16:37; 22:25; 25:11).

2.2. Образование в Иерусалиме. Хотя Павел и родился в одном из культурных центров Греции, учился он, однако, не в Тарсе. Некоторые познания в греческой литературе и философии стойков, заметные в его письмах, он приобрел, вероятно, позже. По его собственному признанию, учился он по обычаю предков, причем своими познаниями в иудаизме и ревностью к отеческой религии превосходил многих сверстников (Гал 1:14). В своей иерусалимской речи в Деян 22:3 он говорит об этом более конкретно: он переехал из Тарса в Иерусалим и был «воспитан в этом городе при ногах Гамалиила, тщательно наставляемый в отеческом законе».

Гамалиила, ведущего иудейского законоучителя того времени, позднейшая традиция называет главой школы, основанной Гиллелем (ум. ок. 10 г. до н.э.), и, возможно, даже родственником Гиллели. Однако более ранние предания, основанные на непосредственных воспоминаниях о Гамалииле и его учении, не связывают его со школой Гиллели: чаще говорится о том, что он основал собственную школу. В любом случае, даже если Гамалиил был последователем Гиллели, из этого не следует, что гиллелитом был Павел. Из писаний Павла трудно сделать заключение о том, следовал ли он до обращения в христианство учению Гиллели или его современника и соперника Шаммая. Его утверждение, что всякий обрезанный «должен исполнить весь Закон» (Гал 5:3), можно расценивать как отражение суровой шаммаитской доктрины, однако это заключение не следует рассматривать отдельно от полемического контекста. Ревность Павла в преследовании Церкви противоречит мягкому и терпимому отношению к ней Гамалиила, зафиксированному в Деян 5:34-39, однако это может объясняться и тем, что Павел лучше Гамалиила понимал, какие серьезные последствия может иметь распространение христианства для существования иудаизма.

2.3. Преследователь Церкви. Согласно и Деяниям, и собственным письмам, до того, как стать христианином, Павел был гонителем Церкви. Он нападал на новорожденную Церковь со всем пылом фанатика и стремился ее уничтожить (Гал 1:13). Таков был негативный аспект его ревности по Богу и приверженности иудейскому преданию; позитивный аспект, возможно, выражался в проповеди иудаизма среди язычников. Его слова: «За

что же гонят меня теперь, братья, если я проповедую обрезание?» (Гал 5:11), возможно, относятся именно к этой стороне его деятельности.

Когда Павел говорит, что «гнал Церковь Божию» (1 Кор 15:9), естественно думать прежде всего об Иерусалимской церкви. В первые два-три года после воскресения Христова «Церковь Божья» как земная организация едва ли существовала где-либо, кроме Иерусалима. Это подтверждается и рассказом Деяний о том, как Павел «входя в дома и влача мужчин и женщин, отдавал в тюрьму» (Деян 8:3), а затем, рассеяв церковь таким образом, преследовал беглецов даже за границами провинции Иудеи. Читая между строк, можно предположить, что его жертвами становились не столько «свреи» вообще (Деян 6:1), сколько «эллинисты». Апостолы оставались в Иерусалиме невредимыми (Деян 8:2).

2.4. Призвание к апостольству. Однажды по дороге в Дамаск, куда Павел направлялся по поручению первосвященника, чтобы арестовать там нескольких беглецов, ему предстал воскресший Христос и потребовал, чтобы Павел стал его провозвестником в языческом мире (см. Павла обращение и призвание). Эта личная встреча с Христом определила собой все последующие мысли и действия Павла.

До этого Павел принимал как аксиому, что человек, умерший смертью, которую Закон расценивает как Божье проклятие (Втор 21:23), не может быть Мессией, Избранником Божиим, как заявляют его последователи. Следовательно, они богохульствуют. Но вдруг оказалось, что их утверждения истинны. Он сам видел и слышал Иисуса — распятого, воскресшего и прославленного. Однако ревностным преследователем христиан он сделался из-за приверженности Закону: выходило, что преданность Закону привела его к самому страшному греху — борьбе с Богом, Его Сыном и Его народом. Закон не показал ему греховность его пути. Закон обанкротился в глазах Павла, и его место занял Тот, чья благодать смыла его грехи и дала ему новый смысл и цель жизни. Теперь для него «жизнь — Христос» (Флп 1:21). Тогда Павел впервые познал примирение с Богом не через собственную праведность, а с помощью искупления, дарованного Христом. Смерть, неразрывная с проклятием Божиим, обернулась освобождением народа Христова из-под проклятия Закона (Гал 3:10-14).

2.5. Апостол язычников. Немедленно после призвания Павел отправляется проповедовать христианство в Набатю, где его деятельность, по-видимому, возбуждает недовольство властей (Гал 1:17; 2 Кор 11:32-33). Оттуда он возвращается в Дамаск, а затем отправляется в Иерусалим, чтобы встретиться с Петром. Там же он знакомится с Иаковом, братом Господним, — всех остальных апостолов, по-видимому, в Иерусалиме в это время нет. Несомненно, именно во время этой встречи Павел узнает, как воскресший Иисус явился Петру и Иакову, — об этом он рассказывает в 1 Кор 15:5, 7. Они, в свою очередь, выслушивают рассказ о его собственной встрече с Воскресшим.

Через две недели он возвращается в свой родной Тарс и два года проводит в объединенной провинции Сирия и Киликия, проповедуя ту самую веру, которую еще недавно ревностно выкорчевывал (Гал 1:21-24). В это время Варнава приглашает его в совместное путешествие в Антиохию Оронтскую, где, по слухам, новая вера привлекает множество язычников (Деян 11:19-26).

Павел называет себя «апостолом Иисуса Христа» и, при необходимости, настаивает на этом наименовании. Но в каком смысле он «апостол»? В Новом Завете этот термин используется очень по-разному: Лука, как правило, применяет его к Двенадцати (с заменой Иуды на Матфия). Если для того, чтобы называться апостолом, необходимо находиться рядом с Иисусом во время Его служения (Деян 1:21-22) — Павел под определение явно не подходит. В одном из разделов своего повествования (Деян 14:4, 14) Лука называет «апостолами» Павла и Варнаву; возможно, в этот момент на него оказывает влияние точка зрения Павла. В других случаях он не называет Павла апостолом. Сам Павел, вполне возможно, признавал апостолом Варнаву. Под «предшествовавшими мне апостолами» (Гал 1:17) он, возможно, имеет в виду Двенадцать; однако, по всей видимости, апостолом он считает и Иакова, брата Господня (Гал 1:19), вместе со «всеми апостолами», которые видели воскресшего Господа после Иакова (1 Кор 15:7); этот список, по-видимому, не совпадает со списком Двенадцати, упоминаемым в 1 Кор 15:5. Иовора об Андронике и Юнии, вера которых превосходит его собственную, как о «прославившихся между апостолами» (Рим 16:7), он, возможно, называет апостолами и их самих. («Апостолы» или «посланники церкви», упоминаемые в 2 Кор 8:23, — совсем другая категория.)

Если быть апостолом — значит видеть воскресшего Господа и стать Его свидетелем и проповедником, то Павел — несомненно, апостол Иисуса Христа, что подтверждается и апостольскими «знаками» его миссии (1 Кор 9:1-2; 2 Кор 12:12). Павел призван быть апостолом язычников (Рим 11:13; Гал 1:16), и эта его миссия, по-видимому, признана старейшинами Иерусалимской церкви (Гал 2:7-8). Однако при его беседе с Богом свидетелей не было. Всякий, кто пожелал бы отрицать его право на апостольство, мог бы апеллировать к отсутствию доказательств.

В отличие от Двенадцати, Павел не мог представить независимых доказательств своей близости к Иисусу. Его «верительными грамотами» стали обращенные им христиане и основанные им церкви. Он работал больше и проповедовал энергичнее, чем кто-либо из апостолов, знавших Иисуса до воскресения; повсюду, где он бывал, он основывал церкви и собирал урожай Духа, прорастающий в душах тех, кто благодаря его усилиям обратился к Христу. Почти невероятно знать, что его соперники вторгались в его дело, стремились отторгнуть его учеников, ставя под сомнение его апостольство, и что находились те, кто прислушивался к ним. На такие обвинения у Павла было одно возражение — практическое: новообращенные никогда

не станут подвергать сомнению его апостольство, ибо благодаря его, Павла, апостольскому служению они обрели новую жизнь во Христе — и больше никаких доказательств им не нужно (1 Кор 9:2). Но важно не то, какой титул он носит, а то, что он делает. Своими достижениями он заслужил как место в истории, так и иное, куда более важное место, о котором никогда не забывал, надеясь на одно: в день Христов, когда все тайное станет явным, откроется, что он «не тщетно боролся и не тщетно трудился» (Флп 2:16).

2.6. Встреча в Иерусалиме. Антиохийская церковь образовалась совсем недавно и состояла в основном из язычников. Ее члены решили доказать свою благонадежность, отправив церкви-матери в Иерусалим крупную сумму денег в качестве помощи (в Иудее в это время не хватало еды), и поручили Павлу и Варнаве передать этот дар (Деян 11:27-30). Это стало поводом для встречи, описанной Павлом в Гал 2:1-10. Варнава и Павел были приняты главами Иерусалимской церкви, Иаковом (братом Господним), Петром и Иоанном, которых называли «тремя столпами». Было решено, что Варнава и Павел должны продолжать проповедь среди язычников, а остальные апостолы посвящать себя свидетельству о Благой Вести среди евреев. О двух различных вариантах благовестия речи не было: Павел изложил перед апостолами свое благовестие «свободы от Закона», и они, по всей видимости, его приняли. Различие коренилось не в содержании проповеди, а в поле деятельности. В соглашении апостолов были двусмысленные пункты, которые могли бы привести к конфликту, если бы стороны перестали доверять друг другу. По просьбе иерусалимских старейшин Павел и Варнава пообещали не забывать бедняков из церкви-матери — обещание, к которому Павел отнесся очень серьезно.

2.7. С Варнавой на Кипре и в Анатолии. Вернувшись в Антиохию, Павел и Варнава с разрешения местной церкви отправились в миссионерское путешествие, которое привело их на Кипр, а затем в центральную часть Анатолии — Писидийскую, Фригийскую и Ликаонийскую области римской провинции Галатии. Там они основали церкви в городах Антиохия Писидийская, Иконий, Листра и Дербе: по-видимому, это и были «галатийские церкви», к которым обращается Павел в Послании к Галатам.

Историчность этой поездки находится под сомнением: иногда ее трактуют как «образец путешествия», наглядное руководство для миссионеров, показывающее различные приемы проповеди: для иудеев — в синагоге (см. речь Павла в Антиохии Писидийской — Деян 13:16-41), для язычников — демонстрируя им откровение истинного Бога в Его творении и провидении (Павел и Варнава в столкновении с идолопоклонниками в Листре, Деян 14:15-17). Однако детали путешествия, проверенные в свете исторической географии, производят полное впечатление фактической правдивости. Более того: есть определенное сходство между поведением идолопоклонников в Листре и напоминанием Павла фессалоникийским христианам о том, как они

«обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному» (1 Фес 1:9).

2.8. Условия принятия в Церковь язычников. Вернувшись в Антиохию Оронтскую, Павел и Варнава вскоре оказались вовлечены в спор. Среди христиан образовались две партии, по-разному понимающие соглашение, заключенное в Иерусалиме. И сам Павел, по-видимому, скоро начал ощущать, что иерусалимские лидеры не соблюдают дух соглашения. Когда Антиохию посетил Петр, между ним и Павлом возник конфликт. Поначалу Петр достаточно свободно ел с христианами из язычников, однако посланцы из Иерусалима, от Иакова, убедили его переменить свои взгляды и прекратить совместные трапезы с «язычниками». В глазах Павла поведение Петра угрожало самой основе евангельской проповеди — идее благодати. Но другие антиохийские христиане из евреев, не исключая даже самого Варнаву, заняли сторону Петра, и Павел не мог больше использовать Антиохию как «базу» для своей миссионерской деятельности.

Столь серьезное несогласие, ставящее под вопрос единство Церкви и саму суть благовестия, не могло разрешиться легко, хотя сам Петр, без сомнения, был не рад тому, что стал «камнем преткновения». Решено было разрешить вопрос на собрании иерусалимских апостолов и старейшин, обычно называемом Иерусалимским Советом; на этот совет были приглашены наблюдатели из Антиохии. Тем членам Иерусалимской церкви, которые полагали, что новообращенные из язычников должны обрезываться и соблюдать весь закон Моисеев, дали высказаться, однако апостолы и старейшины решили, что навязывать такие условия нельзя — достаточно потребовать, чтобы христиане из язычников воздерживались от потребления крови, идоложертвенного мяса, а также от блуда (понятие, включавшее в себя, по-видимому, и недопустимые по еврейским законам браки; Деян 15:23-29). Если христиане из язычников на это согласятся (было сказано на совете) вопрос о совместных или отдельных трапезах снимается; и большинство новообращенных охотно на это согласилось.

Петр, без сомнения, приветствовал такое решение. Однако позже, когда новообращенные в Коринфе спросили Павла, можно ли есть идоложертвенное мясо, он ответил, что само по себе оно безвредно и отказываться от него стоит лишь в случае, если его потребление противно твоей совести или может соблазнить брата-христианина. Запрет на блуд он разделял полностью, указывая, что блуд противен порядку творения и целям Бога, разделившего род человеческий на мужчин и женщин.

2.9. В Македонии и Ахаии. Одним из посланников, избранных Иерусалимской церковью для передачи решений Совета церквям Сирии и Киликии, был Сила или Сильван, в котором Павел нашел верного друга и сотрудника. Он пригласил Сильвана с собой в миссионерское путешествие на запад. Они отправились в путь через Малую Азию, чтобы посетить по дороге церкви, основанные Павлом и Варнавой несколько лет назад. В

Листре Павел познакомился с молодым христианином по имени Тимофей, которому также предложил ехать с ним: Тимофей стал его преданным помощником и оставался с Павлом до самой его смерти. Путешествие на запад должно было привести их в Эфес — это, по-видимому, и было первоначальной целью Павла; однако обстоятельства, в которых путешественники усмотрели знаки Провидения (см. Дух Святой), заставили их отклониться от выбранного маршрута и, направившись на северо-запад, достичь Эгейского моря в Александрии-Троаде. Здесь они сели на корабль и отправились морем в город Неаполь в Македонии.

В Македонии они проповедали Евангелие и основали церкви в трех городах — Филиппах, Фессалонике и Берее, однако скоро вынуждены были покинуть этот район, когда против них начались народные выступления: в Филиппах — из-за того, что их обвинили во вмешательстве во внутренние дела города, в других городах — из-за противодействия местных еврейских общин.

Филиппы и Фессалоника располагались на Великой Эгнатиевой дороге, соединяющей Эгсу и Адриатику: возможно, Павел собирался дойти по этой дороге до конца и, перебравшись через море, попасть в Италию. Вполне возможно, что он собирался посетить Рим (как пишет об этом в Рим 1:13). Если так, то невозможность идти далее на запад, несомненно, была для него даром Провидения, ибо, случись ему пойти дальше, он скоро встретил бы евреев (в том числе и евреев-христиан), изгнанных из Рима указом Клавдия 49 г. н.э. (см. Деян 18:2). Итак, Павлу пришлось свернуть с Эгнатиевой дороги, а вскоре после этого — и совсем покинуть Македонию. Друзья ради его же собственной безопасности вывели его из Берее в Афины, откуда он скоро отправился в Коринф.

Короткая поездка Павла в Македонию в плане проповеди оказалась удивительно удачной: македонские церкви впоследствии доставили ему немало радости и утешения. Однако на тот момент македонская экспедиция должна была казаться ему провалом, несмотря на многочисленные и несомненные знаки водительства Божьего, помогавшие ему и его товарищам пережить эту неудачу. Павел покинул Македонию в глубоком унынии и прибыл в Коринф, по его собственному признанию, «в немощи и в страхе и в великом трепете» (1 Кор 2:3). Он опасался, что Коринф окажется еще более негостеприимен: репутация этого города вызывала в нем самые худшие опасения. Однако в Коринфе Павел провел полтора года, проповедал Евангелие, основал церковь и не встретил серьезного сопротивления (см. Коринфянам, послание).

Здесь Павел познакомился с Прискиллой и Акилой, семейной парой, покинувшей Рим вместе с другими евреями, изгнанными указом Клавдия. Они стали ему верными и преданными друзьями (см. Рим 16:3-5).

Во время коринфского служения Павла была принята одна серьезная попытка положить конец его деятельности. Некий еврейский старейшина обвинил его перед Галлионом, проконсулом Ахайи, в пропаганде

новой религии, не дозволенной римскими законами. Решение высокопоставленного имперского чиновника имело бы гораздо больший вес, чем постановление городского совета. Если бы Галлион поддержал обвинение, это чрезвычайно затруднило бы проповедь Евангелия не только в Ахайе, но и по всей империи. Однако, выслушав обвинение и защиту, Галлион заключил, что речь идет о различных интерпретациях иудейского закона, и отказался вмешиваться. Это решение сыграло Павлу на пользу: теперь он мог продолжать свое дело, ничего не опасаясь.

Упоминание Галлиона в Деян 18:12 позволяет нам сделать хронологическую привязку. В дельфийской надписи, воспроизводящей рескрипт Клавдия, по данным первых семи месяцев 52 г. н.э., Галлион упоминается в качестве недавно назначенного проконсула Ахайи. По-видимому, он стал проконсулом в начале лета 51 г. Из других источников известно, что из-за слабого здоровья он вскоре вышел в отставку. Таким образом, полугодовое пребывание Павла в Коринфе уверенно датируется осенью 50 — весной 52 гг.

Покидая Коринф, Павел оставил в нем многочисленную и богато одаренную христианскую общину — хотя впоследствии поведение некоторых ее членов немало огорчало ее основателя.

2.10. В Эфесе и Проконсульской Азии. Следующей «базой» Павла стал город Эфес в провинции Азия: здесь он провел большую часть последующих трех лет. Эти годы стали одним из наиболее плодотворных периодов его апостольского служения. Вся провинция была евангелизована силами Павла и нескольких его сотрудников. Один из них, Эпафрас, трудился в Ликийской долине и основал церкви в Гираполисе, Лаодикии и Колоссах (Кол 1:7-8; 4:12-13).

Жизнь в Эфесе не была безоблачной: о некоторых опасностях, подстерегавших здесь миссионера, рассказывает Лука, о других упоминает сам Павел. Возможно, именно здесь он претерпел одно или два из многочисленных тюремных заключений, о которых упоминает в 2 Кор 11:23. Однако привязка посланий «из уз» Павла к заключениям в Эфесе весьма сомнительна. Лука подробно описывает возмущение толпы против Павла после его проповеди в большом эфесском театре (Деян 19:19-41). Торовцы и ремесленники, чье благосостояние строилось на культе Артемиды, богини-покровительницы города, эфесский храм которой считался одним из чудес света, видели в деятельности Павла угрозу своему благополучию. Но об еще большей угрозе личного характера, с которой он столкнулся в конце своего пребывания в Эфесе, рассказывает Павел в 2 Кор 1:8-10. Ситуация была столь угрожающей, что гибель проповедника казалась неминуемой, и, когда наконец пришло избавление, он расценил это как чудесное проявление силы Божьей, сравнимое с воскрешением из мертвых. Высказано предположение, что эта опасность была как-то связана с убийством Марка Юния Силана, произошедшим в конце 54 г. н.э. Возможно, положение Павла было столь опасно, что даже обращение к кесарю, обычно помогавшее

римскому гражданину, на этот раз могло принести ему не пользу, а вред.

Можно сказать с уверенностью: именно этот опыт заставил Павла понять, что до второго пришествия он может и не дожить (см. Эсхатология). В более ранних упоминаниях парусии и всеобщего воскресения он недвусмысленно относит себя к тем, кто в это время будет еще жив; но после Эфеса предпочитает включать себя в число тех, кто при явлении Христа воскреснет из мертвых. Судя по всему, в первый раз он серьезно задумывается о том, что ждет человека после смерти: во 2 Кор 5:1-10 он приходит к заключению, что ни единого мгновения не останется «нагим», но будет «одет» в ожидании блаженного жилища, уготованного для него на небесах. Под «наготой» Павел понимает отсутствие способов коммуникации с окружающим миром, и для него несомненно, что верующий с самого момента смерти находится в среде, которую можно описать как «у Господа» (2 Кор 5:8).

Некоторые исследователи Павла, особенно Ч. Г. Додд, определяют эту перемену воззрений как «второе обращение» Павла. Речь идет не просто о перемене в эсхатологических ожиданиях: Додд привлекает наше внимание к изменению тона посланий. Павел меньше подчеркивает свой статус, становится мягче в полемике и терпимее к тем братьям-христианам, поведение которых затрудняло его апостольскую задачу. Исследователи часто указывают на контраст между гневной инвективой Павла по адресу своих оппонентов в церквях Галатии (Гал 1:6-9; 5:10, 12) и добродушным упоминанием о соперниках-христианах (видимо, римских), которые, пользуясь его пребыванием в тюрьме для развертывания собственной энергичной проповеди, думают, что ему это будет неприятно (Флп 1:15-18). Возможно, между этими двумя ситуациями есть разница, которую мы не видим; однако, без сомнения, перемена в тоне разительна. Была ли эта перемена постепенной, или она вызвана кризисом, упомянутым в 2 Кор 1:8, — с уверенностью сказать сложно. Однако пассажи, подобные Флп 3:7-16, позволяют нам «ясно понять, что пережил этот гордый, самоуверенный и нетерпеливый от природы человек» (Dodd, 81).

Еще один опыт, глубоко повлиявший на отношение Павла к жизни, в Эфесе он пережил уже во второй раз, хотя впервые упомянул о нем только сейчас — в конце своего эфесского служения (2 Кор 12:2-10). Мистические переживания вызвали у него физическую болезнь, которую он сам называет «жалом в плоть». Что имело она собой представляла, нам неизвестно; однако эта болезнь трижды угрожала продолжению его работы, и трижды он молился об избавлении от нее. Однако вместо ответа на молитву Павел получал уверение, что благодать Божья даст ему силы жить с этой болезнью; в сущности, он научился радоваться ей, поскольку она помогла ему научиться мириться со своей слабостью и во всем полагаться на Бога.

2.11. Помощь Иерусалиму. В конце своего эфесского служения Павел был занят организацией в созданных им церквях эгейского региона сбора денежной помо-

щи для облегчения постоянной бедности, в которой находилась Иерусалимская церковь. Когда они с Варнавой встречались в Иерусалиме с Иаковом, Петром и Иоанном, «столпы» умоляли их «помнить нищих» в церкви-матери (Гал 2:10). Павел обещал не забывать — и отнесся к этому обязательству очень серьезно. Кроме того, в данном случае ему хотелось связать Иерусалим и «языческие» церкви крепкими узами. Церкви из язычников, возможно, полагали, что смогут обойтись и без Иерусалима, а в Иерусалиме многие с подозрением смотрели на Павлову проповедь свободы от Закона и на церкви, возникшие на основании этой проповеди. Если бы между Иерусалимом и новыми церквями удалось создать крепкую связь, полную доверия и любви, Павел считал бы свою задачу выполненной. Материальная помощь должна была убедить Иерусалим, что «языческие» церкви искренне преданы благовестию и готовы доказать свою преданность делами. Поэтому Павел убеждал своих новообращенных — письменно, а когда мог, и лично — помогать так щедро, как они только могут. Он не останавливался даже перед возбуждением в своей пастве духа соревнования — как в Послании к Коринфянам, когда описывает в самых хвалебных выражениях щедрость македонских церквей и предлагает коринфянам дать македонянам достойный ответ.

В глазах Павла добровольная и щедрая помощь новообращенных иерусалимской церкви стала вершиной его апостольского служения, видимым знаком «жертвы языческой», которую он рассчитывал предложить Богу в Иерусалиме как завершение своего «священнодействия благовествования Божьего» (Рим 15:16). Он надеялся выразить свою благодарность за прошлое и надежду на будущее молитвой в Храме, где много лет назад Бог явился ему и послал «далеко к язычникам» (Деян 22:21).

2.12. Арест в Иерусалиме, суд в Кесарии, путешествие в Рим. После долгого и плодотворного служения в провинции Азия Павел вновь посетил основанные им церкви в Македонии и Ахайе. Вместе с некоторыми своими сотрудниками, особенно с Титом, он помог им внести свою долю пожертвований. Возможно, именно в это время он ехал на запад по Эгнатисовой дороге и повернул на север в направлении Иллирика (Рим 15:19).

Проведя зиму 56–57 гг. в Коринфе, Павел вместе с представителями церквей, уполномоченными передать в Иерусалим пожертвования, сел на корабль и отплыл в Иудею. Он надеялся, что присутствие представителей от языческих церквей окончательно убедит Иерусалим в доброкачественности его проповеди. Однако последняя поездка Павла в Иерусалим обернулась катастрофой. В преддверии Храма поджидали его старые враги из проконсульской Азии, обвинившие его в кощунстве, — он посмел ввести в святое место язычников! Командующий римского гарнизона заключил Павла под стражу в крепости Антония, а затем отослал в Кесарию, на суд к прокуратору Феликсу. После двух лет проволок Павел воспользовался своими правами римского гражданина и потребовал, чтобы его дело рассматривалось

в Риме, перед императором, после чего был отправлен в Рим. Там он провел под домашним арестом еще два года, пока, наконец, не предстал перед судом. К какому решению пришли судьи, не совсем понятно. Повествование «Деяний» обрывается, не дойдя до суда. Послание Павла к Филиппийцам, написанное непосредственно перед судебными слушаниями, показывает, что он был в равной мере готов как к благоприятному, так и к неблагоприятному исходу дела — оправданию (и свободой для последующего служения) или обвинительному приговору (и казни) — хотя считал, что более вероятно оправдание.

То, что он действительно был освобожден из-под стражи и исполнил свою давнюю мечту о проповеди Евангелия в Испании, принимали как факт или подразумевали многие авторы, начиная с Климента Римского (Климент, правда, прямо не упоминает Испанию, но трудно предположить, что еще он мог иметь в виду под «пределами Запада», где, по его словам, побывал Павел, прежде чем «достичь святого места»: *1 Клим* 5,7). Однако подтверждений этому у нас нет, если не считать слов самого Павла в Рим 15:23-29, где он говорит, что хотел бы после передачи помощи Иерусалиму отправиться в Испанию, взглянув по дороге в Рим.

Существует предание (разделяемое Евсевием и Иеронимом), что после освобождения Павел был немедленно вновь заключен под стражу для нового суда: намеки на это можно увидеть в 2 Тим 1:16-18; 4:16-18. На этот раз освобождения не было: Павел был осужден, обезглавлен мечом на третьей версте Остиевой дороги и похоронен там, где позже выстроили базилику Святого Павла-за-стенами — возможно, это истинное месторасположение его могилы. Этот последний процесс против него, возможно, был связан с преследованиями Нерона в 65 г. н.э.

3. Проповеднические методы и взгляды Павла

Своей миссионерской политикой Павел покорил Церкви Христовой столько язычников (см. Миссия), сколько было в его физической возможности; когда же стало очевидно, что смерть может помешать ему закончить начатый труд, он не пожалел усилий, чтобы внушить — и небезуспешно — Римской церкви свой взгляд на суть и методы проповеди.

3.1. Миссия апостола. Метод Павла не требовал индивидуальной проповеди благой вести каждому, с кем апостол встречался в новом месте: он предпочитал создавать церкви — первоначальные «ячейки» христианства, которые затем продолжали миссионерскую работу самостоятельно (см. Церкви). Его план включал в себя первоначальную евангелизацию, рассказ о Христе «не там, где уже было известно имя Христово» (Рим 15:20-21), и создание фундамента будущей церковной организации.

Для исполнения этой задачи Павлу требовались как навыки стратегического планирования, так и чуткость к велениям Божественного провидения. Вся работа в целом предпринималась «силой Духа Божьего» (Рим 15:19); не раз Павел испытывал на себе непосредствен-

ное руководство Духа — как, например, когда он уклонился с пути на запад, в Эфес, и направился в Троаду и Македонию (Деян 16:6-10). Возможно, он различал заботу Святого Духа и в препятствиях, возникавших на пути его желания посетить Рим, о котором он писал членам Римской церкви (Рим 1:13; 15:22). По временам, однако, он ощущал сверхъестественное вмешательство и с другой стороны: «Воспрепятствовал нам Сатана» — так он объясняет трудности, вызвавшие его поспешный отъезд из Фессалоник и невозможность туда вернуться (1 Фес 2:18).

Обращаясь к римским христианам, он называет свою работу к востоку и западу от Эгейского моря законченной: «Не имею такого места в этих странах» (Рим 15:23).

Его достижения за эти годы поистине поразительны: «от Иерусалима до Иллирика» он «распространил благовествование Христово» (Рим 15:19). Как отмечает Р. Аллен, в 47 г. н.э. в провинциях Галатии, Азии, Македонии и Ахайе не было ни одной церкви. Теперь же, десять лет спустя, они были так плотно евангелизированы, что Павел считал свою работу в этом регионе законченной и делал надежду повторить то же самое в Западном Средиземноморье.

Евангелическая деятельность Павла была, скорее, экстенсивной, чем интенсивной. Его усилия были сосредоточены на главных городах провинций, расположенных на многолюдных дорогах; зачастую ему помогали помощники, работающие как в тех же городах, так и в соседних. Так, во время его эфесского служения помощники Павла трудились во внешних частях провинции Азия (город Эфес стоял в Ликийской долине), а сам он действовал в Эфесе, и «все жители Азии слышали проповедь о Господе Иисусе, как иудеи, так и эллины» (Деян 19:10).

3.2. Миссия церквей. Местные церкви, основанные Павлом в этих провинциях, могли сохранять некоторое сходство с синагогами, хотя проповедовали свободу от Закона и, следовательно, были от синагог отделены. До некоторой степени напоминали они и другие частные религиозные или благотворительные ассоциации, распространенные в эллинистическом мире. Однако Павел не оставлял их своей пастырской заботой, стремясь, чтобы каждая церковь подхватывала и продолжала его апостольскую деятельность. Основав церковь и преподав ей основы учения, он переходил в другое место в уверенности, что церковь продолжит проповедь Евангелия и распространит благовест. Так, всего через несколько недель после отъезда из Фессалоник он хвалил только что основанную там церковь за то, что «Ибо от вас пронеслось слово Господне не только в Македонии и Ахайи, но и во всяком месте пропала *слава* о вере ваших в Бога» (1 Фес 1:8).

Таким образом, он поощрял церковь думать о себе не как об «огражденном саду», главная задача которого — загородиться от окружающего мира; напротив, этот «сад» обязан был наступать на окружающую пустыню и захватывать все новые и новые ее территории.

Римский мир необходимо было евангелизировать как можно скорее. Время было ограничено. Павел понимал, что на него Господь возложил особую ответственность. Язычников евангелизировал не он один, но он «более всех их потрудился» (1 Кор 15:10). Он знал, что может не дожить до конца своей работы — однако обязан был сделать как можно больше, повсюду насадить «жительства на небесах» (Флп 3:20), чтобы по всей ойкумене раздавалась слава и хвала Христу. Церкви должны были «сиять, как светила в мире» (Флп 2:15), чтобы все больше людей могли узреть «свет благовествования о славе Христа» (2 Кор 4:4).

3.3. Апостольский авторитет и церкви. Церкви, основанные Павлом, по-видимому, не были связаны между собой какой-либо формальной, видимой организацией. Их основатель Павел своим апостольским авторитетом передавал им власть Христа, Господа всех церквей. Примером «организации» церквей, основанных Павлом, может служить организация сбора и передачи денежной помощи Иерусалиму (1 Кор 16:1-4 и далее). По-видимому, заботливость и практическая мудрость, столь ясно проявившиеся в организации денежного сбора, присутствовали и в других мероприятиях отдельных церквей или их объединений. Однако очевидно, что об организационной деятельности такого рода Павел мало заботился. Его прежде всего беспокоил вопрос наличия в церквях опытных лидеров, способных на духовное руководство остальными. Он предпочитал оставлять эту «вакансию» открытой, с тем, чтобы с течением времени (нескольких недель или месяцев, едва ли — лет) она заполнилась естественным путем. Если он видел, что церковь не спешит признавать за тем или иным человеком лидерских качеств, то старался обратить на них внимание своих адресатов. Так, в Послании к коринфянам он призывает церковь взять на заметку некоего Стефана, который «посвятил себя на служение святым» и «почтителен ко всякому содействующему и трудящемуся» (1 Кор 16:15-16).

Коринфские христиане, судя по всему, плохо переносили какую бы то ни было власть над собой. В филиппийской церкви, напротив, уже через десять-двенадцать лет после ее основания была прочно установлено формальное управление «епископов и диаконов» (Флп 1:1). Но даже в письме к филиппийцам Павел рекомендует им особенно почитать человека по имени Эпафродит, заслужившего эти почести своим самоотверженным служением делу Христову (Флп 2:29-30).

У церквей, основанных Павлом, было, без сомнения, много общего, однако едва ли эти общие черты были навязаны извне с помощью каких-то правил и регуляций. Правда, Павел порицает одну из своих церквей за несхожесть с остальными, однако добавляет при этом: «А если бы кто захотел спорить, то мы не имеем такого обычая, ни церкви Божьи» (1 Кор 11:16), то есть: если они твердо хотят держаться своего особого пути, пусть держатся, будем принимать их такими, какие они есть.

В крайнем случае члены церкви могли отлучаться от общения: так произошло, например, с коринфским

распутником, чья жизнь явно противоречила евангельской этике и навлекала на христиан порицания со стороны язычников — однако даже столь суровая мера принималась в виду его конечного спасения (1 Кор 5:5). Но «расцерковить» всю церковь было невозможно — и сам Павел никогда не пошел бы на снятие «печати» своего «апостольства в Господе» (1 Кор 9:2), ибо это уничижило бы его собственную победу.

Во всем этом — в церковной дисциплине, управлении и т.п. — действие Святого Духа было столь очевидно, что Павел подразумевает его, даже когда не говорит о нем напрямую. Если он и не доверял способности кого-то из своих учеников безошибочно следовать «путями моими во Христе» (1 Кор 4:17), то доверял Духу Святому, действующему в них.

Таким образом, общины, основанные Павлом, были готовы к служению в мире. Они не были скованы ни пищевыми запретами, ни запретами на деятельность в определенные дни; ничто не мешало им разделять трапезу или как-либо иначе общаться с соседями-язычниками (1 Кор 10:27-30). Им было воспрещено лишь однозначное идолопоклонство и сексуальная распущенность. Не отделением от мира, а участием в его делах они несли «свет миру, держащий слово жизни» (Флп 2:15-16).

3.4. Крещение и вечеря Господня. Крещение и вечеря Господня — два изначальных церковных обряда, предание о которых Павел получил от тех, кто был с Христом до него, и которые насадил в основанных им церквях.

Вступая в церковь, христианин проходил крещение. Из слов Иисуса апостолам: «Иоанн крестил водой, а вы... будете крещены Духом Святым» (Деян 1:5; 11:16) можно было бы заключить, что крещение водой должно было смениться крещением от Духа; но на деле вышло наоборот. Водное крещение приобрело новый смысл: теперь оно связывалось с дарованием Духа. «Все мы, — напоминает Павел коринфским новообращенным, — одним Духом крестились в одно тело... и все напоены (*epotisthemen*) одним Духом» (1 Кор 12:13). Крещение — не индивидуальный опыт: «Все мы, крестившиеся в Иисуса Христа, в смерть Его крестились... чтобы... и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6:3-4); «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:27-28). Быть крещеным в христианском смысле слова означает стать членом тела Христова — с помощью Духа причаститься жизни вознесенного Христа вместе со всеми, кто связан с Ним верою.

О понимании Павлом вечера Господней мы, возможно, не узнали бы ничего, если бы его чада в Коринфе не доказали своим поведением, что не понимают значения этого обряда. Вечеря представляла собой регулярную трапезу, утверждавшую единство христиан с Христом и между собой. Однако члены церкви не всегда принимали эту трапезу достойно: одни совмещали присутствие на «трапезе Господней» с участием в языческих жертвенных пирах, под покровительством языческих богов (1 Кор 10:14-22), другие не заботились о своих бедных братьях и сестрах и относились к ним без милосердия,

чем «пренебрегали Церковь Божию» и навлекали на себя не благословение, а суд (1 Кор 11:17-32).

Ни крещение, ни вечеря Господня не воспринимались как какая-то «профилактика» от Божьего суда (далеко не всегда, впрочем, соответствующего с человеческой справедливостью типа «око за око»). Они служили знаками и способами выражения благодати Божьей, прощающей грехи, вместе со всем, что это означало для нравственной жизни верующих (1 Кор 10:11).

4. Влияние Павла

4.1. В первые века христианства. После смерти Павла почти вся Церковь начала почитать его как святого, апостола и мученика. Существовали, правда, иудаистические предания, стремившиеся очернить его память, — их следы заметны в «псевдо-кLEMENTОВОЙ» литературе III–IV столетий — но на мысль Церкви они не оказали почти никакого влияния.

Особенно почитался Павел в Римской церкви, поскольку именно в Риме он провел свои последние дни, и именно здесь жизненный путь апостола увенчался мученичеством. До конца II века римские христиане показывали надгробный камень на Остивной дороге с гордостью, словно он повышал апостольский авторитет их церкви. И в самом деле, скоро распространилось мнение, что Римскую церковь вместе с Петром основал Павел — честь, от которой сам Павел, наверное, предпочел бы отказаться. Почти все другие церкви, с которыми связано имя Павла в Новом Завете, также сохранили связь с его именем (кроме Эфесской, в которой память о Павле оказалась вытеснена памятью об «Иоанне, ученике Господне»).

Однако, хотя память Павла глубоко чтилась повсюду, наследие его оказалось во многом просто не понято. Сознание своего свободного оправдания благодатью Божьей и свободы в Духе оказалось не по плечу слишком многим христианам позднейших поколений. Игнатий Антиохийский сомневался в своем спасении и надеялся умереть в зубах диких зверей, полагая, что лишь мученичество может обеспечить ему благу по смертную участь. И простодушный Ерма трепетал, страшась, что из-за какого-либо прегрешения навсегда лишится Божественного прощения.

Павлово благовестие свободы от закона не так легко воспринять многим религиозным людям, привыкшим устраивать собственную жизнь и жизнь ближних в соответствии со всевозможными правилами и регуляциями. Поэтому его «приручили»: апостол, столь «опасно» (на взгляд некоторых) проповедовавший свободу от закона, превратился в моралиста, хуже того — в законника. Вплоть до конца II столетия нам известен лишь один человек, верно понявший идею свободы от закона, — это Маркион; да и он, по словам Гарнака, «даже в своем понимании не понимал его» (*История догматов*, том I (London, 1894), 89). Ересь Маркиона прямо вытекает из антитезы между законом и благодатью, усиленной и доведенной до того, что ему самому казалось логическим концом, — утверждения, что Ветхий Завет вместе с ветхозаветным Богом ничего не значат и не

имеют никакого отношения к благой вести Христа, открывшего людям доселе неизвестного Отца. Будучи еретиком, Маркион не мог донести свое понимание проповеди Павла до христианского мира: его учение отвергалось *in toto*.

Маркион отказывался подчинять евангельскую этику санкциям закона. Когда позднейшие христианские моралисты (например, Тертуллиан) риторически спрашивали, почему же в отсутствие санкций христиане не смогут предаться всевозможным грехам, единственный ответ Маркиона был: «Боже унаси!» (*absit!*) — отист, вызвавший у Тертуллиана потоки желчи (*Против Маркиона* 1.27). Однако ясно, что Маркион здесь лишь следует за негодуящим вопросом Павла: «Что же? станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью?» — и ответом: «Никак!» (Рим 6:15). Возможно, это понимал и сам Тертуллиан, но не удержался от искушения продолжить спор. Впрочем, его аргументы вызывают естественный ответ: «Неужели вас удерживает от греха один только страх перед гневом Божиим?».

Понимание и принятие проповеди Павла возродилось в Церкви благодаря опыту и мысли Августина. Когда Августин в саду своего друга в Милане услышал детский голос, поющий: «*Tolle, lege!*» [Возьми, читай!] — не случайно взгляд его упал именно на строки Павла, наполнившие его душу светом и разогнавшие тень сомнения (386 г. н.э.). О благодати Божьей писали многие и до Августина, но никто — так полно и с такой глубиной. Августин, как и сам Павел, хорошо понимал, что получает благодать не по заслугам. В его *Исповеди* (397–401) это проявляется даже ярче, чем в более строгих трактатах о благодати, в которых логика аргументации и необходимость систематизации порой затмевают безграничную свободу и самовластие благодати Божьей.

Однако даже в *Исповеди* нас поражают совершенно непавловские ноты. *Исповеди* — пожалуй, первый в мировой литературе опыт духовной автобиографии. Возможно, в связи с тем, что слова Павла так хорошо отвечали его вопросам и сомнениям, Августин воспринял убеждение, что до своего обращения Павел был жертвой такой же внутренней раздвоенности, как он сам. Однако в творениях самого Павла мы не находим никаких намеков на подобный внутренний конфликт. Даже активно преследуя Церковь, он жил в мире со своей совестью, поскольку не сомневался, что верно служит Богу; а после обращения, осознав греховность своего прежнего пути, возблагодарил милосердие Бога, помиловавшего его и призвавшего на истинную Свою службу. Вот почему переход Августина к учению о благодати, которого придерживалась Церковь на протяжении всего Средневековья, был «павловым» лишь отчасти, но не во всей своей полноте.

4.2. Позднейшие столетия. С богословской стороны, Реформация XVI века вызвала беспрецедентную волну возвращения к идеям Павла — по крайней мере, к некоторым их важным сторонам. Мартин Лютер рассказывает, как был раздосадован своими неудачными попытками понять смысл выражения «правда Божья» в Послании к Римлянам (Рим 1:17). Сначала он пони-

мал его как «справедливость, то есть Бог праведен и действует справедливо, карая неправедных». Но затем, продолжив изучать Писание, «постиг истину: правда Божья в том, что Бог, по благодати и милосердию Своему, верою оправдывает нас»; и тогда, продолжает он, «я ощутил себя как бы заново рожденным и вошедшим через открытую дверь в рай». Как отмечает К. Стендал, Лютер, подобно Августину, нашел в послании Павла разрешение внутреннего конфликта. У Лютера он был духовным (а не нравственным, как у Августина) и ни в коей мере не повторял опыт самого Павла, но оправдывающая благодать Божья действует в самых различных обстоятельствах и состояниях души.

Возможно, понимание оправдания верой у Лютера страдало недостаточным вниманием к другим, прежде всего, нравственным сторонам жизни верующего во Христе.

Открытие Лютера сыграло огромную роль в Евангелическом Возрождении XVIII века, предложившем еще более полную версию учения Павла, в которой, помимо оправдания верой, имелся также постулат о «святости Писания».

Наиболее важным из сочинений этого времени можно назвать небольшую книжечку, изданную в 1677 году в Шотландии и принадлежавшую перу Генри Скоутала, *Жизнь Бога в человеческой душе* — открытие и изложение понимания христианской жизни у Павла как «единства души с Богом, истинного причастия Божественной природе, когда образ Божий запечатлевается в душе или, по слову апостола, «пока не изобразится в нас Христос» (ср. Гал 4:19).

Именно чтение *Жизни Бога в человеческой душе* привело в 1733 году к обращению Джорджа Уайтфилда — еще одного великого истолкователя Павла; а в 1738 году под его духовным водительством подобное же преобразование пережили Джон и Чарльз Уэсли. Чарльз был захвачен, едва открыл комментарии Лютера на Послание к Галатам; его поразили мощный стих Гал 2:20 — «возлюбившего меня и предавшего Себя за меня». А несколько дней спустя Джон Уэсли пережил свой мистический опыт на Олдерсейт-стрит: слушая предисловие Лютера к Посланию к Римлянам, он вдруг ощутил в сердце «странную теплоту». Предоставим слово ему самому: «Я ощутил, что Христу и только Христу вверяю свое спасение: мне была дана уверенность, что Он забрал мои грехи, забрал меня самого и избавил меня от закона греха и смерти» (*Дневник*, I, 103). Так проявлялась власть благовестия Павла в личной жизни людей, а через личную жизнь — и в общественной. Возможно, именно комбинация двух важнейших элементов Павлова благовестия — изначальной оправдывающей благодати Божьей и работы Духа, постепенно уподобляющего христианина Христу — придали евангелическому возрождению прочность и долговечность: религия, делающая акцент лишь на одном из этих элементов, неминуемо впадала бы в односторонность.

Переходя к двадцатому веку, можно вспомнить, как Карл Барт, начиная читать и толковать Послание

к Римлянам, чувствовал себя человеком, который в темноте, чтобы удержаться на ногах, хватается за веревку — но веревка оказывается привязанной к языку колокола, и над головой его раздается звон, способный разбудить и мертвого. Первое издание *Послания к Римлянам* Барта, вышедшее в 1918 году, по словам одного католического богослова, «произвело в богословии эффект разорвавшейся бомбы» (Adam; см. Павел и его интерпретаторы).

Взрывчаткой стал голос самого Павла; и во всех последующих движениях духа, которые мы видели и еще увидим, громко звучит его голос, провозглашающий вечную весть освобождения. Проповедник, умерший почти двадцать веков назад, продолжает говорить с нами.

См. также Миссия; Павел и его интерпретаторы; Павла еврейство.

Библиография. R. Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (2d ed.; London: Word Dominion Press, 1930); C. K. Barrett, *Essays on Paul* (London: SPCK, 1982); J. C. Becker, *Paul the Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1980); G. Bornkamm, *Paul* (New York: Harper & Row, 1971); F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (3d ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); C. H. Dodd, «The Mind of Paul», in *New Testament Studies* (Manchester: Manchester University, 1953) 67-128; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968); J. J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile: A Study in the Chronology of His Life and Letters* (Valley Forge: Judson, 1972); R. Jewett, *A Chronology of Paul's Life* (Philadelphia: Fortress, 1979); S. Kirm, *The Origin of Paul's Gospel* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1984); J. Knox, *Chapters in a Life of Paul* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1950); L. de Lorenzi, ed., *Paul de Tarse: Apôtre du [sic] Notre Temps* (Rome: Abbaye de S. Paul h.l.m., 1979); G. Ludemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (Philadelphia: Fortress, 1984); J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (London: SCM, 1959); E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); idem, *Paul* (Oxford: University Press, 1991); H. J. Schoeps, *Paul* (Philadelphia: Westminster, 1961); K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976); A. Suhl, *Paulus und seine Briefe* (Gütersloh: Mohn, 1975); F. B. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56; Cambridge: University Press, 1986); A. J. M. Wedderburn, ed., *Paul and Jesus: Collected Essays* (JSNTS 37; Sheffield, JSOT, 1989); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford: Basil Blackwell, 1964).

F. F. Bruce

ПАВЕЛ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАТОРЫ

Первыми интерпретаторами Павла были читатели и слушатели его посланий. За последующие века к этим посланиям обращались многие выдающиеся умы, бо-

гословы и библисты. В западном христианстве среди известных толкователей Августин и Лютер, Кальвин и Уэсли. В данной статье мы обсудим современные исследования, которые отсчитываются от работ Ф. Х. Баура и «тюбингенской школы». Влияние тюбингенской школы было огромным: до самой середины 1970-х годов она обуславливала многие выводы и подходы. В результате проблематики, поставленной Бауром, в XX веке исследователи Павла уделяли особое внимание следующим взаимосвязанным вопросам: где центр Павлова мышления? Что Павел думал о Законе? Кто такие противники Павла? Следует отметить, что эти проблемы, поставленные Бауром, во многом и поныне остаются нерешенными.

1. Ф. Х. Баур и тюбингенская школа.
2. Противники Павла и их богословие.
3. Взгляд Павла на Закон.
4. Центр Павлова богословия.
5. Будущие перспективы.

1. Ф. Х. Баур и тюбингенская школа

Немецкий протестантский ученый Фердинанд Христиан Баур (1792–1860) был профессором Нового Завета и исторического богословия в Тюбингенском университете с 1826 года до своей смерти. Он стал родоначальником и вождем так называемой «тюбингенской школы». Баур полагал, что традиционное христианское представление о трансцендентном личном Боге устарело. Соответственно, он не верил ни в божественное откровение, ни в возможность чудес как вмешательства Бога в историю. В середине своей карьеры Баур пришел к мысли, что эти традиционные христианские взгляды следует заменить философией Гегеля, которая, по мнению Баура, лучше всего и полнее всего объясняет природу и окружающий мир. Однако в последние пятнадцать лет жизни Баур отверг гегелевское абстрактное представление о Боге как бесконечном Духе и вечной Идее, которая в ходе развивающегося процесса истории возникает из собственной предыдущей конечной манифестации. Баур тогда вернулся к более простому рационализму с упором на универсальные этические принципы как смысл жизни и ценность христианства. Все же гегелевская ориентация более ранних работ Баура о Павле и раннем христианстве сильно повлияла на последующую библистику.

1.1. Парадигма Баура. В 1831 году Баур опубликовал статью под названием *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz der petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom* («Партия Христа в коринфской общине, конфликт между петринистическим и паулинистическим христианством в древнейшей церкви, апостол Петр в Риме»; TLZ 4 [1831] 61–206). В ней он изложил основы своего понимания Павла и истории ранней церкви, применив к 1 Кор 1:11–12 диалектический, эволюционный подход гегелевской философии. Основываясь на этом тексте, Баур выдвинул следующую теорию. Существовали два

основные направления первоначального христианства, во многом противоположные.

С одной стороны, *иудеохристианство*. Оно оставалось в рамках иудаизма и национальной еврейской замкнутости, соблюдало Закон Моисеев. Главной фигурой в нем был апостол Петр (Кифа).

С другой стороны, *языкохристианство*. Оно исповедовало христианство как универсальное, открытое для всех народов (а не только иудеев) благовестие, не соблюдало Закон Моисеев и находилось под большим влиянием эллинизма. Главной фигурой в нем был Павел; сюда же относилась коринфская «партия Аполлоса».

По мнению Баура, коринфская «партия Христа» была одной из иудеохристианских фракций; она ориентировалась на Петра и подчеркивала свою прямую взаимосвязь с историческим Иисусом через первоначальных апостолов, поставленных Христом.

Таким образом, сквозь призму 1 Кор 1:11–12 Баур взглянул на конфликты в раннем христианстве и внутреннюю динамику Павловой мысли. По его мнению, Павлова антитеза между Законом и Евангелием отражает оппозицию между Павлом/языкохристианством и иудеохристианством в лице Петра, Иакова и остальных иерусалимских апостолов. Именно в противовес продолжающимся нападкам иудеохристианских оппонентов Павел разработал учение об оправдании верой, которое стало центральным в его богословии. Более того, этот первоначальный и острый конфликт между Петром и Павлом (думал Баур) не только проходит красной нитью через все новозаветные тексты, но и направляет историческое развитие церкви вплоть до конца второго века, после чего его потушило возникающее единство иерархической католической церкви.

Пик тюбингенской школы был достигнут в работе Баура *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre*, 1845 («Павел, апостол Иисуса Христа: его жизнь и труды, его послания и учение»). В числе прочего Баур попытался доказать, что подлинного Павла можно найти лишь там, где налицо конфликт между петринистским иудеохристианством и паулинистским языкохристианством, а также где прямо заявлено учение об оправдании верой вне дел Закона. Если какие-то приписываемые Павлу тексты сглаживают этот конфликт, пытаясь найти золотую середину между противоположностями, они неаутентичны и отражают второй этап в развитии ранней церкви. Более того, все тексты, где мы находим авторитарную и еклесиологическую попытку снять данный конфликт, тоже поздние: они часть католического решения, которое было принято лишь около 200 года в ответ на общую угрозу гностицизма.

Вооруженный этой парадигмой, Баур заключил, что во всем корпусе Павловых посланий подлинными являются только Послания к Римлянам, Галатам и 1–2 Коринфянам. Пастырские послания полностью подложны: написаны в конце II века против гностиков и маркионитов. Послания «из уз» и к Филимону также

метят в гностических оппонентов и созданы поздней паулинистской школой между 120 и 140 годом. 1 и 2 Фессалоникийцам написаны всего спустя поколение после Павла (70–75 н.э.), но не имеют особой значимости, будучи весьма посредственного богословского качества. В них нет ни следа Павлова учения об оправдании верой и конфликта между Петром и Павлом, а их эсхатология идет вразрез с 1 Кор 15. Впоследствии ученики и последователи Баура применили эту схему ко всем новозаветным текстам, рассортировав их в соответствии с их богословской «тенденцией» (*Tendenz*) на следующие категории: паулинистские (напр., Евр, 1 Петр), петринистские (напр., Иак, Мф, Откр), примирительные (напр., Лк-Деян, Мк) и кафолические (2 Петр, Иуд, Ин). (Среди других видных членов тубингенской школы были Альберт Швейглер, Эдуард Целлер, Адольф Хильгенфельд, Густав Фолькмар (самый скептически-радикальный, стоит во многом особняком) и Карл Хольстен. – *Прим. ред.*)

1.2. Влияние Баура. Со временем исследователи полностью отвергли тубингенскую позднюю датировку и контекст большинства Павловых посланий. Перестали также смотреть на остальную часть Нового Завета и христианство II века как на сплошной конфликт паулинизма с иудеохристианством, ибо эта теория основывалась на беспочвенном отождествлении Симона волхва в Псевдо-Климентиновых *Иудеях* с Павлом (!). Большинство новозаветников также отвергли исторический скептицизм Баура и его философский рационализм, который исключал сверхъестественное по определению. Не нашел широкой поддержки и полный скептицизм тубингенской школы относительно Иисуса, начавшийся с работы Д. Ф. Штрауса *Das Leben Jesu*, 1835 («Жизнь Иисуса») и постулировавший полный разрыв между жизнью и учением Иисуса и иерусалимских апостолов (с одной стороны) и учением Павла (с другой стороны).

Однако, невзирая на слабость исторических и богословских суждений, последовательная попытка Баура полностью описать историю ранней церкви на основании сугубо исторического подхода (т.е. без апелляции к чудесам) оказалась очень влиятельной. Труды Баура также положили начало спорам о взаимосвязи между учением Иисуса и богословием Павла. Еще более важный вклад Баура состоял в том, что он поставил три ключевых взаимосвязанных вопроса, с которыми далее работали все исследователи Павла: (1) Кто такие противники Павла, чему они учили и какой свет это проливает на личность и учение самого Павла? (2) Что Павел думал о Законе и его взаимосвязи с Евангелием? (3) Где основной центр Павлова богословия?

Эти три вопроса и обусловили последующее направление Павловых исследований. Ответ на любой из них во многом влияет на понимание остальных двух и наоборот. Однако ради ясности будем рассматривать их поочередно, тем более что у толкователей они часто проходят раздельно.

2. Противники Павла и их богословие

Ни один аспект Павловых исследований не привлекал больше внимания в XX веке, чем вопрос о личности и аргументах противников Павла. И нигде не было так далеко до научного консенсуса. Со времен Баура было выдвинуто как минимум восемь основных теорий относительно Гал, для 2 Кор – не менее 13, а для Фли – не менее 18 (см. Gunther, 1-5). Впрочем, при всем разнообразии мнений, спор идет вокруг бауровской концепции конфликта между иудеохристианством и языкохристианством во времена Павла и о том, до какой степени этот конфликт отражен в Павловом корпусе. (Ибо Баур был первым ученым, для которого противники Павла стали ключом к интерпретации Павла.)

2.1. Поляризация взглядов в XIX веке. Конечно, тезис Баура не был полностью новым и не прошел без возражений. Еще с Реформации большинство протестантских толкователей считали Павловых противников «иудайзаторами», сторонниками соблюдения Закона Моисеева и обязательного обрезания для всех христиан. Но уже в XVII веке некоторые ученые предположили, что противниками Павла были гностики. Еще одна версия: не просто иудайзаторы или гностики, но помесь законников с гностиками (и, возможно, еще с уклоном в излишнюю восторженность). До Баура Эдвард Бертон из Оксфорда подробно обосновал теорию о гностических оппонентах (E. Burton, *An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age*, 1829). Соответственно, научная полемика первой половины XX века уходит корнями в противостояние школ XIX века: одни считали противников Павла гностиками, другие – иудайзаторами. Особое внимание уделялось коринфским оппонентам, поскольку Коринф сыграл важную роль в служении Павла и вообще 1-2 Кор стоят несколько особняком в тематическом плане. Тезис Баура мог пройти испытание временем только в том случае, если с его позиций удалось бы объяснить богословие и проблематику 1–2 Кор, где тема Закона не является центральной (см. особенно 2 Кор, где Павел защищает прежде всего собственную легитимность как апостола).

2.2. Лайтфут, Лютгер и школа истории религии. В Германии XIX века подавляющее большинство ученых соглашались с Бауром, и даже в отношении коринфской проблематики. За пределами Германии ситуация была иной, особенно в Англии. Первую весомую альтернативу теории Баура создал Джозеф Барбер Лайтфут в своей замечательной монографии *St Paul and the Three* («Павел и Трое»), приложенной к его комментарию на Послание к Галатам (J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, 5th ed., 1884, 292-374). По мнению Лайтфута, Павел не выступал против «главных апостолов обрезания» Иакова, Петра и Иоанна. И вообще основными противниками Павла были отнюдь не собратья-христиане, связанные со «столами» (Гал 2:9): в Кол, Рим, 1 Кор и Пастырских Посланиях борьба идет с «христианским есеевским» движением, более гностическим по складу, чем обыч-

ные фарисейские иудаизаторы из Гал, 2 Кор и Флп. Именно из-за этой монографии Лайтфута (и других его исследований) влияние Баура и тюрбингенской школы в Англии никогда не было сильным: многие ученые считали некорректным усматривать у Павла сплошные ссылки на ересь иудействующих.

В немецкой библеистике ситуация начала меняться позже. Первый существенный разрыв с Бауром произошел лишь в начале XX века после публикации книги Вильгельма Лютгерта: *W. L. Lütger, Freiheitsspredigt und Schwärmgeister in Korinth* (1908). Лютгерт считал, что противниками Павла в разных посланиях были «гностики» (или «пневматики»), которые считали христианство более высокой формой знания, освобождающей верующих от покорности нравственным и прочим авторитетам. Их корни были в либеральном (по-видимому, александрийском) иудаизме. Эти «пневматики» также учили гнозису в форме агадического толкования Библии. Что касается христианских фарисейских иудаизаторов, то с ними Павел полемизирует лишь в Послании к Галатам. Но даже в Галатии присутствовала пневматическая оппозиция, так что в Гал Павел сражается сразу на двух фронтах. (Главный аргумент Лютгерта: если считать противниками Павла обычных иудейских законников, то почему ни в одном из посланий к коринфской общине нет спора с ними о Законе? – *Прим. ред.*)

Однако смертельный удар выкладкам Баура нанесла лишь школа истории религии (нем. *Religionsgeschichtliche Schule*), которая подчеркивала роль гностицизма и мистерияльных религий как контекста раннего христианства. В основу этой школы легли работы Вильгельма Буссета, особенно *W. Bousset, Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 1913 («*Kyrios Christos*: история веры во Христа от начала христианства до Иринея»), и Рихарда Райценштайна, особенно «Эллинистические мистерияльные религии» (*R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927). В результате этих и других подобных работ внимание новозаветников переключилось на концептуальный мир эллинизма. Кроме того, школа истории религии впервые предложила не менее полную и всеохватную реконструкцию развития раннего христианства, чем у Баура. Доселе понятие гностицизма обычно использовалось в качестве общего обозначения определенных богословских тенденций. Здесь же ему придали четкое и конкретное содержание, которого столь недоставало тюрбингенской школе, чтобы охарактеризовать иудео-христианский легализм.

Вместе с тем четкость с дефиницией гностицизма привела школу истории религии и к ее собственному крушению. Последнюю серьезную попытку доказать с позиции *Religionsgeschichtliche Schule*, что в 2 Кор Павловы оппоненты были гностиками, предпринял в 1948 году Р. Бульман (*Exegetische Probleme des Zweiten Korintherbriefes zu 2 Kor 5:1-5; 5:11-6:10; 10-13; 12:21*) в ответ на статью Э. Кеземана (*E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels, Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13,*

ZNW 41 [1942] 33-71). Кеземан считал коринфских противников пневматиками из числа палестинцев в диаспоре, которые придавали большое значение собственным духовным практикам и достижениям. По его мнению, у нас просто нет фактов, чтобы говорить большее и уж тем более выстраивать теории насчет их гностицизма. В противовес Бульман заявил, что Павловы оппоненты в 2 Кор были теми же самыми христианскими гностиками, против которых шла полемика в 1 Кор 15. В его статье бросается в глаза желание защитить любой ценой гипотезу о дохристианском гностицизме. Отчаянная попытка Бульмана провалилась, вместе со всей затеей школы истории религии интерпретировать раннее христианство в контексте гностических мистерияльных религий. Для того, чтобы из гностических тенденций в некоторых частях Нового Завета выстраивать реконструкцию полноценного дохристианского гностицизма, у нас нет данных. Первые же свидетельства настоящего гностицизма относятся ко II веку.

2.3. Гипотеза Борнкама – Георги. Падение гипотезы Буссета – Райценштайна – Бульмана освободило науку от поиска в гностицизме ключей к Павловой мысли, но здравый тезис школы истории религии, что раннее христианство следует интерпретировать в свете его религиозного контекста, остался в силе. Впоследствии интерес к религиозному контексту вылился в большое исследование Дитера Георги *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, 1964 («Противники Павла во 2 Послании к Коринфянам»). Георги развивал позицию своего учителя Гюнтера Борнкама, с чьим общим пониманием жизни и учения Павла мы можем ознакомиться по его знаменитой книге «Павел» (*G. Bornkamm, Paulus*, 1969).

Георги считал, что тезису Баура в свое время не нашлось убедительного противовеса потому, что недооценивались еврейские корни противников Павла. Внимательно изучив 2 Кор 10-13, он пришел к следующему выводу: оппонентами Павла были иудеохристианские миссионеры и апостолы из Палестины, которые использовали пропагандистские методы эллинистических еврейских апологетов. Соответственно, его исследование по миссионерской деятельности эллинистических евреев обеспечило то знание контекста, которого в свое время не хватило Лютгерту и Бульману в их заочном споре с Бауром относительно палестинского иудаизма и иудаизаторов. В сухом остатке получалось: противники Павла – пневматические миссионеры из эллинистических евреев, опиравшиеся на традицию «божественного мужа» (*theios anēr*) в эллинистическом иудаизме. (Тезис Георги подробнее: в эллинистическом иудаизме существовали определенные круги, находившиеся под влиянием греческой концепции «божественного мужа». Это вера в то, что существуют особые «божественные мужи», имеющие особый контакт с Божеством, способные творить чудеса, обладающие сверхъестественным знанием и т.д. Некоторые эллинистические евреи адаптировали концепцию на иудейский лад, сделали ее

более приемлемой и для иудаизма и для апологетики, причем среди таких «божественных мужей» оказывались великие герои израильской истории (например, Моисей и Илия). Считалось, что в какой-то мере их подвиги можно повторять, подражая им, а также исследуя Тору с помощью аллегорической экзегезы, возвышающей сознание. Соответственно, Павел боролся именно с такими «божественными мужами», т.е. странствующими эллинистическими еврейскими (в данном случае иудеохристианскими!) проповедниками, которые демонстрировали свою духовность разного рода экзотическими речами, знаменами и возвышенной библейской экзегезой. – Прим. ред.)

Тем самым, бауровскому тезису о противниках Павла наконец нашелся не менее систематический и полный антитезис. Если Лютгерт положил конец господству позиции Баура, то Георги поставил под сомнение даже ее легитимность! Теории Баура, казалось, уходили в прошлое, и оставалось лишь уточнять выкладки Георги (чем и занялись многие исследователи).

2.4. Оостендорп, Баррет и возрождение Ф. Х. Баура. Однако это впечатление оказалось ошибочным. Работа Георги подверглась резкой критике за методологию и использование источников, см. особенно рецензию Э. Гюттемана (E. Güttgemann, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* IV, 77 [1966] 126-131), а также статью Джона Коллинза (John N. Collins, *Georgi's 'Envoys' in 2 Cor 11:23, JBL* 93 [1974], 88-96). Что касается теории Баура, то она осталась на плаву даже и вопреки школе истории религии. Парадоксальным образом, с защитой классического тезиса Баура на сей раз выступили два ученых за пределами Германии – Дерк Вильям Оостендорп и Ч. К. Баррет. Впрочем, они его модифицировали.

В 1967 году в своей диссертации, защищенной в Амстердамском свободном университете, Д. Оостендорп предложил интересные выкладки, затем опубликованные в книге «Другой Иисус: благовестие иудеохристианского превосходства во 2 Послании к Коринфянам» (см. D. Oostendorp, *Another Jesus: A Gospel of Jewish Christian Superiority in II Corinthians*, 1967). Оостендорп остается в целом на позиции Баура, но модифицирует ее за счет того, что больше учитывает роль Духа в 2 Кор. По его мнению, противники Павла считали, что именно через изучение и соблюдение Закона христиане получают Духа (ср. Гал 5:13-26), и ставили Павлу в вину, что он не учит коринфян Закону. В противовес этим иудаизаторам Павел противопоставлял Закон и Дух (ср. Гал 3:1-5; 2 Кор 3:6). Таким образом, Оостендорпу (к сожалению, несколько недооцененному) удалось интегрировать вопрос о восприятии и роли Духа с вопросом о послушании Закону как в богословии Павловых оппонентов, так и в богословии самого Павла. Оостендорп свел воедино то, что раньше разводили по разные стороны: Дух и Закон.

Еще важнее была реабилитация бауровского подхода одним из самых выдающихся исследователей Павла в англоязычном мире – Ч. К. Барретом. В 1953 году он заложил основу для своих будущих трудов в статье «Павел и «столпы»» (C. K. Barrett, «Paul and the 'Pillar' Apostles», in *Studia Paulina, FS Johannis de Zwaan*, ed. J.

N. Sevenster & W. C. Van Unnik, 1953, 1-19). Десятью годами позже Баррет рассмотрел возможные аллюзии на Петра в 1 и 2 Кор (*Abraham unser Vater, Juden und Christen im Gespräch über die Bibel, FS Otto Michel*, ed. Otto Betz, et al., 1963, 1-12). По мнению Баррета, Кифа, скорее всего, побывал в Коринфе и именно он (или кто-то от его имени?) был тем человеком, который строил на Павловом основании (1 Кор 3:10-17). Вослед Бауру Баррет постулировал существование в Коринфе иудеохристианской «партии Кифы», которая во многом не соглашалась с Павлом.

Но почему тогда Петр не упомянут в 2 Кор? На этот вопрос Баррет дал следующий ответ (отличный от бауровского): Павел все еще сохранял определенный пиетет к первоначальным иерусалимским апостолам. Поэтому всю свою антипатию к «другим делателям» Павел плеснул на тех, кто приходил в Коринф, прикрываясь авторитетом Петра (ср. «лжеапостолы» в 2 Кор 11:13-15). Подобно Кеземану, Баррет проводил различие между «лжеапостолами» и высшими иерусалимскими апостолами (см. 2 Кор 11:5; Гал 2:9). Более того, ключ к ситуации в 2 Кор тот же самый, что и в Гал 2:12: в целом, Петр мыслил правильно, но его легко было испугать, и даже до некоторой степени манипулировать им. Как и в Гал 2, Павел оказался в пекотливом положении: он не хотел дискредитировать Петра, а между тем ему надо было делать что-то с теми, кто вот-вот мог уничтожить плоды его трудов, действуя от имени Петра. В последующих работах Баррет развивал эти первоначальные идеи.

2.5. Тупик в современных исследованиях. Труды Баррета похоронили консенсус относительно того, что такие противники Павла. К середине 1970-х годов обе научные школы имели приблизительно одинаковый вес. Убедительность выкладок Баррета показала, что наука попала в патовое положение. В пользу обеих теорий можно было привести сильные аргументы и столь же сильные контраргументы.

Масла в огонь подлили сомнения в исторической реальности, которая предполагалась за обеими теориями. Скажем, данные Георги в пользу существования «божественного мужа» в иудаизме (ключ к взглядам Павловых оппонентов!) были серьезно оспорены. Некоторые исследователи усомнились в толковании «Христовых служителей» (2 Кор 22:23) как «посланцев», а еще некоторые сочли, что еврейских параллелей к миссионерским мотивам и методам Павла вообще не существует. С другой стороны, есть проблемы и у тех, кто считает Павловых противников «иудаизаторами»: им надо считаться с выкладками Э. Сандерса и «новым взглядом на Павла» (см. ниже, 3.2). Более того, некоторые представители «нового взгляда» подозревают, что полемические выпады Павла вообще не имели отношения к реальной позиции его оппонентов! Вызовы обеим основным теориям брошены серьезные, и пока неясно, чем закончится дело.

Наконец, пышущий тупик – прямое и естественное следствие методологии, которая использовалась в попытках разобраться с Павловыми оппонентами. Из неопределенной и внутренне противоречивой исто-

рии Павловых исследований со времен Баура можно сделать вывод, что опасно выстраивать большую гипотезу, сопоставляя отдельно взятые фрагменты и слова с отдаленными параллелями в других текстах. В конце концов, у нас нет ни одного прямого свидетельства ни от одного из оппонентов (если только не видеть антипаулинистскую полемику в Послании Иакова, что весьма спорно).

Поэтому можно приветствовать «минималистский подход», заявленный Джерри Самни в его докторской диссертации 1987 года (опубликована спустя несколько лет под названием «Кто были оппоненты Павла: вопрос о методе во 2 Послании к Коринфянам»; см. Sumney, 1990). Она включает, в частности, следующие установки. (1) В центре внимания – текст, то есть самые надежные сведения содержатся в прямых высказываниях о Павловых оппонентах; при этом каждое послание с упоминанием этих оппонентов должно анализироваться индивидуально. (2) После прямых упоминаний на втором месте стоят аллюзии в полемических и апологетических контекстах. (3) «Зеркальная техника», то есть вычитывание взглядов Павловых оппонентов из позиции самого Павла по принципу «от обратного», должна применяться лишь с большой осторожностью. (4) Нельзя подходить к тексту с заранее заданной реконструкцией. Впрочем, показательно, что, когда Самни берется за 2 Кор 2-9 и 2 Кор 10-13, он в итоге ничего нового о противниках Павла не сообщает. (См. также более позднюю работу того же автора: J. L. Sumney, 'Servants of Satan', 'False Brothers' and Other Opponents of Paul (Sheffield, 1999). – Прим. ред.)

Значит, для выхода из создавшегося тупика необходимо сочетать текстуально-ориентированный подход со свежим взглядом на другие ключевые проблемы – отношение Павла к Закону и центр Павлова богословия, причем учитывать не только коринфскую ситуацию, но и галатийскую, антиохийскую. Здесь также важно понять, что в своей полемике Павел проводил грань между «столпами» и теми, кто выступал от их имени: он подчеркивал свое базовое единство с иерусалимскими апостолами (ср. Гал 2:1-10; 1 Кор 15:1-11; 2 Кор 11:5-6), но выступал против тех, кто их представлял (или утверждал, что представляет).

3. Взгляд Павла на Закон

Когда Баур постулировал конфликт между свободным от Закона паулинистским языкохристианством и законническим петринистским иудеохристианством, он во многом находился под влиянием антитезы «Закон – Евангелие», как она понималась деятелями Реформации. Однако в 1987 году Дуглас Фи, вслед Роберту Джуэтту, констатировал: «За последнее десятилетие в исследованиях по Павлу и Закону произошел «сдвиг парадигмы»» (Моо, 287). (Статья Му содержит полезный обзор научной литературы по Павлу по состоянию на 1987 год.) Все устоявшиеся мнения об антитезе Закона и благодати ныне подвергаются основательной

ревизии, а вопрос об отношении Павла к Закону после долгой спячки вновь стал наиболее актуальным среди исследователей Павла.

3.1. Предшественники сдвига парадигмы. Распаду консенсуса об отношении Павла к Закону предшествовала длительная, хотя и отнюдь не всеобщая, неудовлетворенность традиционным протестантским пониманием «центрального» Павлова учения об оправдании верой (см. ниже, 4). Не был услышан и голос Иоганнеса Мунка, последовательно раскритиковавшего бауровскую линию в библеистике (J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954). Мунк считал, что Павел существенно расходился с иерусалимскими апостолами лишь по вопросу о миссионерской стратегии (ср. убеждение Павла, что *сначала* должны обратиться язычники, – как прелюдия к обращению Израиля), но это вроде бы не объясняло Павлову критику Закона. Более того, согласно Мунку, Павел был убежден, что наступление месснянского века зависит от его собственного служения. Соответственно, Павел внезапно становился едва ли не центральной фигурой в истории спасения. Этот тезис Мунка был сочтен не только безосновательным, но и противоречащим центральному месту Христа в Павловой эсхатологии. Попутная идея Мунка, что Павловы противники были *языческими* иудаизаторами, также была встречена без энтузиазма. Все же у Мунка есть много полезного, а его критика бауровской теории конфликта, основанной на предполагаемом различии во взглядах на Иисуса и Закон между Павлом и иудеохристианскими апостолами, имеет непреходящую ценность.

С другой стороны, Х. Шёпс (H. J. Schoeps, *Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, 1959) и У. Дэвис (W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948; см. также 4th ed., 1980) оспорили традиционно негативный образ иудаизма и предполагаемый антагонизм между Павлом и иудеохристианскими апостолами. Впрочем, Шёпс не отрицал общего понимания Реформацией темы Закона у Павла. Он лишь хотел сказать, что к «основному» палестинскому иудаизму Павлова времени это не относится: этот иудаизм отличался от того искаженного эллинистического иудаизма диаспоры, который превратил Закон в законничество. (Сам Павел до обращения – яркий пример такого неаутентичного иудаизма.) Соответственно, и обличения в посланиях Павла актуальны лишь против иудейства эллинистических евреев диаспоры. Последующие исследования других ученых, однако, показали, что такое разграничение между палестинским и эллинистическим иудаизмом некорректно. Дэвис же, хотя его работы по Павлу были эпохальными, слишком легко сбрасывал со счета Павлову критику Закона как сугубо полемическую, а потому несущественную для остальных более или менее обычных «раввинистических» взглядов Павла. Иными словами, у Шёпса Павел был недостаточно еврейским, чтобы его приняли, а у Дэвиса – слишком еврейским.

Важную критику тогдашнего консенсуса предложил в 1964 году Ч. Кранфилд (C. E. B. Cranfield, *St. Paul*

and the Law, JTh 17 [1964], 43-68). Крэнфилд не отрицал ни центральное место оправдания верой у Павла, ни обычное протестантское понимание Павловых противников. Однако он сместил важные акценты: по его мнению, Павел критиковал не Закон, а *искажение* Закона законничеством. И именно это искажение апостол обозначил фразой *erga nomon* («дела Закона»; ср. Рим 3:20, 28; Гал 3:2, 10 и т.д.), которую он сам придумал как указание на «законничество». (Гипотеза Крэнфилда основана на предпосылке, что в греческом языке не было подходящего слова или выражения, которые указывали бы на «законническое искажение» и позволяли бы провести грань между отменой Закона как такового и отменой злоупотребления им. Павел был пионером в создании новой терминологии.) Значит, когда Павел отрицательно отзывался о «делах Закона» или «Законе», он выступает не против самого Закона, а против самодовольного легализма. Позитивные же высказывания Павла о Законе имеют в виду Закон, освобожденный от законнических искажений. Крэнфилд усомнился в тогдашней аксиоме, что, по Павлу, Христос отменил Закон. Христос отменил законничество, но оставался «целью» (*telos*) Закона. Стало быть, в 2 Кор 3:6 убивает не сам Закон, а «законническое непонимание и искажение Закона». По Крэнфилду, антитеза между буквой и Духом – это «не антитеза между писанным ветхозаветным Законом и некой духовной религией, которая не знает никакого Закона, но между законническим отношением евреев времен Павла к Богу и тем Его Законом, который установлен Святым Духом и происходит из деяний Христа» (Cranfield, 39).

Впоследствии Крэнфилд развивал и уточнял свою гипотезу (см. его двухтомный комментарий на Послание к Римлянам). Нашлось у него и немало последователей. Среди них следует выделить публикации Ч. Моула (C. F. D. Moule, *Obligation in the Ethic of Paul*, в сборнике *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, ed. W. F. Farmer, C. F. D. Moule and R. R. Niebuhr, 1967, сс. 389-406), Рагнара Бринга (R. Bring, *Die Gerechtigkeit Gottes und das Alttestamentliche Gesetz*, в его книге *Christus und das Gesetz*, 1969, сс. 35-72; также статью *Paul and the Old Testament, A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with Special Reference to Romans 9:30-10:30*, *Studia Theologica* 25 [1971], 21-60) и особенно Д. Фуллера (D. P. Fuller, *Paul and the 'Works of the Law'*, *WJT* 38 [1975], 28-42).

Однако Крэнфилда также резко критиковали за натажки: не является ли искусственным лингвистическое разграничение между Законом и «делами Закона», и вправе ли мы считать, что Павел говорит всего лишь о законничестве даже тогда, когда не использует полной фразы «дела Закона» (напр., Гал 3:10-12, 17-19)? И достаточно ли убедительно объяснены те места, где Павел пишет об отмене Закона (напр., Гал 3:12, 15-20; Рим 6:14; 7:4). А сейчас, после трудов Э. Сандерса, новозаветники, справедливо или несправедливо, но все чаще считают шаткой и историческую

базу выводов Крэнфилда (см. однако его возражения, Cranfield, 1991).

И наконец, свежий интерес к «библейскому богословию» привел Хартмута Гезе и Петера Штульмахера к отказу от традиционной для Реформации антитезы между Законом и Евангелием как антитезы между двумя разными, конкурентными путями спасения (см. P. Stuhlmacher, *Paul's Understanding of the Law in the Letter to the Romans*, *SEA* 50 [1985] 87-104; его *Reconciliation, Law, and Righteousness*, 1986; также его комментарий на Послание к Римлянам, 1989). Скорее, уместно говорить об эсхатологическом контрасте между двумя периодами в истории спасения (нем. *Heilsgeschichte*), контрасте, который может не предполагать соответствующего разграничения между Законом Моисеевым и Евангелием как центральными характеристиками этих двух эпох. Этот подход по-прежнему считает центральным у Павла учение об оправдании верой (включе с критикой Закона вне веры), но рассматривает Закон как свидетеля веры до Христа; более того, определенную положительную роль Закон играет и в эпоху Евангелия. Проблема, однако, состоит в том, что Закон нуждается в «искуплении» от своей роли «Синайской Торы» в Ветхом Завете. Через жертву Христа и силу Духа Бог избавляет от власти греха не только человечество, но и Закон. Бог возвращает Закону (отныне – освобожденной эсхатологической «Синопской Торе») его первоначальную животворящую роль, которую он имел в раю. Штульмахер пишет: «...во Христе и через Христа Закон, который стал орудием греха и смерти после падения Адама, становится Законом Христовым, который защищает жизнь» (Paul's Understanding of the Law, 99). До сего дня этот подход мало разработан и нашел мало последователей. Исследователи Калуше, Райсанен и Шрайнер предложили критический анализ его содержания. Вообще противники старого консенсуса считают, что здесь недостаточно покончено с изъянами традиционной концепции, а улучшения несущественны.

3.2. «Новый взгляд» на Павла. Таким образом, хотя господствующая парадигма критиковалась и до 1977 года, основной мишенью было то, как Реформация понимала Павла, а не то, как она понимала иудейских или иудействующих противников Павла. Однако покуда старая парадигма задавала тон, попытки переосмыслить Павлово богословие часто отменялись не только как богословски или экзегетически несостоятельные, но и как лишенные должной исторической базы. Поэтому Му прав, датируя разрушение старого консенсуса книгой Э. Сандерса *Павел и палестинский иудаизм* (1977). Вообще надо заметить следующее: при всей колоссальной значимости выкладок Сандерса по богословию Павла, ход Павловых исследований изменило не это.

Сандерс изменил парадигму за счет того, что ему удалось убедить многих ученых *принципиально* иначе взглянуть на оппозицию, с которой Павел сталкивался в своих церквях, а также на доводы, которые он против нее выдвигал. При этом Сандерс нарисовал

очень подробный и целостный образ палестинского иудаизма как незаконнической религии «номизма, связанного с Заветом» (англ. *covenantal nomism*). Именно этот образ вызвал революцию в научном подходе к Павлу. По мнению Сандерса, иудаизм отнюдь не старался сквитаться перед Богом «делами» и тем самым заработать спасение, но полагал, что «место человека в замысле Божьем устанавливается на основе Завета и что Завет требует от человека послушания заповедям, одновременно давая средство искупления за грехи» (Sanders, 75; ср. 236). Общую картину «раввинистической религии», как она применялась к израильтянам, Сандерс резюмирует так: «Бог избрал Израиль, и Израиль принял это избрание. В своей роли Царя, Бог дал израильтянам заповеди, которые те должны соблюдать настолько хорошо, насколько смогут. Однако в том случае, если они оступятся, у них есть установленные Богом средства искупления (причем во всех из них предполагается покаяние). Покуда человек стоек в своем желании пребывать в Завете, он имеет долю в божественных обетованиях Завета, включая жизнь в будущем веке. Желание послушаться и старание быть послушным составляют *условие пребывания в Завете, но не зарабатывают его*» (Sanders, 180; курсив автора). Выводы Сандерса по палестинскому иудаизму не были полностью новыми (один из его предшественников – Дж. Мур, который еще в 1920-е годы предвосхитил ряд находок) и не остались без возражений, но должны приниматься всерьез, тем более что попутно американский ученый переосмыслил Павлову полемику с Законом.

Для подавляющего большинства ученых мир Павла внезапно изменился, а потому возникла необходимость заново обдумать понимание Павлом «проблемы» Закона и ее «решения» во Христе. Ибо если Сандерс и его последователи правильно поняли характер палестинского иудаизма I века, то традиционный взгляд Реформации на «полемику Павла повисает в воздухе и нужно либо обвинить Павла в непонимании (или даже окарикатуривании) оппонентов, либо найти для него других оппонентов» (Моо, 293). Таким образом, последствия сдвига парадигмы очень серьезны и если парадигму действительно менять, это окажет огромное влияние на то, как Павел будет читаться в последующие десятилетия.

Как известно, ломать легче, чем строить. С начала 1980-х годов было опубликовано множество исследований, пытающихся разобраться в том, куда ведут выводы Сандерса. Английский новозаветник Джеймс Данн, один из пионеров новой волны, дал ей название «новый взгляд на Павла» (англ. *New Perspective on Paul*, см. Dunn 1983 – первоначально лекция памяти Т. Мэнсона, прочитанная в 1982 году). Ему же принадлежат ряд важных трудов по этой теме: статьи в сборнике «Иисус, Павел и Закон» (*Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, 1990), двухтомный комментарий на Послание к Римлянам (*Romans*, 1988).

Очень важны были также труды Хейкки Райсанена (H. Räisänen, *Paul and the Law*, 1983), более поздние

работы самого Сандерса (см. особенно E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983; *Judaism: Practice and Belief*, 63 BCE – 66 CE, 1992; *Paul*, 1991) и книга Райнхольда Леберса (R. Lebers, *Das Gesetz als Evangelium, Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus*, 1989). Во многих отношениях эти авторы расходятся между собой, и объединяет их только общая убежденность в том, что иудаизм I века не был законническим, и отказ видеть в апитезе «Закон – благодать» основной ключ к Павлову пониманию Закона и богословию его противников, особенно с учетом отсутствия этой полемики о Законе в 2 Кор. (Выводы Данна по Павлову богословию сведены в монументальном исследовании «Богословие апостола Павла» (*The Theology of Paul the Apostle*, 1998). Также важен недавний сборник статей *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (2007). В этой работе Данн, в частности, пытается доказать, что некий единый «новый взгляд» на Павла действительно существует. При этом он выделяет следующие особенности «нового взгляда». (1) Термин Сандерса «номизм, связанный с Заветом», точно описывает структуру иудаизма I века. (2) В этом иудаизме Закон Моисеев играл важную социальную роль барьера: освященность для Бога требовала освященности/отделенности от других народов. (3) Павлово учение об оправдании верой было нацелено прежде всего на то, чтобы преодолеть барьер, который Закон ставил между иудеями и язычниками: оправдание «всех» верой значит прежде всего оправдание как иудеев, так и язычников. (4) Павел противопоставляет свое учение об «оправдании» «делам Закона», ибо иудеохристиане подчас увязывали соблюдение некоторых заповедей со статусом в Завете, а потому считали их обязательными для спасения. (5) «Новый взгляд» привлекает внимание к тому аспекту «оправдания верой», который ранее оставался незамеченным, но потенциально важен для преодоления национализма и расизма, столь искажавшего христианство в прошлом и настоящем.

В рамках «нового взгляда» существуют и другие подходы/школы. По мнению одних ученых, Павел считал Закон отжившим свое (напр., P. Esler, *Galatians, 1998; Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, 2003). С другой стороны, есть теория, что Павел принимал обязательность Закона для иудеев, и в ограниченной степени для язычников (напр., S. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, 1997). Таким образом, до консенсуса еще остается далеко. – *Прим. ред.*)

3.3. Нынешнее разнообразие гипотез. Начиная с 1977 и книги Сандерса, началась массированная и отчасти успешная атака на традиционное представление о Павловом отношении к Закону (заявленному у Баура). Однако обилие новых гипотез, порожденных новой парадигмой, страдает не только от критики со стороны, но и от внутренних разногласий, ибо пока не достигнуто консенсуса по двум вопросам: почему Павел отверг иудаизм с его «делами Закона»? каков смысл фразы «дела Закона» в посланиях Павла? Кроме того, более ранние теории Крэнфилда и Штумльмахера все еще находят отдельных сторонников. Перспективны

также следующие исследования, показывающие позитивную роль послушания Закону в сотериологических структурах иудаизма и Павла: Charles H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (1988); Roman Heiligenthal, *Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum* (1983); Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (1989); Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (1990). Более того, хотя маятник сейчас качнулся в сторону «нового взгляда», такие сторонники более традиционного подхода, как Ф. Ф. Брюс, Ш. Ким, Г. Людеман (подробно обосновывал правоту тюрингенской школы), О. Хофius, М. Хенгель, Р. Гандри, Т. Шрайнер, Б. Мартин и отчасти С. Вестерхолм, продолжают утверждать, что «сдвиг парадигмы» в Павловых исследованиях ошибочен и что «Лютер лучше понимал Павла, чем полагают многие ученые XX века» (Westerholm, 173).

Как и в случае с вопросом о личности и взглядах противников Павла, достоинство всего этого многообразия состоит в том, что оно отсылает толкователей к самому тексту. Исследователи Павла стараются абстрагироваться от *всех* парадигм и взглянуть на Павла свежим оком, – и в результате многие отрывки открываются им в совершенно новом свете. И здесь также упор Павла на его фундаментальное единство с иерусалимскими апостолами в понимании учения Иисуса и позитивной роли Закона «во Христе» и под силой Духа может сыграть решающую роль в формировании нового консенсуса (ср. Гал 5:1-6; Рим 8:1-8; также использование Закона в Павловой этике). Более того, важным ключом к Павлову пониманию Закона может оказаться его центральное эсхатологическое убеждение, что Христос положил начало новому творению с установлением нового Завета, во исполнение Иер 31:31-34 и Иез 36:26-27. Ибо именно в этом контексте необходимо ставить вопрос о «проблеме» Закона в условиях ветхого Завета и его роли в новом Завете. Однако ставить вопрос о влиянии Павловой эсхатологии на его представления о Законе – значит привлекать внимание к более широкому вопросу: где находится центр Павлова богословия (последний из основных вопросов, поставленных Бауром)?

4. Центр Павлова богословия

До середины 1970-х годов большинство немецких ученых напрямую увязывали традиционное для Реформации представление о Павловой антитезе «Закон – благодать» с убеждением, что в центре Павлова мышления стоит учение о праведности Божией, каким оно предстает в концепции оправдания верой. На эти же выводы работало то, что в противниках Павла видели преимущественно иудейских законников, которые считали необходимым для спасения не только веру во Христа, но и соблюдение Закона.

Однако эта гипотеза, как и другие ключевые позиции Баура, оспаривалась и в Германии, а в англо-

саксонской библеистике она вообще никогда не была преобладающей. Некоторые выдающиеся ученые за пределами Германии усматривали в Павловом учении об оправдании верой лишь один из аспектов общей богословской картины. Соответственно, различные аспекты Павлова богословия не считались расположенными вокруг некоего единого генерирующего центра. Вместо этого Павлову мысль анализировали в соответствии с обычной структурой систематического богословия (например, творение, антропология, грех, искушение, христология, эсхатология и т.д.; см. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 1964; Herman Ridderbos, *Paulus: Ontwerp van zijn theologie*, 1966) или через структуру какого-либо другого организационного принципа (см., например, Richard N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, 1964, который взял более широкий вопрос о «легализме – свободе» за канву для анализа Павловой мысли; также F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, 1977, который рассматривает Павлово богословие в соответствии с его миссионерскими путешествиями). Тем не менее благодаря влиянию Реформации и ее вопросов по изучению Павла, а также ведущей роли немецкой библеистики, которую она занимала до 1970-х годов, основной вопрос в Павловых исследованиях был таким: является ли оправдание верой концептуальным центром Павловой мысли?

4.1. Вызовы традиционному взгляду. Уже в 1904 году Вильям Вреде попытался доказать в своей книге *Paulus*, что учение об оправдании верой не генерирующий принцип Павловой мысли, а просто полемическая доктрина (нем. *Kampfeslehre*) в адрес тогдашнего иудаизма. Подлинный генерирующий принцип Павлова богословия Вреде находил в другом: эсхатологическом убеждении, что Христос положил начало Царству Божьему. Впоследствии Альберт Швейцер согласился с таким акцентом на эсхатологию и даже сделал его *канвой* Павловой мысли. Так он рассуждал в своей знаменитой книге «Мистика апостола Павла» (A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930), которая стала на тот момент самой убедительной и последовательной альтернативой традиционной концепции. Швейцер сочетал упор на эсхатологию (взятый у Вреде) с важностью «мистики Христа». Последнюю идею он почерпнул у Адольфа Дайсмана: по мнению Дайсмана, эта мистика очень важна для Павла, – взять хотя бы 164 случая употребления формулы «во Христе» в его посланиях; см. A. Deissmann, *Paulus: eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, 1911 (2-е издание в 1925 году). Поэтому для Швейцера пребывание «во Христе» было не просто культовой реальностью (как у Дайсмана), а реальностью эсхатологической, к которой можно прикоснуться физически и сакраментологически и которая имеет место благодаря начинающемуся эсхатологическому Царству Божьему (мы живем в период смены веков). Соответственно, ключом к богословию Павла стала его «мистика». Следует отметить, что название книги Швейцера несколько обманчиво, поскольку он не считает эту мистику результатом некоего

непосредственного и вневременного «единства» со Христом. Учение об оправдании верой Швейцер полагает вторичным, поскольку оно содержится лишь в некоторых посланиях (преимущественно к Галатам и Римлянам), да и то лишь в связи с конкретной проблемой, которая возникла из-за спора Павла с иудайзаторами.

Однако труды Вреде, Дайсмана и Швейцера не изменили ситуацию в немецкоязычной библенике. В свою очередь отказ У. Дэвиса от идеи ставить в центр апитезу «Закон – Евангелие» и учение об оправдании верой (см. его «Павел и раввинистический иудаизм») не нашел признания за пределами Англии и Америки. Лишь после исследований Кристера Стендала и Э. Сандерса этим более ранним возражениям парадигме стали уделять настоящее внимание. Начиная со Стендала и Сандерса традиционное понимание центра Павловой мысли все больше ставилось под сомнение.

Знаменитые статьи Стендала *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West* (1960) и *Paul Among Jews and Gentiles* (1963) были первоначально написаны по-шведски, а затем вошли в сборник *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (1976). Переосмысление Стендалом Павлова богословия выросло из его убеждения, что богословие Реформации (где многое было завязано на личный опыт обращения Лютера) выдернуло Павлово учение об оправдании верой из его изначального контекста и перенесло в самый центр сотериологии. На самом деле Павла волновала судьба язычников (где именно их место в божественном замысле о мире?), но из этой конкретной заботы теологи сделали абстрактный доктринальный ответ на отчаяние людей от своей неспособности жить в соответствии с нравственными требованиями Закона или на гордыню тех, кто пытается оправдаться Законом. В результате Павлова проблема (взаимоотношения между иудеями и язычниками) оказалась в плену у западной проблемы (интроспективное сознание).

Одна ошибка часто влечет за собой другую, а потому неверно был истолкован и дамаский опыт Павла: в нем увидели некий общий опыт обращения, тогда как перед нами вещь достаточно индивидуальная, – призыв быть апостолом язычников. Соответственно, по мнению Стендала, «рассуждения Павла об оправдании верой не связаны с его «разочарованием» в иудаизме и не задуманы как лобовая атака на «законничество», но «были созданы ради очень конкретной и специфической цели – защиты права обращенных из язычников быть полными и подлинными наследниками обетований Бога Израилю. Эти права основаны исключительно на вере в Иисуса Христа» (Stendahl, 130, 2). Павловы выкладки насчет оправдания верой были просто апологетической доктриной, которая «оправдывала» статус языкохристиан как почетных иудеев» (5; ср. 130). И в учении об оправдании верой никак нельзя видеть всеохватывающий или организующий принцип Павловой мысли.

Похожим образом Э. Сандерс, переосмысляя иудаизм и позицию Павла по иудеям и язычникам, также сместил центр богословия. В противниках Павла нельзя видеть еврейских законников, желавших оправдаться делами, а оправдание верой не является главным ключом к Павловой мысли (*Paul and Palestinian Judaism*, 438). Вослед Швейцеру Сандерс понимает основной сотериологический мотив следующим образом: человек переходит из-под одной власти (греха, смерти, Закона) к другой (праведность, жизнь, Евангелие), причем спасение осуществляется благодаря единению со Христом и означает единение со Христом. Если иудаизм I века строился на «номизме, основанном на Завете», то Павлову религию можно описать как «партипационистскую эсхатологию» (Sanders, 552).

Некоторые ученые считают, что учение Павла слишком несистематично, чтобы в нем стоило искать центр. И вообще тот факт, что Павел не был систематическим богословом, подчеркивают большинство современных исследователей. Но финский новозаветник Хейкки Райсанен пошел гораздо дальше. По мнению Райсанена, у Павла не просто отсутствует цельная система, но его взгляды на Закон и благодать полны вопиющих противоречий. Скажем, в Послании к Галатам Павел резко противопоставляет Закон и благодать, причем пишет о Законе весьма уничижительно, а в Послании к Римлянам находит их вполне совместимыми. Такое представление о Павле как о человеке безысходных противоречий не убедило научный мир, и, пожалуй, это хорошо. Несистематичность совсем не обязательно означает отсутствие внутренней цельности или концептуального центра.

4.2. Полемика внутри традиционной концепции и против нее. Традиционная интерпретация оправдания верой как центра Павловой мысли также претерпела определенные модификации за последние полвека. Внутренние споры шли вокруг понятия «праведность Божия» (ср. Рим 1:17; 3:21–22, 26; 10:3; 2 Кор 5:21; Флп 3:9) и взаимосвязи оправдания верой с другими ключевыми учениями Павла. Особенно много усилий было направлено на то, чтобы детальнее обрисовать, как соотносятся оправдание верой и новое творение, роль Духа, ожидание нравственной трансформации во Христе, грядущий суд по делам и Павлово упование на будущий Конец и оправдание при возвращении Христа.

Отправной точкой современных дискуссий были труды Рудольфа Бульмана, самого влиятельного новозаветника XX века. Во многом продолжая линию Лютера, Бульман попытался доказать, что для Павла праведность Божия, даруемая *индивиду* в связи с оправданием верой, есть понятие *судебно-юрдическое* (см. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948–1953, §§ 28–30). Это не этическая перемена в человеке, а эсхатологическая реальность, которая, хотя изначально относилась к последним временам, уже сейчас могла восприниматься верующим как чистый

дар божественной благодати (а не в результате послушания Закону).

Позиция Бультмана основывалась на перетолковании богословских учений Павла в экзистенциальных категориях, где Бог рассматривался не как внешний субъект, но лишь через его взаимоотношения с человечеством (человечество же рассматривалось только в его взаимоотношении с Богом). Таким образом, для Бультмана история представляет собой арену, на которой Бог встречает нас каждого индивидуально, прямо и непосредственно, призывая к решению в ответ на евангельскую проповедь.

Легитимность такого подхода к Павловым представлениям об истории и эсхатологии обосновывалась текстами самого Павла. С точки зрения Бультмана, Павел демифологизировал еврейское апокалиптическое благовестие об Иисусе как мессианском Сыне Человеческом (характерное для первоначальной церкви) и превратил его в кериγму об Иисусе как божественном Сыне Божьем, которое могло звучать и быть понятным в эллинистической среде. Бультман считал, что послания Павла практически не выказывают следов исторического Иисуса и еврейских/палестинских преданий первохристиан, поскольку Павел получил христианское предание, уже профильтрованное сквозь восприятие эллинистической церкви. В соответствии со своей реконструкцией Бультман полагал, что Павлово недовольство иудаистическим законничеством было основано на самом Законе: Закон же проблематичен не только тем, что его невозможно полностью соблюсти, но и тем, что он порождает и стимулирует самодовольную хвастливість самим требованием послушания. Тем самым Павел выступал против Закона и тех иудеохристиан, которые соблюдали его. Основания Павла были при этом и количественные (никто не способен соблюдать Закон в совершенстве), и качественные (сама попытка соблюдать Закон греховна). Таким образом, лютеровская антитеза между Законом и Евангелием достигает кульминации в бультмановском прочтении Павла.

Совершенно иным был подход Эрнста Кеземана. В одной из своих статей он попытался доказать, что для Павла праведность Божия была не столько даром, сколько космической и творческой силой, которая дает возможность жить как часть народа Божьего, освободившись в крещении от власти греха и смерти (см. E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, ZThK 58 [1961] 367-278; также английский перевод *The Righteousness of God in Paul*, в сборнике *New Testament Questions of Today*, 1969, 168-182). Кеземан считал, что Павлово богословие следует понимать не столько в экзистенциальных категориях, сколько в категориях апокалиптических, где праведность Божия состоит во владычестве Христа над миром и своим народом в предвосхищении окончательной космической победы Бога. Таким образом, спасение – это не обретение праведности Божией, а возвращение к послушанию праведности Божьей во Христе. Неправильно говорить (подобно Бультману), что праведность *исходит*

от Бога как дар. Праведность Божия есть праведное поведение самого Бога, выражающееся в его спасительных деяниях для людей и всего творения, верности Завету со своим народом.

Важнейшим вкладом в данную дискуссию была разработка взглядов Кеземана в работах Петера Штульмахера (см. особенно отредактированную и дополненную версию его диссертации о понятии «праведность Божия» у Павла, P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1966). Приняв во внимание ветхозаветное и иудейское апокалиптическое понимание праведности Божьей, Штульмахер пришел к выводу: праведность Божия в Павловом богословии должна пониматься в свете того факта, что для Павла новый век праведности Божьей уже начался со Христом, а потому народ Божий ныне живет на переломе эпох. Нынешний опыт праведности Божьей не относится к некоей юридической фикции на небесах, трансцендентной по отношению к времени. Но Павел говорит о праведности Божьей как о *нынешней* реальности в жизни народа Божьего, – говорит именно потому, что сила Бога спасать и оправдывать в соответствии с его верностью Завету уже излилась в мир через Христа. Таким образом, праведность Божия есть прежде всего сила Божья, которая приводит человека в новый мир Царства Божьего. В свою очередь верующий может соприкасаться с праведностью Божьей благодаря «судебной ситуации», которую создал крест Христов и которая реализуется в мире через участие в теле Христовом.

Таким образом, Штульмахер снимает противоречие между богословскими категориями вмененной и реальной праведности, подчеркивая, что онтологический мост, делающий возможными Павловы утверждения о подлинном участии человека в праведности Божьей, есть понятие Духа. Здесь он расходится с Швейцером и его последователями: для Павла мистический союз со Христом и оправдание тесно связаны в одну реальность, а не находятся в конфликте и вообще не разъединены друг с другом. Ибо, согласно Штульмахеру, оправдание включает переход в сферу Духа, соприкосновение с реальностью Духа, в предвосхищении будущего нового творения (ср. Рим 8:2-17; 1 Кор 12:13; Рим 8:10-11).

Фундаментальная парадигма Кеземана, основанная на убеждении, что апокалиптика – «мать» всякой христианской теологии, обстоятельно разрабатывалась и применялась ко всем линиям Павловой мысли в работах Христиана Бекера (см. особенно J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, 1980). Бекер согласен с большинством современных библистов, что Павлово богословие не является четко разработанной системой. Однако он утверждает, что у Павла апокалиптическая победа Бога, предвосхищение которой мы видим в явлении и воскресении Христа, но которая достигнет окончательного торжества в будущем, все же составляет когерентный и символический (не доктринальный!) центр благовестия. То есть Бекер считает, что центр Павлова богословия не какая-то абстрактная доктрина, но и не меняющийся жизнь опыт. По мнению Бекера, «неправильно определять

когерентный центр Павла как через слишком узкое и жесткое концептуальное определение («оправдание верой», «участие в таинствах» и т.д.), так и через слишком общие выражения («пребывание во Христе», «владычество Христа»)» (см. предисловие к изданию 1984 года, xvii; см. также рецензию на книгу Бекера у R. P. Martin, *JBL* 101 [1982] 463-466). Необходимо другое: «Когерентный центр Павла должен рассматриваться как символическая структура, в которой первоначальный опыт (призвание Павла) определенным образом переводится на язык. Для Павла этот язык – апокалиптический язык иудаизма, в котором он жил и которым мыслил» (Beker, 15-16).

С точки зрения Бекера, гений Павла состоит в его способности коррелировать и применить эту большую апокалиптическую тему к самым разным конкретным ситуациям, не теряя цельности благовестия. По Бекеру, «у Павла истолкование благовестия почти всегда завязано – имплицитно или эксплицитно – на скорый космический триумф Бога» (Beker, 19). Таким образом, Бекер решительно отвергает бульмановскую попытку убрать апокалиптические элементы из Павлова благовестия (т.е. демифологизировать их, превратить в экзистенциалистские постулаты): жертвовать подобными вещами значит жертвовать самой сутью благовестия. Отличается подход Бекера и от подходов Кеземана и Штульмахера: Бекер не согласен, что тема праведности Божией – центральная в Павловых посланиях. По его мнению, она лишь одно из многих выражений более глубокой символической темы грядущей победы Бога. «Тем самым, праведность необходимо рассматривать как один символ из многих, а не как центр Павловой мысли» (Beker, 17).

В целом, из научных изысканий от Вреде до Бекера можно сделать следующие выводы: необходимо переосмыслить Павлово богословие, подчеркивая одновременно центральное место эсхатологии (ориентация на будущее!) и утверждения Павла, что *Бог во Христе* уже совершил в истории вообще и для верующего в частности (ориентация на настоящее!). При этом исследовать дальше вопрос о центре Павлова богословия значит также спрашивать: что такое для *верующего* – жить в Царстве Божьем, которое уже началось, но еще не осуществлено во всей полноте? В рамках этого контекста и в ожидании грядущей победы и суда Божьего необходимо четко понять смысл «праведности Божьей» и способ «оправдания» народа Божьего (ныне и в будущем) по-прежнему остается важнейшей задачей Павловых исследований.

5. Будущие перспективы

История Павловых исследований со времен Баура показала огромную значимость исторического контекста, в котором формировалась и формулировалась мысль Павла. В результате современные исследователи уделяют все больше места изучению и классификации Павловой риторики (преимущественно в узкоспециальных научных журнальных статьях; см. также H. D. Betz, *Galatians*, 1979; того же автора, *Der Apostel Paulus und*

die sokratische Tradition, Eine exegetische Untersuchung zu einer 'Apologie' 2 Korinther 10-13, 1972), а также социологии Павловых общин (см. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, 1984; также многочисленные работы Герда Тайсена, особенно *The Social Setting of Pauline Christianity*, 1982). (Одним из наиболее существенных исследований Павловых посланий с позиции социологического подхода стал недавний комментарий B. Malina & R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (2006)). Одним из наиболее дискуссионных его утверждений, впрочем пока не снискавший широкого одобрения, стало то, что первые пять Павловых посланий (1 Фес, 1-2 Кор, Гал, Флп) отражают плоды миссионерской деятельности Павла среди грекоязычных израильтян. Большую научную рецепцию получили вышеупомянутые работы Филиппа Эслера, также написанные в рамках социологического подхода. – *(Прим. ред.)*.

Тем не менее подобные штудии являются вспомогательными. Основная же задача по-прежнему состоит в том, чтобы интерпретировать содержание собственных посланий Павла, его ответ на нужды основанных им общин и на критику, с которой он сталкивался. Из истории Павловых исследований со времен Баура также ясно: интерпретация Павлова богословия прежде всего зависит от того, понимать ли Павла в контексте греко-римского философского и религиозного мира (как предлагал более полувека назад Бульман) или в контексте эллинистического иудаизма и его Священных Писаний (как советовал в начале XX века Адольф Шлаттер). Впрочем, необходима одна существенная оговорка: как показали исследования последних десятилетий, иудаизм времен Павла находился под влиянием эллинизма, поэтому жесткие противопоставления «иудейство или эллинизм» исторически неоправданны. Без сомнения, Павел был эллинистическим иудеем. И все же, с вышеуказанной поправкой, основной вопрос о религиозном и богословском контексте сохраняется: к какому миру Павел принадлежал в большей степени? Понине на этот вопрос даются разные ответы.

И от ответа на этот вопрос зависит истолкование Павла. В свою очередь интерпретация Павла определяет, как мы понимаем, с одной стороны, взаимоотношение между историческим Иисусом и Павлом, а с другой стороны, место Павла в развитии ранней церкви. Баур считал Павла великим «эллинизатором христианства», а его противников – самих иерусалимских апостолов. Соответственно, те ученые, которые объясняют Павлово богословие преимущественно через религии и философские системы греко-римского мира, также должны предполагать разрыв (а то и враждебность) между Павлом и первоначальной церковью в Иерусалиме.

В связи с этим уместно вспомнить известные слова Ричля. Уже в 1856 году он понял, что ценность Баура и тюбингенской школы будет состоять в контрреакциях, которые она вызовет. Ричль писал: «Тюбингенская школа идет к своему концу и ее инициатива получит

признание лишь в той мере, в какой приведет к сопротивлению той системе ранней церковной истории, которую мы видим у Баура и Швеплера, а также в какой она способствует развитию библейского богословия» (цит. по Harris, 108-109).

На нынешнем этапе Павловых исследований по-прежнему востребованы модели, которые объясняли бы его жизнь и богословие через развитие, а не через конфликт. Востребовано и развитие библейского богословия, которое включило бы в себя Павлову апостольскую роль и теологию в истории ранней церкви. В связи с этим следует упомянуть о трудах по Павлу, написанных с иудейской точки зрения: помимо Шёпса, см. Samuel Sandmel, *The Genius of Paul: A Study in History* (1958); Schalom Ben-Chorin, *Paulus: Der Völkerapostel in jüdischer Sicht* (1970); Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (1990). (С момента публикации данной статьи появилась серия других важных работ о Павле, написанных иудеями. Для большинства из них характерно доброжелательное отношение к апостолу язычников (единственное исключение: Н. Массоби, *Paul and Hellenism*, 1991, где делается попытка доказать, что Павел целиком обязан эллинистическому контексту, а с иудаизмом имел самое поверхностное знакомство, – однако маргинальные выводы Маккоби отвергаются подавляющим большинством ученых). Следует отметить D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (1994). В отличие от А. Сигала, Боярин считает Павла не отступником от иудейской веры, а иудеем, но при этом радикальным реформатором и культурным критиком иудейского общества, по сути одним из предвестников нынешнего европейского универсализма с его корнями в эллинизме. В настоящее время большое внимание привлекли также работы Марка Нейноса: *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (1996); *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (2002); *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation* (2002). Нейнос пытается доказать очень глубокую укорененность Павла в иудаизме. Он критикует сторонников «нового взгляда» за недостаточную последовательность: имплицитно или даже эксплицитно Павел у них все равно выходит отступником, ибо умалет Тору и иудейскую галаху. Нейнос пытается показать, что Павел и после обращения был благочестивым иудеем. – Прим. ред.).

Однако даже сторонники «нового взгляда» на Павла, при всем своем желании осмыслять Павла в рамках тогдашнего иудаизма, недостаточно серьезно относились к иудейскому контексту как решающему концептуальному источнику Павлова богословия. Далее, средоточие полемики о Законе и месте «оправдания верой» в Павловой мысли – это поиск того, как Павел понимал историю искупления (ср. 2 Кор 3:7-18; Рим 3:21-26; 9-11). Решить же эти вопросы можно лишь одним способом: заново изучив Павлову ветхозаветную экзегезу, взаимосвязь его благовестия с Израилем как народом старого Завета. Исследования в данном направлении уже ведутся:

см., например, Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (1986); Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (1991).

Весьма полезны также научные исследования, содержание экзегезы конкретных отрывков из Павловых посланий, где Павел цитирует Ветхий Завет или дает аллюзии к нему. И общие труды: Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (1981); James M. Scott, *Adoption as Sons of God* (1992); Karl Olav Sandnes, *Paul: One of the Apostles* (1991). Будущее Павловых исследований зависит как раз от подобных разработок, которые показывают, как Павел понимал себя: еврейский апостол язычников, чья весть обязана истории народа Израилева, Священным Писаниям Израиля, а также истории Мессии Израиля.

См. также Закон; Иисус и Павел; Оправдание; Праведность.

Библиография. J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989); R. Bring, «Paul and the Old Testament: A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with Special Reference to Romans 9:30-10:30», *ST* 25 (1971) 21-60; C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961); C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1975, 1979); idem, «The Works of the Law' in the Epistle to the Romans», *JSNT* 43 (1991) 89-101; N.A. Dahl, *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); J. D. G. Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL* 65 (1983) 95-122; E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); idem, «Paul and His Opponents: Trends in Research», in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays* (WUNT 18; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978) 80-115; E. J. Epp and G. W. MacRae, eds., *The New Testament and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress, 1989); D. P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); idem, *The Unity of the Bible: Unfolding God's Plan for Humanity* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (NovTSup 30; Leiden: E. J. Brill, 1973); H. Harris, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur* (Grand Rapids: Baker, 1990); H. Hübner, «Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht», in ANRW II.25.4.2649-2840; W. G. Kümmel, *The New Testament; The History of the Investigation of Its Problems* (Nashville: Abingdon, 1972); D. Moo, «Paul and the Law in the Last Ten Years», *SJT* 40 (1987) 287-307; C. F. D. Moule, «Obligation in the Ethic of Paul», in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, ed. W. F. Farmer et al. (Cambridge: University Press, 1976) 313-35; S. Neill 544 and T. Wright, *The Interpretation of the New Testament*

1861-1986 (2d ed.; New York: Oxford, 1988); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism, A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); A. Schweitzer, *Paul and his Interpreters: A Critical History* (London: Adam & Charles Black, repr. 1948, 1912); idem, *The Mysticism of Paul the Apostle* (New York: H. Holt, 1931); K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976); J. L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians* (JSNTSup 40; Sheffield: Sheffield Academic, 1990); J. M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance* (WUNT 2/37; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990); D. V. Way, *The Lordship of Christ: Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology* (Oxford: Clarendon, 1991); S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

S. J. Hafemann

ПАВЛА ЕВРЕЙСТВО

В последние годы в изучении деятельности Павла произошли значительные перемены. В течение первой половины XX в. доминирующая историко-религиозная школа сосредотачивалась на эллинистическом подходе к деятельности апостола: Павла рассматривали как эллинизированного еврея диаспоры. Например, Р. Булитман и его последователи доказывали, что основа доктрины Павла была заложена синкретическим иудаизмом диаспоры и популярной философией того времени (Bultmann). Однако сегодня исследователи НЗ находят все больше и больше подтверждений еврейскому характеру учения и образа жизни Павла. Подобное изменение — часть общей тенденции среди историков христианства к пересмотру еврейского влияния на зарождение новой религии. В то же время исследователи иудаизма демонстрируют растущий интерес к еврейству Иисуса и Павла. Итак, нижеследующее исследование подчеркивает еврейскую составляющую жизни и мысли Павла.

В значительной степени еврейство Павла подчеркивается в связи с его социальным окружением. Это дает возможность пересмотреть мысли и слова Павла в свете его образа жизни и поведения. Так, Павел разделял апокалиптическое ожидание раннего христианства, но что это означало в повседневной жизни для тех, кто находился в стороне от основного течения жизни Римской империи? Поскольку изучение социального окружения Павла теперь представляет собой отдельную область исследований, невозможно в рамках данной статьи ее полностью охватить.

Недавнее исследование Дж. Нири, однако, показывает, как наследие культурной антропологии помогает по-иному посмотреть на послания Павла и на его еврейство (Neugey). Согласно Нири, раннее воспитание Павла, или его социализация в фарисейских кругах, повлияло на его взгляд на мир и восприятие реальности. Поэтому Павел с особым трепетом относился

к таким понятиям, как порядок, иерархия и границы чистоты. Озабоченность Павла этими категориями заметна даже в период после его обращения (см. Павла обращение и призвание). Поэтому Павел не мог быть абсолютно новой личностью после обращения; его еврейское прошлое продолжало влиять на него. Эта преемственность будет проиллюстрирована в дальнейшем.

1. Автобиографические утверждения Павла.
2. Традиционное еврейское образование Павла.
3. Апокалиптическое мировосприятие Павла.
4. Самоидентификация Павла как еврея.
5. Мистицизм Павла.
6. Павел и Тора.

1. Автобиографические утверждения Павла

Приступить к исследованию еврейства Павла лучше всего с его собственных утверждений о себе. Самый уместный здесь автобиографический пассаж — Флп 3:4-6. Это спорный отрывок, в котором Павел открыто заявляет о своем еврейском происхождении. «Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я, обрезанный на восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей из Евреев, по учению фарисей, по ревности — гонитель Церкви Божией, по правде законной — непорочный». В этом пассаже Павел указывает, что он еврей и его религиозное рвение — подобно рвению некоторых евреев или иудеохристиан.

Все еще находясь под влиянием ошибочного разграничения между иудаизмом Палестины и иудаизмом диаспоры, многие исследователи послания Павла отказываются считать подобные автобиографические заявления истинными. Ученые предыдущего поколения утверждали существование чистого, сконцентрированного лишь на Торе иудаизма в Палестине и синкретического, эллинизированного иудаизма — в диаспоре. И поскольку город Тарс находился в диаспоре, Павел попадал в категорию эллинизированных евреев, исповедующих синкретический иудаизм.

В противоположность этому взгляду, последние археологические и литературные находки демонстрируют большое разнообразие палестинского иудаизма в отношении строгости соблюдения закона и использовании других языков, помимо арамейского. Такое же разнообразие свойственно и иудаизму диаспоры, хотя там основным языком устного общения был греческий. В то время как александрийские и египетские евреи говорили на греческом языке, иной была языковая ситуация в Сирии, где литература на арамейском языке появилась позднее. Географически Тарс расположен недалеко от Сирии. Иероним также сообщает, что родители Павла происходили из Гиталы в Галилее. Если Иероним прав, Павел мог свободно говорить как на иврите, так и на арамейском языке.

Флп 3:4-6, однако, сообщает гораздо больше об иудаизме Павла, чем то, что он объявил себя евреем. Например, Павел сообщает, что он из колена Вениаминова. Что конкретно Павел хотел сказать этим утверждением, остается неясным. Тем не менее пред-

метом гордости Павла могло являться следующее: Иерусалим и храм располагались на территории колена Вениамина. В период отделения Северного царства от Иудеи Вениамин и Иуда остались преданными потомкам царя Давида. После исхода из Вавилона новая община стала складываться вокруг колен Вениамина и Иуды.

Далее, Павел заявляет, что он «Еврей из Евреев». И в этой фразе нет ясности (ср. 2 Кор 11:22). Павел мог иметь в виду, что у него чистая кровь и нет предков из язычников. Скорее всего, так он противопоставлял себя эллинам, или говорящим по-гречески евреям. В связи с этим Павел говорит, что был обучен ивриту дома. Согласно Р. Н. Лонгекеру, такая интерпретация зависит от того, читать ли Флп в свете 2 Кор 11:22 или нет. Там Павел, противопоставляя себя другим евреям или иудео-христианам, говорит: «Они Евреи? и я. Израильяне? и я. Семя Авраамово? и я» (Longenecker, 22).

Павел заявляет, что он фарисей, и в Флп это является предметом его гордости. Здесь термин определен точно. В выражении «согласно фарисейскому закону» имеется в виду устный закон. Саддукеи придерживались того мнения, что авторитет имеет только письменный закон, в то время как фарисеи полагали, что Бог даровал устный Закон наряду с письменным. В Гал 1:14 Павел пишет, что он был «неумеренным ревнителем отеческих... преданий». Греческое слово для обозначения «преданий» — это технический термин (*paradosis*), используемый для обозначения устного Закона. То же греческое слово появляется в Мк 7:5, где евангелист говорит о «преданиях старцев». Согласно Е. Ривкину, Павел, таким образом, понимал себя как одного из учителей, обученных как устному, так и письменному Законом. Говоря, что фарисеи сидят на седалище Моисея (Мф 23:2), Иисус показывал, что они были авторитетными учителями Закона. Следовательно, фарисеи считали себя истинным Израилем, людьми, знающими волю Бога в отношении мира.

Другим характерным для фарисеев верованием была вера в воскресение мертвых. Если член общины завета (еврей) или обращенный язычник исполняли установления устного и письменного Законов, то они могли ожидать воскресения для жизни вечной.

Итак, Павел утверждал, что он был говорящим на иврите интерпретатором и учителем устного и письменного Законов.

Далее следует коснуться высказывания Павла о том, что он «по правде законной — непорочный» (Флп 3:6). Стесненное, одержимое чувством вины сознание Запада, особенно в лице Мартина Лютера и иных представителей его эпохи, не способно понять душу Павла (см. Stendahl). У каждой эпохи свои тревоги. Вернее всего поверить в истинность автобиографических заявлений Павла: он, как и фарисей Евангелий, считал себя ревнителем и праведником.

2. Традиционное еврейское образование Павла

Согласно Деян 22:3, Павел получил традиционное еврейское для того времени образование «у ног Гама-

лиэля». Известный раввин Гамалил был либо внуком, либо сыном известного раввина Гиллеля, который способствовал разработке экзегетических методов (*middot*) изучения Писания (ср. *тосефта к трактату Санхедрин* 7.11; *Авот рабби Натана* [А] §37). Недавно факт обучения Павла у Гамалиэля был подвергнут исследователями сомнению. Этот спор не может быть приведен в рамках данной статьи, однако краткое рассуждение о еврейском образовании в дни Павла может пролить свет на ранние годы его жизни (см. Hengel, 1:78-83).

От раннего эллинистического периода до нас дошло данное Бен Сирой описание школы, в которой он учился и которая предназначалась для обучения мудрости «золотой молодежи» (Сир 51:23-28). В более поздний эллинистический период возникло движение за обучение Закону всего еврейского населения (В. Т. Бава Батра 21а). Это движение пыталось уберечь иудаизм от ассимиляции с греческой системой образования и языком. Уже позднее попытки обучить народные массы стали первейшей целью фарисейского течения в иудаизме. Во времена Павла сеть начальных школ учила Еврейской Библии, прежде всего Пятикнижью, мальчиков с шестилетнего возраста (И. Т. Ктубот 32с, 4). Школы более высокого уровня учили молодых людей интерпретировать текст Библии и объяснять противоречия и проблемы, содержащиеся в нем. Экзегетические методы, разработанные Гиллелем, применялись к интерпретируемому тексту, а также к законам Пятикнижия для решения сложностей, возникавших в еврейском обществе.

Традиционность образования Павла можно лучше понять, если учитывать его экзегетические навыки, которые видны, например, в Рим 9:6-29, где Павел использует Еврейское Писание, техники мидраша и экзегетические традиции своего времени. В этом пассаже Павел старается разрешить сложную проблему, с которой сталкивались ранние христиане: почему большинство евреев отвергло своего Христа? Павел касается этой проблемы в Рим 9:6: «Не то, чтобы слово Божие не сбылось». Затем он обращается к Пятикнижью за исходными пассажами. Исходный текст, к которому апеллирует Павел, — это Быт 21:12: «В Исааке наречется тебе имя» (Рим 9:7). Второй дополнительный текст приводится из Быт 18:10: «В это же время приду, и у Сары будет сын» (Рим 9:9). В поддержку следующего довода Павел цитирует примыкающие к этой теме тексты ВЗ. Эти примыкающие цитаты связаны с исходным текстом (Рим 9:6-7. — *Прим. ред.*) и отрывками, взятыми из Пятикнижия (Быт 21:12; 18:10. — *Прим. ред.*), использованием трех ключевых слов: «семья» (*sheva* — Рим 9:29), «нареченные» (*kalēo*) и «сын» (*huios*). Э. Э. Эллис продемонстрировал характер использования Писания в анализируемом примере следующим образом (Ellis, 155).

Рим 9:6-7 Тема и исходный текст:

Быт 21:12

Рим 9:9 Второй, дополнительный текст:

Быт 18:10

Рим 9:10-28 Описание, содержащее дополнительные цитаты (Рим 9:13, 15, 17, 25-28) и свя-

занное с исходным текстом ключевыми словами *kaleo* («имя» (досл. *kaleo* (греч.) — «называть». — *Прим. ред.*)) и *huios* («сын»)
(Рим 9:12, 24-26, 27)

Рим 9:28 Последний текст, содержащий аллюзии на исходный текст в связи с ключевым словом *sperma* («потомки» и «дети»)

Павел использовал несколько техник, характерных для мидраша, в композиции этой части. Использование параллельного вторичного текста для дополнения и истолкования первичного текста часто обнаруживается в поздних классических мидрашах. Также часто использование ключевого термина в исходном тексте и при закреплении композиции: таким образом формируется связь между началом и концом высказывания (*inclusio*). Использование ключевых слов для образования связи с другими пассажами Писания хорошо известно. В композиции Павла ключевое слово не всегда может быть обнаружено в цитированных текстах. Тем не менее ключевое слово всегда обнаруживается если не в самой цитате, то в контексте высказывания. Подобным же образом в поздней раввинистической традиции не всегда цитируется ключевое слово.

Другие элементы мидраша, которые обнаруживаются здесь, — это вводные формулы для Писания или цитаты, которые прерывают мысль из-за возникающей необходимости разбираться с неправильным умозаключением или вымышленным оппонентом (характерные также для обличительных речей), а также использование слов из исходного текста.

Возможно, самым значительным элементом этого отрывка, имеющего форму мидраша, является использование Павлом экзегетической традиции, которая дошла до наших дней в поздних раввинистических сочинениях. Если оставить в стороне Рим 9:6-29, можно обнаружить пример в 1 Кор 10:4, где сказано: «ибо пили из духовного последующего камня». Библейское повествование не содержит намеков на то, что этот камень можно было передвигать. Как Павел мог знать об этом? Как утверждает Г. Концельманн (Conzelmann, 166-167), Павел использовал еврейскую агадическую традицию, которая была зафиксирована в более поздних источниках (*тосефта к трактату Сукка* 3.11, ср. В. Т. *Таанит* 9а, *Библ. древн.* 11.14, Филон *Аллегории законов* 2.86).

В Рим 9:6-29 исходный библейский текст (Быт 21:12), на котором основывается Павел, используется в поздних раввинистических сочинениях двумя разными способами. Во-первых, В. Т. цитирует Быт 21:12 в нескольких местах. Нижеследующий пассаж из трактата *Sanhedrin* 59b типичен:

Обрезание сначала было завещано только Аврааму... Если так, разве не должно оно быть возложено на детей Исаила (сына Авраама)? Ибо в Исааке наречется семья тебе. Тогда дети Исава не должны ли исполнять его? — В Исааке, но не всему Исааку.

И Павел, и поздний В. Т. используют один и тот же текст, чтобы продемонстрировать принадлежность Израилю, и оба связывают фигуру Исава с этим текстом. Однако, в отличие от Павла, Талмуд связывает фразу

«в Исааке» с чисто физическим происхождением от еврейского родителя.

Однако больше всего поражает то, каким образом Павел и поздний мидраш *Берешит Рабба* толкуют один и тот же текст. Здесь к физическому родству добавляется еще один фактор, связанный с фразой «в Исааке». Чтобы понять нижеследующий пассаж, читатель должен знать, что в I в. н.э. каждая еврейская буква имела свое цифровое обозначение, поскольку же буква *bet* — вторая буква алфавита, она также означала число «два». В мидраше *Берешит Рабба* на Быт 53:12 мы читаем:

«НО БОГ СКАЗАЛ АВРААМУ: НЕ ОГОРЧАЙСЯ... ИБО В ИСААКЕ НАРЕЧЕТСЯ ТЕБЕ СЕМЯ (XXI, 12): р. Йехуда б. Шилум сказал: Не «Исаак», а В ИСААКЕ написано здесь. Р. Азария сказал, в имени *Bar Hutaḥ* буква *beth* («В» [предлог. Здесь следует учесть, что в иврите, так же, как и в русском языке, предлог «в» обозначается одной буквой, и это как раз интересующая автора мидраша буква *bet*. — *Прим. ред.*]) обозначает два, то есть [твое] семья будет названо] в том, кто признает существование обоих миров; он унаследует два мира [Бог говорит]: «Я дал знак [по которому] потомки Авраама будут узнаны], другими словами, те, кто решительно признает [божественные суждения]: поэтому тот, кто верит в существование двух миров, будет назван «семья твоё», а тот, кто отрицает существование двух миров, не будет назван «семья твоё»».

В приведенном мидраше истинные потомки Авраама верят в существование двух миров. Это повторяет позицию Павла в Рим: только физического происхождения недостаточно, — те, кто имеют определенные убеждения и обладают верой, являются детьми Авраама. Комментируя Рим 9:6-29, в Рим 9:30-32 Павел пишет следующее:

Что же скажем? Язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры. А Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности. Почему? Потому что *искали* не в веру, а в делах закона.

Взгляд Павла на вопрос веры тесно соотносится с тем, что мы наблюдали в мидраше *Рабба*. Будучи фарисеем, Павел верил в существование двух миров, т.е. не только в этот, реальный, мир, но еще и в воскресение — мир грядущий. Когда Павел встретил по дороге в Дамаск воскресшего Христа, он интерпретировал Христа как «первенца» последующего всеобщего воскресения. С этого момента его вера во всеобщее воскресение сосредоточилась на особом человеке, через которого он пережил примирение с Богом и постиг все, что составило для него понятие «вера».

Прежде чем делать выводы, к картине следует добавить недостающий фрагмент. *Берешит Рабба* — не единственный памятник поздней раввинистической литературы, в котором вера в существование двух миров связывается с Быт 21:12. Похожую интерпретацию мы находим в И.Т., в трактате *Недарим* 2:10 («Обеты» ивр. — *Прим. ред.*). Здесь *bet* также означает «два» и указывает на еврея, который верит в два мира.

Два этих поздних палестинских источника, возможно, указывают на существование в Палестине особой экзегетической традиции, которая связывала веру в существование двух миров с Быт 21:12. Как мы видели, В. Т. эта традиция не знакома, поэтому там Быт 21:12 толкуется лишь в связи с физическим происхождением.

Однако вопрос остается: как могли Павел и эта экзегетическая традиция (если таковая существовала), которая обнаруживается в источниках, опубликованных столетия спустя после его смерти, интерпретировать один и тот же стих столь поразительно одинаковым образом? Г. Вермеш указывает нам на решение (Vermees, гл. 6). Для начала он отвергает ряд возможностей: например, что НЗ опирается на Талмуд и *Берешит Рабба* (их не существовало во времена НЗ), что поздняя экзегетическая традиция была получена от Павла и что сходства эти чисто случайные (однако совпадений слишком много). Вермеш допускает возможность того, что у НЗ и поздней раввинистической экзегетической традиции был один источник, а именно — традиционное еврейское учение. Интерпретаторские традиции существовали столетиями. Здесь Вермеш утверждает, что Павел знал экзегетическую традицию, связанную с Быт 21:12. Эта традиция бытовала в палестинских школах и позже вновь обнаружила себя в И. Т. и в *Берешит Рабба*. Это, конечно, делает возможным тот факт, что палестинская экзегетическая традиция была одним из источников доктрины Павла об оправдании верой.

Кроме того, другая интерпретаторская традиция, очевидно, была связана со вторым текстом Павла: «В это же время приду, и у Сары будет сын». Быт 18:10 и фигура Сары связаны с темой твердости Божественного замысла как в *Берешит Рабба*, так и в других местах (см. Stenger, 47).

Использование Писания Павлом, привлечение техник мидраша и современных ему экзегетических традиций в Рим 9:6-29 имеет очень сложную структуру. Она не могла быть характерна для необразованного человека. Если Павел учился не у Гамаллея, то, значит, его учителем был другой еврейского авторитет. В любом случае, вполне очевидно, что Павел получил традиционное, характерное для своего времени, еврейское образование.

3. Апокалиптическое мировосприятие Павла

Составляло ли апокалиптическое мировосприятие Павла (см. Апокалиптика в Новом Завете) центральный мотив в его мысли и богословии? Отвечать на этот вопрос ученые иногда начинают с определения термина, затем они сопоставляют данное определение с сочинениями Павла и делают вывод о том, играли ли апокалиптические представления важную роль в его жизни. Однако, поскольку ученые дают различные определения апокалиптике, лучше всего начать с центрального для Павла верования — с веры в воскресение Христа.

В. Панненберг совершенно прав, указывая на то, что в иудаизме I в. н.э. вера в воскресение могла быть выражена только в языке апокалиптической традиции

(Pannenberg, 96). В самом деле, вера в воскресение была частью апокалиптического ожидания и мировосприятия. Например, ученики уже должны были иметь понятие о воскресении до того, как они обнаружили пустую гробницу Иисуса и стали свидетелями его последующего явления как доказательства этого воскресения. Тысячи оссуариев (сосудов для хранения костей умерших), найденных археологами в окрестностях Иерусалима, могут служить материальным доказательством распространенности в I в. н.э. среди евреев веры в будущее воскресение.

Общезвестно, что воскресение было центральным элементом доктрины Павла. Прежде всего, это иллюстрирует 1 Кор 15, где Павел снова и снова упоминает воскресение: спасительная смерть Христа и его воскресение, судя по всему, были центральным моментом его проповеди.

Более того, воскресение Иисуса — это событие, которое предваряет и разрешает воскресение всем, кто связан с учителем (1 Кор 15:23). Оно повлечет за собой преобразование, подобное тому, которому подверглось тело Иисуса в гробнице. Павел делает такое указание в Флп 3:20-21: «... мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному Телу Его, силою, *которою* Он действует и покоряет Себе все». В апокалиптической манере Павел говорит о телесном воскресении и преобразении так, как можно сказать о духовном теле, что оно телесно.

Далее, воскресение Иисуса, ознаменовавшее начало эсхатологического времени, усилило ожидание всеобщего воскресения в конце века сего и сопутствующего ему преобразования всего сотворенного (см. Эсхатология). Таким образом, Павел верил, что конец мира близок. Согласно 1 Фес 4:13-18, Павел ожидал, что Иисус вернется еще при его жизни (1 Фес 4:15). Тогда свершатся два связанных между собой события: во-первых, «мертвые во Христе воскреснут», и, во-вторых, живущие преобразятся (так же и в 1 Кор 15:51). Это воскресение мертвых и преобразование живущих должно сопровождаться преобразованием природы и всего творения: «... сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:21). Это — действительно апокалиптические воззрения. Павел связывал апокалиптические чаяния с представлением о двух веках: с веком настоящим — временем зла, которое будет преобразено по воле Бога в век грядущий, или Царство Божье (см. Царство Божье). Поэтому Павел говорит: «Всякая тварь совокупно стелает» (Рим 8:22) и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим 8:19).

Возможно, ключевой составляющей в апокалиптике была категория откровения. Большинство апокалиптических писаний открывает будущее. Павел также открывает будущее.

Описывая замыслы Бога в отношении будущего, Павел, как и другие авторы апокалиптических сочинений, использовал слово *тайна* (*mysterion*, — см. например, Рим 11:25). Данный термин взят Павлом

из еврейской апокалиптической традиции. В общем, еврейская апокалиптическая литература касалась вопросов о Божественном провидении в истории, а также близости конца света. Понятие *тайны* использовалось в ней для обозначения высшей цели или Божественной тайны, которая не может быть познана человеческим рассудком, но должна быть открыта Богом.

Согласно тайне, которая открывается Павлу, Бог во Христе создал новую породу людей, и неверие евреев привело к тому, что Евангелие стало проповедоваться язычникам. Однако в конце времен «весь Израиль», — вероятно, те евреи, которые не верили в Христа, — будут приведены к вере самим Богом (см. Израиль).

Многие интерпретаторы заключают, что Павел говорил о тайне, или откровении, которое он сам получил от Бога. Другие не уверены в этом. Вне зависимости от того, как Павел получил эту тайну, это понятие широко употреблялось в языке апокалиптики.

Однако в использовании традиционных апокалиптических образов и языка между Павлом и другими авторами апокалиптических сочинений существует разница. У Павла строгое разделение между этим и грядущим веком отсутствует. Воскресение Иисуса, точнее, его распятие и воскресение, ввело в уравнение новый член. Между двумя веками существует пересечение: новый век вводится искуплением Христа. В самом деле, преобразование верующих тайно уже идет в них: «Мы же все... взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор 3:18).

4. Самоидентификация Павла как еврея

Предшествовавшая дискуссия вокруг понятия *тайна* и его контекста в Рим 9–11 указывает на еще один аспект еврейства Павла: он сам воспринимает себя как еврея. Рим 9–11 позволяет нам увидеть еврейскую самоидентификацию Павла лучше, чем любой другой пассаж из его сочинений.

Начиная рассуждения в Рим 9:2–3, Павел делится чувствами к своим «родным», «родным... по плоти». Он мучается из-за неверия евреев так, как может переживать только их собрат-еврей. Огорченный тем, что в большинстве своем евреи не приняли «Христа», Павел отрицает возможность того, что «слово Божие не сбылось» (Рим 9:6). В Рим 11:1 Павел также отрицает предположение, что Бог «отверг народ Свой». Ответ прост: неверие евреев спровоцировало проповедь Евангелия язычникам, которые, в свою очередь, поверили. Павел, даже будучи «Апостолом язычников» (Рим 11:13), не может забыть свой народ. В самом деле, обращение Евангелия к язычникам заставило евреев ревновать: «Вам говорю, язычникам. Как Апостол язычников, я прославляю служение мое. Не возбужу ли ревность в сродниках моих по плоти и не спасу ли некоторых из них?» (Рим 11:13–14). Та энергия, с которой Павел проповедовал среди язычников, по мнению некоторых интерпретаторов, указывает на то, что Павел полагал, что он проник в эсхатологический Божий замысел спасения всего Израиля. Павел не только испытывал «непрестанное мучение» за своих «сродников», но

и отдал себя ради их спасения: другой стороной его проповеди среди язычников было обращение евреев. На данном этапе современная наука выдвигает ряд предположений. Некоторые ученые считали, что Павел отстаивает веру в народ Божий, имеющий два завета: язычники приходят к Богу через веру, а евреи приходят к нему через Тору (Gaston, Gager, Stendahl). Безусловно, большинство исследователей НЗ правы, считая, что подобная теория двух заветов основывается на Рим 10 (см. Закон).

Если евреи должны прийти к вере в Христа, чтобы спастись, как Бог добьется этого? Павел знает, что евреи — все еще избранный народ (Рим 11:28–29), и он знает тайный план Бога (отметим, что элементы самовосприятия Павла как еврея присутствуют и тут). После того, как «войдет полное число язычников», «весь Израиль спасется» (Рим 11:25–26). Сможет ли ревность к «полному числу язычников» обратить евреев к вере? Послужит ли второе пришествие Христа поводом для этой веры? Павел открывает все божественные замыслы об Израиле, но не подробности этих замыслов. Он продолжал воспринимать себя верящим в Христа евреем, посвященным в план Бога.

Даже сама вера в собрание всех язычников в конце времен была частью еврейского наследия Павла. Согласно некоторым апокалиптическим сценариям, язычники будут обращены в конце времен и совершат паломничество в Иерусалим. Это ожидание, по видимому, лежит в основе Рим 11:25. Однако в тайном плане, к которому Павел стал сопричастен, Бог образовал из иудеохристиан и обращенных язычников новый народ Божий во Христе. Как мы видим, неверие еврейского народа привело к проповеди Евангелия среди язычников.

5. Мистицизм Павла

Современная наука только начинает исследовать мистицизм Павла. Мистицизм Павла — еврейский мистицизм, он вышел из иудаизма Палестины. Это следует особо подчеркнуть.

Мистицизм Павла в равной степени определяется свойственными и несвойственными ему чертами. Попытка предыдущего поколения ученых связать Павла с мистическими религиями (см. Религия греко-римская) эллинистического мира на основании употребления им греческого слова *mysterion* оказалась несостоятельной. Более того, для современной науки старая дискуссия о мистическом отношении Павла к Христу, связанная с повторяющимся употреблением фразы «во Христе», не является приоритетной. Мистицизм Павла, скорее, определяется (1) его опытом, который он описывает в 2 Кор 12:1–4, и (2) его знанием божественного эсхатологического плана (описанного выше в связи с понятием *тайна*). В 2 Кор 12:1 Павел гордится «видениями и откровениями Господними». Дальше он описывает, что он «был восхищен до третьего неба» (2 Кор 12:2), а затем попал «в рай» (2 Кор 12:3), где он «слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:4).

Каковы предпосылки этого опыта? Ученые сходятся во мнении, что в основе опыта Павла лежит мистицизм Меркавы (связанный с видением Иезекииелем тронной колесницы, или *меркавы* Бога) (см., например, Bowker, Segal). Г. Шолем (Scholem, *Ensfud*) связывает ранний этап развития мистицизма Меркавы с определенными фарисейскими кругами, в частности, с Иохананом Бен Заккаем, пик деятельности которого пришелся на 70 г. н.э., а также с рабби Акивой, жившем в более поздний период.

Сегодня ученые датируют мистицизм Меркавы более ранним периодом, чем делает это Шолем. Среди рукописей Мертвого моря были найдены фрагменты так называемого *Ангельского Богослужения* (4Q400-407 = 4QShirShab). Эти фрагменты описывают божественную колесницу — центральную тему раннего еврейского мистицизма. Эта находка показывает, что Павел мог быть знаком с мистицизмом Меркавы, особенно в связи с тем, что он был современником Иоханана Бен Заккая.

Центром раннего еврейского мистицизма была Палестина. Мистицизм находил выражение в апокалиптической литературе, такой как традиция Еноха (см., например, 1 Ен 70-71, 2 Ен 22, 3 Ен). Определенные фарисейские круги сосредотачивали свое внимание на Иез 1, где рассказывается о божественной колеснице (*меркава*) Бога. Шолем также сообщает, что ранняя литература говорит о «восхождении к Меркаве» (Scholem, 1961, 46).

Эта форма раннего еврейского мистицизма соотносится с автобиографическим заявлением Павла. В Флп 3:5-6 Павел говорит нам, что он был ревностным фарисеем и безукоризненным «по правде законной». В 2 Кор 11:22 — пассаже, предшествующем описанию его видений, — Павел подчеркивает свое происхождение от Авраама: «Семя Авраамово? и я». Ранний еврейский мистицизм практиковался в определенных фарисейских кругах. Однако не каждый из числа фарисеев допускался к изучению Иез 1, поскольку это было опасно (см. *М. Хагига* 2:1). Если бы экзегет увидел видение божественной колесницы (данная мистическая практика тесно связана с прочтением и последующей медитацией над текстом Иез 1, поэтому адепты этой практики и названы здесь экзегетами. — *Прим. ред.*), находясь при этом в состоянии ритуальной нечистоты, он мог умереть: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33:20). Поэтому Иоханан Бен Заккай обучал мистическому созерцанию только «своих самых избранных учеников». Дж. В. Боукер делает акцент на важности еврейских корней адепта, его прямого происхождения от Авраама. Павел соответствовал этим требованиям.

Однако для установления связи с мистикой Меркавы более важна лексика, которую Павел использует в 2 Кор 12:1-4, нежели его происхождение. Наиболее важны следующие три выражения: «восхищен» (*harpazō*), «третье небо» (*tritōs ouranos*) и «рай» (*paradeisos*). Дж. Д. Табор показывает, что эти слова использовались еврейскими мистиками, и цитирует апокриф 1 в. н.э. *Адам и Ева* (25:3):

И я видел колесницу подобную ветру, и колеса пламенные, и меня забрали в Рай, и я видел, что Бог сидит, и от его лица исходил огонь, который не жег. И много тысяч ангелов стояли у той колесницы.

В этом отрывке не говорится о будущем, но повествуется о Боге, пребывающем в раю, пахотомеся. по-видимому, на седьмом небе. Другие видения связывают рай с третьим небом.

Наконец, Деян описывает визуалистский опыт Павла. Не все видения одинаковы, однако лексические совпадения, а также еврейское происхождение Павла указывают на то, что его видение в 2 Кор 12:1-4 было разновидностью мистицизма Меркавы. Более того, апокалиптическое мировосприятие Павла и его концепция тайны (открытие будущего божественного плана) еще раз указывают на его склонность к мистицизму.

Существуют удивительные параллели между различными аспектами еврейства Павла, которые были рассмотрены нами. Его автобиографические утверждения раскрывают Павла как фарисея, усердного и праведного в Законе. Его писания обнаруживают экзегетическую отвагу и вклад Павла в экзегетические традиции, с помощью которых он интерпретировал пассажи Септуагинты. Все это указывает на то, что Павел получил традиционное для своего времени еврейское воспитание. Конечно, это традиционное воспитание было обязательным условием для его занятий мистицизмом Меркавы. Один из компонентов апокалиптики — получение откровений о божественных замыслах в отношении будущего, так два указанных явления связываются между собой.

Данное обобщение даст возможность сделать два вывода. Первый касается того, насколько хорошо Павел вписывался в культуру иудаизма I в., иудаизма Палестины до 70 г. н. э., сведения о котором имеются у нас и из других источников. Например, для членов Кумранской общины также были характерны и ревность о Законе, и апокалиптическое мировосприятие, и мистицизм. Не будучи ессеем, Павел выступает как преданный своей религии фарисей. Второй вывод, который можно сделать, — это вывод о том, насколько отдельные описанные черты соединяются в гармоничное целое. Прежде Павла подчас считали маргиналом как в иудаизме, так и в эллинизме; человеком, запутавшимся в том, что он хочет и к чему стремится. Совсем иная картина возникает в ходе данного анализа.

Сейчас однако следует обратиться к тому элементу, который разрушает единство синтеза, существовавшего до обращения Павла, а именно — к отношению Павла к Торе. Ничто не характеризует Павла как еврея убедительнее, чем его непрекращавшиеся занятия Торой. Он, с одной стороны, не может совершенно отрицать Тору, с другой, не может принимать ее так, как раньше.

6. Павел и Тора

Литература по вопросу об отношении Павла к Торе, или Закону, обширна. Обзор литературы не является нашей целью (см., например, Dunn, Sanders), мы постараемся выделить наиболее важные темы в существующем на

данный момент споре (см. Закон). В самом деле, в настоящее время в ходе этого спора возникает новый взгляд на отношение Павла к Закону.

Проблему для ученых представляют довольно противоречивые высказывания Павла о Законе. С одной стороны, кажется, что Павел положительно относился к Закону: «Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим 7:12); «Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но Закон утверждаем» (Рим 3:31). С другой стороны, Павел высказывался и негативно, даже критиковал Закон: «... делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал 2:16); «Потому что конец [в смысле уничтожения] закона — Христос, к праведности всякого верующего» (Рим 10:4). Неужели Павел противоречил сам себе?

Согласно распространенному представлению, Павел порвал с традиционным положительным отношением к Закону в ВЗ. Павел отрицал Закон и считал Христа завершением Закона. Традиционный взгляд лучше всего выражен Р. Бульманом и другими немецкими лютеранскими экзегетами. Евреи исполняли Закон, чтобы стяжать праведность и таким образом заслужить личное спасение. Фарисей считался большим, в сравнении с другими, грешником в силу своего стремления обрести независимость от Бога и быть свободным от необходимости стяжать Божественную благодать. Э. П. Сандерс поставил под вопрос традиционную интерпретацию Закона как момента заключения завета. После всестороннего изучения еврейской литературы того периода Сандерс подверг сомнению понимание Бульманом иудаизма I в. н.э.: Бульман рассматривал конфликт Лютера с католичеством в контексте ситуации I в. Завет, Закон, особый статус избранного народа (отсюда термин *установление завета*) — все это Божьей милостью было даровано Израилю. Евреям не нужно было добиваться того, что у них уже было: Закон сам по себе был средством обретения евреями статуса людей завета.

Что же тогда осуждает Павел, говоря о «делах закона»? Отвечая на этот вопрос, Дж. Д. Г. Данн, разделяя точку зрения Сандерса на иудаизм I в. н.э., идет в этом вопросе дальше, чем он. Данн указывает, что фраза «дела закона» встречается в Гал 2:16 три раза. Более того, речь в тексте шла об отношениях между иудеохристианами и христианами из язычников за столом: Павел в этом контексте противостоял иудеохристианам, которые настаивали на соблюдении пищевых законов. В центре этого вопроса для Павла стоит включение язычников в мессианскую общину на равных условиях с иудеохристианами. Иудеохристиане хотели, чтобы язычники перешли в еврейство прежде, чем разделять трапезу с соблюдающими Закон иудеохристианами. Поэтому проблема состояла не в праведности, основанной на личных заслугах, а большей частью в принадлежности к определенной народности. Согласно Данну, проблему для Павла составляли те положения Закона, которые отделяли евреев от язычников.

Для Данна, проблемой, к которой обращался Павел, были не пути к спасению, — проблема была социологического плана. «Дела закона» — это обрезание, законы

чистоты и пищевые запреты, а также соблюдение субботы. В Древнем мире языческие авторы рассматривали эти практики как строго иудейские. Эти «дела закона» отмечали «границы людей завета» (Dunn, 193). Павел отвергал Закон постольку, поскольку тот устанавливал границы людей завета. Таким образом, Павел и отвергал, и принимал Закон в одно и то же время. Согласно Данну, Павел отвергал закон в качестве источника еврейского национализма и исключительности, однако он принимал Закон, когда тот выражал Божью волю.

Как Павел-еврей мог поступать таким образом? Как мог он отрицать одни положения Закона и поддерживать других? Ответ, вероятно, лежит в апокалиптическом мировосприятии Павла. Во Христе совершился переход от старого века к веку новому. Христос занял место Закона и Торы. Ключевым является утверждение Павла в Рим 10:4: «Потому что конец закона — Христос, к праведности всякого верующего». Павел говорил о «конце» не как об уничтожении Закона, но как о его цели или исполнении. По-прежнему определяя волю Божью, Закон больше не имел спасительной функции. Новый век настал, и Закон был вытеснен новым даром Бога: Христом. Поэтому Павел в 1 Кор 15:20-22 может написать:

Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут.

Новая концепция, выдвинутая изначально Сандерсом, а затем развитая Данном, раскрывает не все вопросы, касающиеся отношения Павла к Торе. Однако на некоторые из них мы получаем ответы. Существуют попытки разрешить противоречивое отношение Павла к Закону, как было показано ранее. Этот новый взгляд также позволяет допустить некоторую преемственность между общим позитивным отношением к Закону в ВЗ и отношением Павла. Павел выступал против более националистических и ограничивающих частей Закона, потому что новое деяние Бога во Христе распространило завет и на язычников: благодать заменила ритуал и происхождение.

Наблюдение Данна, что Павел утверждал Закон в тех случаях, когда тот выражал волю Бога, замечательно отмечено в последнем исследовании П. Томсона. Например, в 1 Кор 5:1-5 Павел пишет о человеке, который в качестве своей жены «имеет жену отца своего». Проблему составляют запрещенные, согласно Лев 18:1-18, сексуальные отношения. Павел говорит, что этого человека следует отлучить от Церкви. Томсон последовательно показывает, что рассуждение Павла находится в согласии с поздней еврейской законодательной традицией, которая разъясняет законы запрещенных сексуальных отношений (Tomson). Это — единственный пример преемственности между этическими доктринами Павла и еврейской законодательной традицией.

Наконец, этот новый взгляд позволяет нам более ясно увидеть в Павле еврея I в. н.э. Еврейские ученые на протяжении долгого времени утверждали, что Павел неверно понял иудаизм и что его взгляд на За-

кон отличался от взгляда большинства евреев I в. н.э. Вообще, согласно Данну, образ Павла, предложенный немецкими лютеранскими исследователями, является проблематичным. Павел был обычным евреем I в., он не порвал со своим еврейским прошлым. Он был сыном Авраама, который противился пониманию завета как исключительной привилегии еврейского народа: Авраам должен был стать благословением для всех народов земли.

Среди других неразрешенных вопросов есть вопрос относительно общей направленности учения Павла в сторону иудеохристианства. Просил ли Павел иудеохристиан отступить от соблюдения основных составляющих Закона в их практике? Учил ли он, что они должны прекратить обрезание своих сыновей и соблюдение диетарных норм в своих домах? Или, быть может, он говорил о товарищеских отношениях между иудеохристианами и языческими обращенными в таких местах, как Антиохия, и в подобных смешанных общинах? Можно сформулировать вопрос и более точно: отошел ли сам Павел от этих основных заповедей («дел закона»)? Или он продолжал соблюдать их до тех пор, пока они не мешали ему в апостольском служении среди язычников? На данном этапе, судя по всему, нет четкого ответа на этот вопрос.

Только несколько свидетельств иудеохристиан дошли до наших дней, и они могут сообщить нам, как это движение реагировало на воззрения Павла в отношении Закона. Являются ли они выразителями мнений представителей разных иудеохристианских групп, нам не известно. Однако в этих немногочисленных свидетельствах подчеркивается еврейство Иисуса, Павел же считается злодеем (Flusser, гл. 13). Некоторые иудеохристиане видели в Петре своего лидера, другие предпочитали Иакова, главу Иерусалимской церкви.

Можно ли считать эти отдаленные свидетельства иудеохристиан последними еврейскими свидетельствами о Павле как еврее? Мы надеемся, что нет. Возможно, в свете нового научного подхода к иудаизму времен Павла современниками Павла будет предложен более положительный образ его эволюции как еврея.

См. также Апокалиптика в Новом Завете; Закон; Израиль; Иудаизм и Новый Завет; Павел в Деяниях и Посланиях; Павла обращение и призвание.

Библиография. *Тексты:* Babylonian Talmud: Sanhedrin (Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud; London: Soncino Press, 1969); Midrash Rabba Genesis (The Midrash Rabba, 1 Genesis; London: Soncino Press, 1977); *Life of Adam and Eve*, OTP 2:266-68. *Исследования:* J. C. Beker, *Paul the Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1980); J. W. Bowker, «'Merkabah' Visions and the Visions of Paul», *JSS* (1971) 157-73; H. Conzelmann, *1 Corinthians* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1975); J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1990); E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978); D. Flusser, *Jewish Sources in Early Christianity* (New York: Adama Books, 1987); J. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Towards Judaism in Pagan*

and Christian Antiquity (New York: Oxford University Press, 1983); L. Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia, 1987); G. F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Waco, TX: Word, 1983); M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (Philadelphia: Fortress, 1981); R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (Grand Rapids: Baker, 1976); J. Neyrey, *Paul, In Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1990); W. Pannenberg, *Jesus-God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968); E. Rivkin, «Pharisees», *IDBSup* 657-63; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1961); idem, «Merkabah Mysticism», *Enfud* 11 cols. 1386-89; A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990); W. R. Stegner, «Romans 9:6-29: A Midrash», *JNT* 22 (1984) 37-52; K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976); J. D. Tabor, *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts* (Lanham, MD: University Press of America, 1986); P. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Minneapolis: Fortress, 1990); G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1984).

W. R. Stegner

ПАВЛА ОБРАЩЕНИЕ И ПРИЗВАНИЕ

Одной из самых известных историй Нового Завета является повествование об обращении Павла и его призвании стать апостолом язычников. Среди исследователей часто возникали разногласия, рассматривать ли событие, произошедшее с Павлом, как обращение или как призвание выполнять особую миссию в качестве апостола язычников. Упоминания об обращении/призвании Павла есть в Посланиях к Галатам 1, к Филиппийцам 3, в Деяниях Апостолов 9, 22 и 26.

1. История интерпретации рассказа об обращении/призвании Павла.
2. Упоминания об обращении/призвании Павла.
3. Некоторые критические вопросы.

1. История интерпретации рассказа об обращении/призвании Павла

Несколько десятилетий назад многие ученые-богословы согласились бы с утверждением, что замечательное событие, произошедшее с Павлом по дороге в Дамаск, было парадигматическим случаем христианского обращения. Сегодня многие богословы говорят об этом событии как об уникальном случае призвания стать апостолом для язычников. Такое изменение трактовки дало почву для многих последних исследований вопроса об обращении/призвании Павла.

Традиционный способ интерпретации события, произошедшего с Павлом по дороге в Дамаск, как обращения, имеет долгую историю в западных ученых

кругах, восходящую к Августину и его пониманию своего собственного обращения. Исследование Уильяма Джеймса по психологии обращения основывалось на данном традиционном способе интерпретации. Джеймс определил обращение как процесс, через который человек, борющийся с чувством вины и неполноценности, вследствие строгого соблюдения религиозных норм становится личностью, осознающей свою правоту и полноценность. Фарисей, осознающий то, что ему не удастся соблюсти закон, испытывает потрясение, когда ему открывается то, что он может быть оправдан через веру в Иисуса Христа (James). Иудейский преследователь обращается в христианство и начинает проповедовать Слово Божье об оправдании через веру в Иисуса Христа. До самого недавнего времени этот способ интерпретации обращения Павла господствовал в богословии (см. Stewart).

В течение нескольких последних десятилетий правильность этого способа интерпретации была поставлена под сильное сомнение. Стендал был первым ученым-богословом, сформулировавшим многие вопросы относительно традиционной интерпретации эпизода обращения Павла в своей работе «Павел среди иудеев и язычников» (Stendahl, 1976). Стендал сказал, что западное понимание события, произошедшего с Павлом, больше основывается на точке зрения Августина и Мартина Лютера, чем на новозаветных текстах. Фактически, событие, произошедшее с Павлом по дороге в Дамаск, не было ни обращением в душе, как это утверждает западная традиция, ни обращением от иудейских праведных дел. При этом Павел ни сменил религию, ни страдал от чувства вины или отчаяния. Стендал полагает, что событие, произошедшее с Павлом, лучше понимать как призвание стать апостолом язычников, поскольку после него он начинает задавать вопросы о том, что происходит с законом теперь, после прихода Мессии (см. Христос), и как повлияет приход Мессии на взаимоотношения между евреями и язычниками. Павел приходит к новому пониманию закона, поскольку задает эти вопросы, а не потому, что испытывает внутреннюю борьбу со значением закона в своей жизни. Событие, пережитое Павлом по пути в Дамаск, является частью его уникального апостольского призвания и не может быть примером христианского обращения.

Интерпретация события, произошедшего с Павлом по дороге в Дамаск, как призвания, сформулированная Стендалом, и высказанные им сомнения относительно традиционного понимания события как обращения породили целый ряд вопросов, стоящих ныне перед богословами, изучающими обращение/призвание Павла: Какое определение следует дать термину «обращение» и можем ли мы применить современные определения к событию, произошедшему с Павлом? Остался ли Павел иудеем или перешел в другую религию? Следует ли нам понимать это событие как обращение или как призвание? Следует ли считать обращение Павла примером для христиан? Как обращение/призвание Павла повлияло на его учение? При этом важно отметить, что, сомнения, высказанные Стендалом, по-

будили ученых-богословов снова внимательно изучить тексты Нового Завета для того, чтобы найти ответы на эти вопросы.

2. Упоминания об обращении/призвании Павла

Упоминания об обращении/призвании Павла можно найти в двух разных книгах Нового Завета — Посланиях Павла и Деяниях Апостолов. Павел пишет о своем обращении/призвании в Гал 1:11-17 и Фил 3:4-17. Кроме того, эпизоды в 1 Тим 1:12-17 и Рим 7 иногда также рассматриваются как автобиографические описания данного события. Деяния апостолов содержат три упоминания о событии, произошедшем с Павлом по дороге в Дамаск: Деян 9:1-20, Деян 22:1-21 и Деян 26:2-23. Одним из вопросов рассматриваемых при изучении обращения/призвания Павла, является вопрос о том, как при этом использовать свидетельства Нового Завета. Исторические исследования показывают, что описания данного события в Павловых посланиях более достоверны, чем в Деяниях, написанных позже с определенной целью. Поэтому методологически будет более правильно начать с изучения описаний, данных в Павловых посланиях, а затем перейти к материалу Деяний Апостолов.

2.1. Послание к Галатам 1:11-17. Автобиографические эпизоды в Гал 1:11-17 были написаны Павлом в защиту своего учения. Многие ученые считают, что противниками Павла были иудействующие, которые полагали, что христиане языческого происхождения должны придерживаться закона и проходить обряд обрезания. Павел оспаривает точку зрения иудействующих и заявляет, что во Христе язычникам не надо выполнять закон или совершать обрезание. Павел рассказывает о событии, произошедшем с ним, в качестве аргумента в защиту своей позиции, подчеркивающего, что евангелие, которое он проповедовал язычникам, получено через откровение Иисуса Христа.

Божественное происхождение евангелия, которое проповедовал Павел (Гал 1:11-12), также рассматривается как божественный источник призвания Павла (Гал 1:15-17). Рассказ Павла об откровении, которое пришло ему (Гал 1:15), выдержан в стиле ветхозаветных пророческих призваний (напр., Иср 1:5). Такой стиль подчеркивает роль Павла как человека, призванного нести Слово Божье, и указывает на божественное происхождение этого слова. Основной темой этого божественного откровения является учение Иисуса Христа; Павел призван, чтобы нести Слово Божье язычникам (Гал 1:16). Несмотря на то, что Павел практически не описывает события, ни предшествующие откровению, ни последовавшие после него, он пишет, что после пережитого события он не подвергся влиянию ни одного человека (Гал 1:16-17). Павел приводит рассказ о своем обращении/призыве чтобы показать, что евангелие, которое он проповедовал язычникам, было получено в результате божественного откровения и призвания.

В этом контексте необходимо правильно понимать слова Павла о его жизни в иудаизме (Гал 1:14-15). Нет

объяснения, по которому обращение/призвание имело человеческое происхождение, Павел не пережил событий, которые бы подготовили его к откровению, в результате которого иудей, бывший рьяным последователем традиций своих предков и гонителем веровавших во Христа, стал самым активным проповедником Евангелия для язычников. Разница между жизнью Павла в иудаизме и его новой жизнью как апостола для язычников указывает на божественное происхождение евангелия, которое Павел проповедовал язычникам.

2.2. Послание к Филиппийцам 3:3-17. Причины, по которым Павел вводит элементы автобиографии в Фил 3:3-17, не настолько ясны, как в случае с Гал 1:1-17. Возможно, это тоже связано с протестом Павла против усиления позиции иудействующих в церкви. Подтверждением этому являются слова о тех, кто уродует плоть (Флп 3:2), и призыв Павла принять истинное обрезание (Флп 3:3). Несмотря на то, что усиление позиции иудействующих не было основной проблемой в филиппийской церкви, Павел использует пример из своей жизни, чтобы показать, что есть истинное обрезание. Павел видит событие, произошедшее с ним, как парадигматическое выражение резкого контраста между жизнью по закону и благодатью новой жизни во Христе.

Павел сравнивает себя с теми, кто полагают, что у них есть основание для того, чтобы надеяться на плоть, поскольку у него самого есть более веские причины для такой надежды (Флп 3:4-6). Три причины, по которым Павел может надеяться на плоть, обусловлены наследственностью: он был рожден иудеем, принял обрезание по закону, воспитывался чистокровным иудеем, говорившем на еврейском (см. Павла еврейство). Личные убеждения Павла в бытность им иудеем также подавали ему повод для гордости: он считал необходимым состоять в строгой секте фарисеев, был рьяным преследователем церкви и безупречен в своем исполнении закона.

Но познание Иисуса Христа повлекло полное изменение в жизни Павла. Теперь все указанные качества, которые он раньше считал своим достоинством, стали для него недостатком (Флп 3:7-8). Результатом обращения/призвания, в котором он познал Иисуса Христа, повлекло полное изменение убеждений. То, что Павел нашел себя во Христе, означает то, что он больше не осознает себя в законе (Флп 3:9). Теперь образ жизни Павла обусловлен тем, что он разделит с Христом его смерть и воскресение (Флп 3:10-11). Обретение жизни во Христе является длительным процессом в жизни Павла, поскольку он ответил на призвание Бога в Иисусе Христе (Флп 3:12-14).

Поскольку в результате пережитого обращения/призвания произошло полное изменение образа жизни, Павел считает, что читатели его письма могут воспринять его опыт как пример для подражания (Флп 3:15-17). Его идея, что его жизнь может быть образцом жизни во Христе, является основной причиной того, что Павел описывает пережитое им событие в Флп 3:3-17.

2.3. Прочие упоминания в Павловых Посланиях. Есть еще два эпизода в Павловых Посланиях, которые принято трактовать как автобиографические описания обращения Павла: 1 Тим 1:12-16 и Рим 7:7-25.

Очевидно, в 1 Тим 1:12-16, говорится об обращении Павла, однако многие ученые полагают, что автором Первого Послания к Тимофею был не Павел, поэтому его ценность как автобиографического описания под вопросом (см. Послания). В этом эпизоде снова делается акцент на контрасте между прошлой жизнью Павла и его жизнью во Христе (см. Во Христе). Однако здесь присутствуют два аспекта этого контраста, отличные от тех, которые характерны для Посланий к Галатам и Филиппийцам. Во-первых, Павел ничего не говорит об иудаизме. Во-вторых, Павел говорит о себе как о самом первом грешнике, чего он не делал в других эпизодах. Тем не менее, как и в Послании к Филиппийцам, факт изменения жизни Павла приводится в качестве примера для верующих. Вне зависимости от того, является ли Павел автором данного послания или нет, оно написано в Павловой традиции и полезно как свидетельство того, как понималось обращение/призвание Павла в языческих церквях, основанных Павлом.

Автобиографический характер Рим 7:7-25 не просто ставится под сомнение, а является центром активной полемики среди исследователей трудов Павла. Основным вопросом является то, как понимать слово «я» в Рим 7:7-25. (Исторический обзор различных способов интерпретации слова «я» см. Granfield, 342-347). Говорит ли Павел о своем личном опыте как иудей или как христианин? Говорит ли он в основном об иудейском, христианском или общем человеческом опыте? Или он использует местоимение «я» для того, чтобы говорить о законе в более широком смысле?

С точки зрения традиционной интерпретации истории об обращении/призвании Павла, данный эпизод обычно рассматривался как автобиографическое описание дохристианского опыта Павла как иудея. Рим 7:7-25 трактуется как свидетельство того, что Павел как иудей испытывал чувство вины и неполноценности, поскольку не смог в точности выполнить закон. Однако данное прочтение Рим 7:7-25 полностью противоречит утверждениям Павла в Гал 1 и Флп 3 о его жизни в иудейской вере. Поэтому исследователи, глубоко изучающие историю, отвергают такую интерпретацию. Вместо этого они, как правило, выдвигают гипотезу о том, что в этом эпизоде Павел говорит о законе в общем смысле с христианской точки зрения; слово «Я» подчеркивает его глубокую личную озабоченность вопросом о законе. Сегал предлагает другую хорошо обоснованную интерпретацию Рим 7:7-25. Он считает, что Павел описывает иудеохристианский опыт следования закону после обращения. Павел использует местоимение «Я» поскольку говорит как иудеохристианин от лица иудеохристиан. Христиане не смогут победить в борьбе против закона, поскольку соблюдение закона является важным условием существования христианской общины. Единственным решением является евангелие, которое бы не обязывало к соблюдению закона (Segal).

Таким образом, Рим 7-25 является описанием личной борьбы испытываемой каждым иудеохристианином, пытающимся придерживаться закона в христианстве.

Учитывая большое количество различных способов интерпретации Рим 7:7-25 и отсутствие прямой биографической информации в тексте, лучше не рассматривать этот эпизод в рамках изучения вопроса об обращении/призвании Павла.

2.4. Рассказы в Деяниях Апостолов. Павловы Послания содержат мало информации о собственно самом событии обращения/призвании. Вместо этого, здесь описывается коренное изменение ценностей и взглядов Павла после получения им откровения Христа. Напротив, три эпизода в Деяниях Апостолов описывают события, предшествовавшие обращению/призванию и последовавшие вслед за ним. Факт того, что упоминание об обращении/призвании Павла встречается в Деяниях Апостолов трижды, говорит о его большой важности в повествовании Луки. Первый эпизод в Деян 9:1-20 написан в виде исторического повествования; два других эпизода в стихах 22:1-21 и 26:2-23 оформлены в виде речи Павла перед иудеями и королем Агриппой. В богословии, изучающем Новый Завет, существовала тенденция выделять эти описания обращения/призвания из основного текста Книги деяний апостолов и потом сравнивать их с аналогичными описаниями у Павла. Тем не менее данные эпизоды необходимо рассматривать непосредственно в контексте Деяний. Лука использует их для того, чтобы показать изменение церкви от еврейской до языческой общины и подтвердить важность миссии Павла среди язычников. В силу резкой апологетической позиции Луки некоторые ученые ставят под сомнение историческую достоверность событий, описанных в Деяниях. Достоверно известно, что у Луки не было личного опыта обращения/призвания. Но у него была возможность взглянуть на событие в исторической перспективе, поэтому он мог увидеть важность обращения/призвания Павла в том ракурсе, в котором не мог увидеть Павел.

События, описываемые в Деян 9:1-19, являются кульминацией сюжета. Здесь Лука приводит небольшое историческое описание и рассказывает о событии, имеющем ключевое значение для христианской миссии. История драматического обращения/призвания Павла расположена перед историей о Корнелии и означает начало миссии среди язычников. В начале главы 9 Павел представлен как гонитель церкви, противостоящий апостолам Господа. Однако его путешествие в Дамаск, куда он отправился вслед за преследуемыми им апостолами, прерывается. Перед Павлом предстает Иисус. Такие элементы этого сложного события, как ослепительный свет, двойной зов («Савл, Савл»), падение Савла на землю и вопросы, которые он задает, показывают его схожесть с видениями, являвшимися пророкам. После этого события Павел становится совершенно другим человеком, однако призвание он получит позже. Оно приходит через апостола в Дамаске, одного из тех, кого преследовал Павел. То, что призвание приходит в виде отдельного видения, еще более подчеркивает

его важность, однако это часть того же события. По новому описанию Савла, данному Анаисей, Савл был «избранным сосудом» и должен выполнять определенную роль. Имя, ранее преследуемое им, он должен теперь нести язычникам, королям и израильтянам и быть готовым пострадать ради него. Это призвание большее, чем то, которое адресуется каждому верующему, это поручение нести апостольскую миссию. В Деян 9:1-19 Павел представлен как человек, в чьей жизни произошло коренное изменение, при этом особо подчеркивается, что его апостольское призвание больше, чем изменение жизни.

В Деян 22:1-21 и 26:2-23 рассказывается та же история, но акценты расставлены по-иному, и эти эпизоды имеют отличное значение в повествовании. Обе речи указывают на связь Павла с иудаизмом, показывают разногласие между иудеями и христианами по поводу важности миссии среди язычников. Этот акцент на связи Павла с иудаизмом особенно очевиден в Деян 22:1-21, где Павел представлен как благочестивый иудей. Фактически, главы 9 и 22 в основном различаются тем, что в одной из них делается акцент на то, что до обращения/призвания Павел был убежденным иудеем. Это особенно четко видно из отчета Павла о его делах. Здесь Анаисей также предстает как благочестивый иудей, и призвание сформулировано так, чтобы быть понятным иудею. Призвание идти к язычникам дается не Анаисей, а самим Иисусом Христом посредством другого видения, явившегося по прошествии некоторого времени, во время молитвы в храме. Очевидно, что в данном случае основной проблемой для иудео-христианских отношений является необходимость миссии среди язычников. Когда Павел говорит, что призван идти к язычникам пришел к нему в храме, среди его иудейских слушателей проходит гул.

В Деян 26:2-23 акценты расставлены слегка по-другому. Здесь Павел подчеркивает свою верность призванию, когда говорит: «Трудно тебе идти против рожна». Хотя многие исследователи считают, что эти слова выражают внутреннюю борьбу, охватившую Павла перед обращением, более вероятно то, что здесь говорится о его будущей задаче и цене верности призванию. Это выражение показывает, что призвание Христа ограничит волю Павла и подчинит всю его жизнь цели сделать Христа известным среди язычников.

У Луки один стиль описания обращения/призвания Павла, который он по-разному использует для того, чтобы выполнить задачи написания Деяний Апостолов. Павел представляется движущей силой христианской миссионерской деятельности среди язычников, и Лука использует опыт обращения/призвания Павла для того, чтобы подтвердить важность этой миссии и языческого христианства.

2.5. Обращение/призвание Павла в Новом Завете. Сравнение описания обращения/призвания Павла в Деяниях и Павловых Посланиях не настолько простая задача, насколько это может показаться на первый взгляд. В своих посланиях различным церквям Павел комментирует события своей жизни. Лука же пишет

историю, при этом преследуя определенные задачи. Любое подробное историческое исследование оценивает значимость Посланий выше Деяний Апостолов, материал же последней важен с точки зрения описания событий, предшествующих обращению/призванию и последовавших после него. Каковы же основные различия и сходства между материалом этих двух источников?

Важно отметить, что все пять упоминаний об обращении/призвании Павла встречаются в контексте, где основным вопросом являются иудеохристианские взаимоотношения. В Деяниях таким вопросом является правомерность миссионерской деятельности среди язычников. В Гал 1 и, возможно, Флп 3 также рассматривается вопрос о возможности проповедовать евангелие, не обязуя к исполнению закона. В этих контекстах акцент делается на то, что обращение/призвание носило характер откровения.

Контраст бывшей жизни Павла как убежденного иудея и гонителя церкви и его обращение в последователя Христа является важной частью всех пяти эпизодов. Этот мотив особенно выделяется в автобиографических описаниях в Гал 1 и Флп 3 и является одним из аргументов того, чтобы считать 1 Тим 1 и Рим 7 также автобиографическими.

Во всех трех эпизодах из Деяний Апостолов и Гал 1 призвание нести имя Христа язычникам представляется частью откровения. Однако необходимо отметить, что в Флп 3 нет даже намека на особое апостольское призвание. Павел говорит об общем: «вышнем звании Божиим во Христе Иисусе». Почему же элемент, настолько важный в прочих эпизодах, полностью отсутствует в Флп 3? Возможно, поскольку миссия Павла среди язычников не настолько подвергалась угрозе, не было необходимости доказывать божественное происхождение евангелия. Другим возможным объяснением может быть то, что, поскольку Павел хотел подчеркнуть важность своего опыта как примера для подражания, он не упомянул о его части, носящей индивидуальный характер. Если считать Павла автором Первого Послания к Тимофею, то возникает еще одно возможное объяснение: когда началась миссионерская деятельность среди язычников и необходимость подтверждать истинность евангелия возникала менее часто, Павел понял, что перемены в его жизни были важной частью события, произошедшего с ним, а сам он стал примером всеохватывающей милости Христа, что было одной из его задач как апостола.

Причина различий между описаниями Луки и Павла лежит в различных задачах, которые ставили перед собой эти авторы. Лука хотел показать развитие церкви от иудейской до языческой общины. Павел же как апостол был обеспокоен своей связью с языческими общинами, основанными им. Но оба автора одинаково понимали обращение/призвание. Оба уделяли должное внимание вопросу о взаимоотношениях между иудеями и язычниками и рассматривали обращение/призвание Павла стать апостолом язычников как поворотный момент в жизни Павла и жизни церкви, имеющий божественное происхождение. И Павел, и Лука рас-

сматривали опыт Павла как модель всеохватывающей милости Бога для верующих. Эти сходства позволяют утверждать наличие единого новозаветного понимания обращения/призвания Павла.

3. Некоторые критические вопросы

Вопросы, которые задают ученые при изучении Нового Завета, всегда ставят под сомнение традиционную интерпретацию текста. Это особенно актуально в отношении вопросов, задаваемых при изучении истории об обращении/призвании Павла. Но как Стендал ставил под сомнение традиционное западное понимание опыта Павла, так же некоторые ученые оспаривали точку зрения самого Стендала. В результате этой полемики возникло несколько критических вопросов, которые необходимо помнить при изучении истории о призвании/обращении Павла. Ответы на них связаны с одной большой проблемой: рассматривать ли событие, произошедшее с Павлом, как обращение или как призвание?

3.1. Определение термина «обращение». Если понимание термина «обращение» поможет в понимании данной проблемы, необходимо сформулировать его определение. Как подчеркивает Стендал, определения, характерные для западной традиции, испытали влияние учений Августина и Мартина Лютера об обращении Павла. Они же оказали влияние на ранние психологические исследования, которые имели тенденцию рассматривать драматическое обращение как решение для человека, страдающего от невыносимого греха или вины. Социологи, как и богословы, ставили под сомнение это определение термина «обращение» и пытались предложить модели, которые были бы более полезны для тех, кто желает понять термин обращение либо с богословской, либо с социологической точек зрения.

Для большинства последних исследований вопроса обращения характерен социологический подход, в них термин «обращение» определяется как переход человека из одной общины в другую. В подобных исследованиях также подчеркивается, что основной характеристикой чертой для обратившихся является склонность интерпретировать свое прошлое с точки зрения идеологии новой общины. Обращение представляет собой осознанное решение подготовиться к жизни в новой группе и принять структуру этой группы (см. Berger and Luckmann, 144-150). Схожесть между социологическим определением термина «обращение» и опытом Павла ошеломляющая. Павел, происходивший из фарисейской общины, вошел в общину, включавшую язычников. Новая община помогла ему понять божественное событие, произошедшее с ним, и пересмотреть свое прошлое. Новая оценка своей жизни как фарисея отражена в автобиографических описаниях Павла в Гал 1 и Флп 3; нынешние взгляды Павла во многом повлияли на то, как Павел описывает свое прошлое.

Несмотря на то, что эти социологические определения полезны, необходимо аккуратно использовать их по отношению к событию, произошедшему с Павлом. У нас нет достаточной исторической информации о Павле для того, чтобы составить достоверный психо-

логический или социологический анализ. Необходимо осторожно подходить к этому вопросу, чтобы не свести уникальный опыт Павла к формуле или позволить современным исследованиям дать ему исчерпывающее определение. Но мы можем использовать современные категории для того, чтобы сделать некоторые аспекты его опыта более понятными для нас.

3.2. Сменил ли Павел религию? Остался ли Павел иудеем и после того, как он перешел в другую общину? В соответствии с социологическим определением термина «обращение», это представляется вполне возможным и дает ответ на возражение Стендала, который считал, что событие, пережитое Павлом, нельзя называть обращением. Стендал утверждал, что Павел на самом деле не сменил религию. Ему пришло новое призвание, но он продолжал служить тому же Богу, что и раньше; как иудей он должен был донести Слово Божье до язычников. Событие, пережитое им, привело не к смене религии, но к новому пониманию действия закона в отношении язычников. Когда жизнь Павла изменилась после этого события, христианство еще не отделилось от иудаизма, поэтому лучше всего говорить, что Павел сменил общину внутри иудаизма.

Однако при таком прочтении указанного события не принимается во внимание радикальный характер высказываний Павла относительно иудаизма. Его утверждение, что язычникам не обязательно было принимать обрезание для того, чтобы войти в общину, означало, что закон — второстепенен. Кроме того, он заявлял, что достиг этого понимания закона в результате откровения, изменившего его жизнь. Это принесло ему проблемы даже внутри христианской общины. При сравнении позиции Павла с фарисейским христианством в Деян 15 и Гал 2 становится очевидно, насколько радикальна была его оценка иудаизма. Павел покинул фарисейскую общину и был изгнан из нее. Слова Павла в Флп 3:7-8 о том, что он считает причины, по которым он как иудей достоин уважения «тленом», показывают его полный разрыв со своим иудейским прошлым. Книга деяний апостолов представляет Павла как рьяного иудея, однако в ней говорится, что жизнь и убеждения Павла радикальным образом изменились в результате события, пережитого им по дороге в Дамаск, и о бескомпромиссности, с которой он говорил об отсутствии необходимости принятия язычниками обрезания. Если вступление в христианскую общину повлекло такое изменение его образа жизни и религиозных убеждений, было бы неверно утверждать, что Павел остался иудеем после нового призвания. На самом деле Павел мог продолжать считать себя иудеем в течение всей жизни. Но он настаивал на новой интерпретации Торы, настолько радикальной, что в конечном итоге он создал новую конфессию.

3.3. Обращение или призыв? Во многих случаях вопрос о том, было ли событие, произошедшее с Павлом, обращением или призванием, является искусственно созданным. При такой постановке вопроса делается попытка применить современные категории к древнему описанию сложного религиозного события. Но сам во-

прос позволяет нам осознать, что опыт Павла слишком сложен, чтобы пробовать определить его при помощи какой-либо категории. Поэтому при постановке данного вопроса, необходимо понять, может ли один единственный термин дать определение целому событию.

Призвание стать апостолом язычников является центральным в эпизодах из Деяний Апостолов и Гал 1. Однако, с точки зрения Деяна он кажется более важным, чем с точки зрения Павловых посланий, поскольку задачей первой было подтвердить важность миссии среди язычников. В Гал 1 Павел упоминает об этом событии в защиту своего учения, в Послании к Филиппийцам упоминания о нем нет. Это дает основание предположить, что сам Павел не считал пережитое им призванием, несмотря на то, что призвание стать апостолом для язычников было частью этого события. Центральным мотивом автобиографических описаний в Гал 1 и Флп 3 является резкое различие между бывшей жизнью Павла и его теперешней жизнью во Христе. В Флп 3 Павел утверждает, что оно обусловлено преобразовательным действием процесса познания Христа. О том же различии говорится и во всех трех эпизодах Деяний. Означает ли то, что в жизни Павла последовали коренные изменения, что событие, произошедшее по дороге в Дамаск, следует понимать как обращение? Ответ на этот вопрос зависит от того, какое определение дано термину «обращение».

Применение к новозаветным текстам традиционного западного понимания термина «обращение» приводит к искаженному пониманию события, произошедшего с Павлом. В этом случае Павел рассматривается как иудей, борющийся со своим чувством вины из-за невыполнения закона, несмотря на то, что сам Павел говорит, что он «по правде законной — непорочный» (Флп 3:6). Обращение же больше рассматривается как оправдание через веру, чем процесс познания Христа и призвания стать апостолом язычников. Хотя это не входит в серьезное противоречие с новозаветными текстами, мы таким образом можем видеть попытку описать учение Павла в протестантских категориях.

Социологические определения обращения представляются менее противоречивыми. Если результатом обращения является смена общины и переоценка своей предыдущей жизни, то, безусловно, пережитое Павлом необходимо понимать как обращение. Однако даже несмотря на то, что социологические определения не искажают понимание события, пережитого Павлом, они в полной мере не отражают его суть. Оно, так же как и полученное евангелие, имело божественное происхождение и имело характер откровения. Событие, побудившее его сменить общину, было призванием стать апостолом язычников, а событием, побудившим его переоценить свою жизнь, было принятие Христа.

Ни один термин не может отразить все аспекты события, произошедшего по дороге в Дамаск. Поскольку при каждом упоминании о нем Павел говорит о сильных переменах, данное событие можно считать своего рода обращением. Но необходимо принять во внимание то, что оно носило характер откровения, и

видеть в нем призвание. Другими словами, призвание стать апостолом язычников было частью мощного, повлекшего за собой резкие перемены, обращения. Призвание и обращение являются разными аспектами божественного откровения Христа Павлу. Перемены в жизни Павла и его миссия среди язычников являются результатами его глубокого познания Христа.

3.4. Опыт Павла как модель христианской жизни. В какой мере опыт Павла можно считать моделью христианской жизни? В Фил 3:17 Павел призывает своих читателей: «Подражайте, братия, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас». Каким же аспектам своей жизни Павел призывает подражать? При ответе на этот вопрос необходимо провести границу между призванием и обращением Павла.

Интересно отметить, что единственный отрывок, описывающий событие, произошедшее по дороге в Дамаск, в котором Павел увещевает своих читателей следовать его примеру, — эпизод, где он не упоминает о призвании стать апостолом. Нет ни единого намека на то, чтобы Павел предлагал кому-либо следовать его примеру в том, чтобы стать апостолом язычников. Фактически, в Гал 1-2 говорится о том, что Павел считал свое призвание уникальным и ревностно отстаивал уникальность своей миссии. В Деяниях Апостолов он также показан как единственный апостол для язычников, которому ставилось в заслугу ведение ранней миссионерской деятельности среди них. Поэтому есть вероятность, что такие исследователи, как Стендаль, считавшие событие, произошедшее с Павлом, призванием, пытались сделать опыт Павла нормой для деятелей церкви.

Итак, что же Павел имеет в виду, когда говорит: «Подражайте, братия, мне...»? В Флп 3 Павел размышляет о своем личном опыте познания Христа. Он считает, что познать Христа можно, лишь преобразившись. Все христиане должны входить в общину тех, кто был преобразен Христом, только в том случае, если они действительно познали Христа. В Флп 3:14 Павел говорит, что это изменение продолжается по мере того, как «стремлюсь [я] к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе». Здесь Павел говорит не о своем апостольском призвании быть апостолом язычников, а о призвании к преобразению, адресованном ко всем верующим. Преобразование подразумевает то, что верующий должен быть как забывший «заднее» и простершийся вперед (Флп 3:13). Итак, динамика этого преобразования совпадает с динамикой обращения, при котором человек полностью переосмысливает свое прошлое в свете изменившегося мировоззрения. Павел делится с Филиппийской общиной «почестью высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп 3:14) и опыту преобразования через призвание. Все христиане должны входить в общину тех, кто был преобразен Христом, только в том случае, если они действительно познали Христа. Когда Павел призывает филиппийцев подражать ему, он призывает их к тому, чтобы соединиться с ним в ответе на призвание и позволить Христу преобразить их жизнь.

Познание Христа привело к полному преобразению жизни и ценностей Павла. Это был пример того, как Христос преобразует жизнь человека, и Павел призывает своих читателей следовать ему.

3.5. Опыт Павла и его учение. Большинство ученых либо игнорируют вопрос о событии, пережитом Павлом, и считают его маловажным, либо рассматривают его как ключевой в понимании учения Павла. Однако те, которые полагают, что обращение/призыв Павла оказало влияние на его богословское учение, не достигли соглашения по вопросу, какое конкретно влияние оно повлекло. Отсутствие соглашения во многом обусловлено тем, что существует много различных способов толкования учения Павла. Те, кто считают событие, произошедшее с Павлом, обращением, имеют точку зрения, отличную от той, которой придерживаются исследователи, рассматривающие его как призыв.

С традиционной точки зрения, обращение Павла принято трактовать как процесс оправдания по вере, при этом оправдание по вере рассматривается как центр богословского учения Павла. Павел пришел к этой точке зрения на закон в результате того, что, будучи иудеем, пережил внутреннюю борьбу с законом и впоследствии был освобожден Христом от этой борьбы. Он отвергает концепцию праведности по делам, характерную для иудаизма, в пользу христианского пути оправдания через веру. Несмотря на то, что многие ученые-богословы более не признают традиционный способ интерпретации, данная точка зрения на взаимосвязь между опытом Павла и его учением до сих пор имеет место, возможно в измененных формах (см. Theissen, 177-265).

Среди тех, кто рассматривают событие, пережитое Павлом как призвание, есть сильные разногласия по вопросу взаимосвязи этого события с учением Павла. Для этих исследователей центром учения Павла является его призвание стать апостолом для язычников (отчасти, это характерно для Сандерса). Факт призвания породил множество вопросов о значении закона для Павла: если язычники тоже стали божими людьми, нужно ли им соблюдать закон? Какое значение это имеет для иудео-языческих отношений и каково место язычников в церкви? Павел выработал свою точку зрения относительно закона, ответив на эти вопросы, не основываясь на своем опыте его исполнения (см. Stendahl, Munck, Dunn).

В последнее время ученые, рассматривающие событие, пережитое Павлом, как обращение, трактуют его связь с учением по-иному, нежели раньше. Они полагают, что событие, произошедшее по дороге в Дамаск, легло в основу всего его учения, а не только доктрины оправдания через веру.

Ким серьезно воспринимает слова Павла о том, что он получил свое евангелие «через откровение Иисуса Христа» (Гал 1:12), и полагает, что обращение Павла по дороге в Дамаск было источником его апостольского призвания и богословского понимания евангелия (Kim). В основе Павлова учения о Христе лежит его признание того, что в образе Иисуса от-

разилась слава Бога (2 Кор 4:6). Это привело Павла к заключению, что спасение является реальностью, происходящей в настоящем, которая найдет свое завершение во время страшного суда (см. Эсхатология), когда слава Христа будет полностью видима. Этот Христос является воплощением божьего плана спасения для иудеев и язычников; Христос положил конец закону. Вот почему Павел отказался от своей праведности, основанной на законе, для того, чтобы получить праведность от Бога, основанную на вере в Христа. Этот пример освящающей милости Бога позволил Павлу разработать свою характерную доктрину атонической смерти Христа, в результате чего Бог очистил мир через Христа. Позиция этого прославленного Христа как проявления Бога, возродившего божественный образ и славу, потерянные Адамом, легло в основу Павловой концепции о верующих, которые, признав образ Христа, прошли новое творение. Другими словами, евангелие Павла действительно было частью его обращения, которое легло в основу всего его учения.

Сегал приводит веские доводы, подтверждающие тесную связь между обращением Павла, которое, с точки зрения социологии, понимается как смена общины, и его учением (Segal). Павлово понимание закона сформировалось в результате обращения и его последующей деятельности в языческой церкви. Радикальная перемена, произошедшая в его жизни, привела к радикально новой оценке закона. Большая часть его учения о евангелии, в котором не говорится о законе, была сформирована в результате его полемики с иудеохристианами о значении закона в языческих христианских общинах. Понимание Павлом преобразования, ставшего результатом его обращения, имеет ключевое значение в его понимании сути христианской общины. Все христиане должны входить в общину, состоящую из сознательных, преобразованных, спасенных людей. Членство в общине означает присутствие во Христе. Во всех аспектах учения Павла можно найти отпечатак его обращения: «Начиная со своего личного опыта, Павел распространяет свою теорию не только на свое спасение и спасение язычников, но и на всю историю человечества, со времен Адама и до Страшного Суда» (Segal, 183). Путь, пройденный Павлом, во многом описанный в его трудах, помог решить многие вопросы, стоявшие перед ранней церковью, и оказал влияние на христианство, которое стали рассматривать как общину обращенных.

См. также Закон; Павел в Деяниях и Посланиях; Павла еврейство.

Библиография. P. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Doubleday, 1966); H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Herm: Philadelphia: Fortress, 1979); M. Bouttier, *Christianity According to Paul* (Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1966); C. E. D. Cranfield, *Romans: I-VIII* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1975); J. D. G. Dunn, «A Light

to the Gentiles: The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul», in: *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990); B. R. Gaventa, *From Darkness to Light: Aspects of Paul's Conversion in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986); E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1971); W. James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Collier MacMillan, 1961); S. Kirn, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); G. Lohfink, *The Conversion of St. Paul: Narrative and History in Acts* (Chicago: Franciscan Herald, 1976); R. P. Martin, *The Epistle of Paul to the Philippians* (TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1959); J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Adanta: John Knox, 1977); C. Newman, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (NovTSup 69; Leiden: E. J. Brill, 1992); A. D. Nock, *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford: Oxford University, 1933); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale University, 1990); K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976); J. S. Stewart, *A Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul's Religion* (New York: Harper & Brothers, 1935); G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Philadelphia: Fortress, 1987).

J. M. Everts

ПАВЛОВА СЛУЖЕНИЯ ХРОНОЛОГИЯ

Составить хронологию служения Павла — выяснить последовательность дат событий в жизни апостола (там, где это возможно) — это область сложного теоретизирования. Цель данной статьи — обозначить параметры проблематики наиболее четко.

1. Источники и типы свидетельств.
2. Внешние рамки.
3. Данные по хронологии в Посланиях.
4. Данные по хронологии в Деяниях.
5. Объединение данных Посланий и Деяний.

1. Источники и типы свидетельств

Существует два основных источника для составления хронологии служения Павла: Послания и Деяния, а также два вида указателей хронологии — внутренний и внешний.

1.1. Внутренняя и внешняя хронология. Деяния представляют собой отчет о деятельности Павла в повествовательной форме и перечисляют события в определенной последовательности; они дают некоторое указание (хотя и не настолько исчерпывающее как бы нам хотелось) на промежуток времени между одним и другим событием (внутренняя хронология). Также Деяния периодически связывают события жизни Павла с людьми или событиями, известными историкам из

альтернативных Новому Завету источников, например, упоминание проконсула Галлиона в Деян 18:12. Подобные сведения дают возможность привязывания определенных моментов повествования к изученной истории Римского мира (внешняя хронология). Не столь очевидно в посланиях могут быть некоторые ссылки на внешнюю историю (внешняя хронология) и некоторые указания на последовательность (внутренняя хронология). В последнем случае важно выявить наиболее полезные, с точки зрения установления хронологии, виды данных. Попытка периодизации посланий на основании богословского развития представляет собой большой соблазн, но на практике при таком подходе трудно избежать субъективности (Jewett, 75-78). По этой причине надежнее выстраивать хронологическую последовательность, отталкиваясь от конкретных указаний, таких как путевая информация, и использовать полученную схему для датировки развития богословия Павла, предпочитая такой метод обратному.

1.2. Первичные и вторичные свидетельства. Послания были собственноручно написаны Павлом, и это позволяет определять их в исторических терминах как «первичные свидетельства»; руководствуясь таким подходом, Деяния определяются как «вторичные свидетельства», поскольку жизнь Павла в них была описана кем-то другим. (Подобный принцип классификации — общий для исторической практики, и не есть выражение богословского предубеждения). По этой причине многие ученые в течение последних лет утверждают, что методически обоснованная хронология должна отталкиваться от свидетельств, зафиксированных в посланиях (см. Клох, Jewett, Ludemann). Ниже мы попытаемся отделить хронологические данные, содержащиеся в посланиях (внутренние и внешние), от данных, содержащихся в Деяниях, перед тем как осуществить их синтез.

2. Внешние рамки

Мы не располагаем независимыми свидетельствами о дате рождения Павла, и у нас есть только предание о дате его смерти. В Новом Завете его жизнь начинается с обращения и заканчивается заключением в Риме (см. Павел в Посланиях и Деяниях).

2.1. Начало. Ни Деяния, ни Послания не дают нам достаточно сведений о жизни Павла до его обращения (см. Павла еврейство), хотя оба источника единодушно в том, что его судьбоносная встреча с воскресшим Христом произошла отдельно и позже явлений воскресшего Христа другим апостолам (1 Кор 15:3-9; Деян 9:3-5). Оба документа сходятся в том, что до этого Павел был гонителем Церкви (1 Кор 15:9; Гал 1:13; Деян 7:58; 8:1; 9:1-2). Деяния утверждают, что во время смерти Стефана Павел (Савл) был «юношей» (Деян 7:58), и в Послании к Галатам 1:14 подразумевается, что «гонитель» был, по крайней мере, молодым человеком. Это дает нам хотя бы *terminus ante quem* *post*: общественное служение Павла не могла начаться раньше смерти Иисуса и событий Пятидесятницы того же года. В дальнейшем мы примем за дату расписия 33 г. н.э. (см. Hoehner). Эта дата также принимается Джуэттом в качестве основной для

хронологии Павлова служения. Людеман и Хемер, по разным причинам, предпочитают более раннюю дату (27 или 30 гг.). Сколько времени прошло между событиями, описанными во 2 главе Деяний, и обращением Павла в 9 главе Деяний, остается неясным, так как ни один из наших основных источников не дает нам точных хронологических данных, но мы будем работать с допущением, что Павел начал свою христианскую жизнь молодым человеком, спустя один или два года после Пятидесятницы (датируемой 33 г. н.э.)

2.2. Конец. Послания «из уз», традиционно связываемые с концом жизни Павла, дают мало хронологических сведений (см. 3.2.5, ниже). Деяния не описывают смерть Павла, но предоставляют подробное описание путешествия Павла в Рим, и последнее может датироваться с некоторой точностью. Передачу власти от Феликса к Фесту, скорее всего, следует датировать 59 или 60 г. н.э. (см. 4.2.7, ниже). Данные по временам года позволяют считать, что 59 год наиболее совпадает с путевой информацией 27 главы Деяний, и, таким образом, предполагается, что Павел мог прибыть в Рим в феврале 60 года (Jewett, 50-52). Два года заключения, описанных в Деяниях 28:30, отсылают нас к 62 году, но Лука просто не говорит нам, что случилось после этого. Давнее церковное предание ассоциирует мученичество Петра и Павла с гонениями Нерона во время большого пожара 64 года н.э. Климент Римский (1 Клим 5), писавший около 95 года н.э., говорит, что Павел «свидетельствовал перед правителями» после проповеди «на Востоке и на Западе», что, кажется, подразумевает возможность осуществления Павлом его плана путешествия в Испанию (Рим 15:28) перед смертью. Однако это путешествие в Испанию может быть всего лишь выводом из текста Послания к Римлянам. Все, что мы можем сказать, — это то, что имеющиеся у нас свидетельства согласуются со смертью в Риме в начале 60-х гг.

2.3. Вывод. Миссионерские путешествия Павла и Послания надо относить к временному периоду в тридцать лет или менее, между внешними границами 33 и 64 гг. н.э.

3. Хронологические сведения в Посланиях

Послания дают нам две ясные трехчастные хронологии, а также массу мелких непоследовательных деталей.

3.1. Прямые хронологические указатели.

3.1.1. Внешняя хронология. Во Втором Послании к Коринфянам (11:32) Павел упоминает, что «областной правитель царя Ареты» стерег Дамаск во время его побега в корзине (2 Кор 11:33). Царь набатеев Арета IV умер между 38-м и 40-м гг. (возможно, 39-м), и набатейский контроль Дамаска вряд ли возможен до 37 года, когда восшествие Калигулы ознаменовало новую политику Рима по отношению к подчиненным царям. Следовательно, этот побег должен был произойти между 37-м и 39-м/40-м гг. (Jewett, 30-33; а Heimer, 264, предостерегает от излишнего доверия этим сведениям).

3.1.2. Хронология по Посланию к Галатам. В Послании к Галатам 1:11-2:14 прослеживается (при первом про-

чении) следующая последовательность событий:

Гал 1:16 Обращение

Гал 1:16-17 Трехлетний период (Аравия, Дамаск)

Гал 1:18-20 Первый визит в Иерусалим на 15 дней

Гал 1:21-2:1 Период в 14 лет (Сирия, Киликия, проповедь язычникам)

Гал 2:1-14 Второе посещение Иерусалима для совещания относительно миссии среди язычников

Гал 2:11-14 Инцидент в Антиохии (Lüdemann, 75-77, считает, что инцидент в Антиохии произошел до собора, но это не имеет большого значения для хронологии в целом.)

Вероятно, Послание к Галатам было написано после всех описанных событий, и, по всей видимости (учитывая эмоциональность Павла в этом послании), спустя очень короткое время: значит, основание «Галатских» церквей (где бы они ни были) произошло прямо перед Иерусалимским собором. Конечно, отчет, представленный собору, указывает на сильные позиции миссии Павла среди язычников: другими словами, в течение «четырнадцати лет» (Lüdemann, 70-71) была проведена значительная миссионерская работа. Заметим, Павел не говорит о пребывании в Сирии и Киликии на протяжении этих четырнадцати лет, но лишь упоминает о своем посещении этих мест (Гал 1:21) и о том, что «чрез четырнадцать лет» (Гал 2:1) он вернулся в Иерусалим. Остается неясным, с какой точностью мы должны относиться к этим цифрам: считать ли три года и четырнадцать лет включительно или нет? И следует ли воспринимать два этих временных отрезка последовательно (3 года + 14 лет = 17 лет) или одновременно (3 года + 11 лет = 14 лет в общей сложности)? На первый взгляд последовательное прочтение кажется более естественным, но одновременно исключать нельзя (Jewett, 52-54; Heger, 262, п. 37).

3.1.3. *Список испытаний.* В 2 Кор 6:4-10; 11:21-33; 12:1-10 Павел перечисляет огромное количество тягот и путешествий, многие из которых не описаны в Деяниях, среди них — три кораблекрушения, несколько побоев и тюремных заключений. Эти сведения не позволяют восстановить какую-либо хронологию, но они подразумевают несколько лет путешествий. Более того, какой бы ни была личность «человека во Христе», 2 Кор 12:2 указывает на то, что Павел к этому моменту уже 14 лет — христианин. Значит, по крайней мере главы 10-13 из 2 Кор должны были быть написаны на следующем этапе пастырского служения Павла; но это не дает оснований отождествлять эти «четырнадцать лет» с «четырнадцатью годами» в Гал 2:1, как это предложил Нокс (Jewett, 54-55).

3.1.4. *Синтез.* Из Послания к Галатам 1:17 мы можем заключить, что в Дамаске Павел был дважды: впервые во время (или близко по времени) его обращения, и второй раз — по возвращении из Аравии. Разумно высказать догадку, что эпизод с корзиной, описанный в 2 Кор 11:32, произошел во время одного из двух названных визитов, поскольку другого указания на деятельность Павла в этой местности в дальнейшем

нет. Учитывая то, что власть «областного правителя царя Ареты» датируется периодом между 37 и 39/40 гг. (см. 3.1.1, выше), имеет смысл датировать это происшествие временем отбытия Павла в Иерусалим, через три года после его обращения в 34 или 35 году. В случае рассмотрения 14-летнего периода по принципу последовательности, собор в Иерусалиме будет датироваться 51/52 гг.; расчет по принципу одновременности отодвинет собор к 48/49 гг. Послание к Галатам, скорее всего, было написано после собора; во Втором Послании к Коринфянам подразумевается несколько лет пастырского служения.

Итог: последовательное вычисление

34/35 (А) Обращение, Аравия, Дамаск — 3 года

37/38 (Б) 1-й визит в Иерусалим;

Сирия и Киликия; 14-летний период, включая проповедь в Галатии — 14 лет

51/52 (В) 2-я поездка в Иерусалим,

собор, происшествие в Антиохии _____

ВСЕГО: 17 лет

Итог: вычисление по принципу одновременности

34/35 (Г) Обращение, Аравия, Дамаск — 3 года

37/38 (Д) 1-й визит в Иерусалим;

Сирия и Киликия; 11-летний период, включая проповедь в Галатии — 11 лет

51/52 (Е) 2-я поездка в Иерусалим,

собор, происшествие в Антиохии _____

ВСЕГО: 14 лет

3.2. *Хронология путешествий.* Путешествия и планы путешествий апостола Павла и его помощников содержат ценные подсказки с точки зрения хронологии, и для некоторых из них можно установить последовательность. ~

3.2.1. *Первое путешествие в Македонию.* Первое Послание к Фессалоникийцам, по-видимому, было написано в Ахائه (1 Фес 1:9) или в Афинах, где Павел ждал возвращения Тимофея с доброй вестью из Фессалоники (1 Фес 3:1-8). Павел сам желает прийти в Фессалонику, но у него нет такой возможности (1 Фес 2:17). Факт отсутствия приветствий от других «братьев и сестер» в конце Первого Послания к Фессалоникийцам может означать (хотя и не доказательство), что это послание было написано на раннем этапе служения во время первого посещения Павла Ахании, немного позже его ухода из Фессалоники. В Послании к Филиппийцам становится ясным, что евангелизация Филипп произошла раньше, чем в Фессалонике. Поддержка, полученная Павлом в Коринфе (2 Кор 11:8-9), может также относиться к этому первому визиту, хотя могла относиться и к последующему посещению им Коринфа. Таким образом, выстраивается следующая последовательность посещения: Филиппы — Фессалоника — Афины, присутствие верующих отмечено в Филиппах, Фессалонике и Ахائه (включая Афины и Коринф).

3.2.2. *Последнее путешествие в Македонию.* Визит в Македонию, который планирует Павел в 1 Кор 16:5-9, откуда он, по-видимому, и пишет Второе Послание к Коринфянам 7:5-16, ясно отражает последнее путешествие, когда Коринфская и Македонская церкви уже имеют

твердое основание и Павел занят организацией сбора пожертвований. В Первом Послании к Коринфянам (16:2-4) Павел не уверен, будет ли он сопровождать собранные средства, но ко времени написания Послания к Римлянам (15:25) он уже решил отправиться в Иерусалим. Визит в Иллирик (Рим 15:19) мог быть во время последнего посещения Македонии. На данном этапе Павел чувствует, что его миссия в Европе полностью выполнена (Рим 15:19, 23); несмотря на некоторую тревогу о Иерусалиме (Рим 15:30-32), он намерен продолжать свою проповедь на западе, направляясь в Испанию через Рим, который он никогда прежде не посещал (Рим 15:22-24, 28-29).

3.2.3. Пастырское служение в Ефесе. Между этими двумя путешествиями простирается большой период служения в Ефесе, откуда Павел пишет Первое Послание к Коринфянам (16:8-9) и где он испытал «скорби», ставящие под угрозу его жизнь (2 Кор 1:8-11, ср. 1 Кор 15:32). Указания по сбору пожертвований в Галатии (1 Кор 16:1), скорее всего, были даны примерно в это время, возможно, по пути в Ефес, или переданы с посланником оттуда: в сохранившемся Послании к Галатам поданных указаний нет. Покинув Ефес, Павел прошел через Троаду (2 Кор 2:12-13), там проповедовал и (подразумевается) основал небольшую общину верующих.

3.2.4. Послание к Галатам. Его трудно куда-либо отнести. Это единственное послание с упоминанием об Иерусалимском соборе, и вполне логично отнести его к периоду после проведения собора. Сбор пожертвований был (как убедительно доказано в: Lüdemann, 77-80) единственным условием, предъявляемым «столпами» Павлу (Гал 2:10), но, видимо, Павел еще не занимался детальным планом сбора и доставки пожертвований. Несмотря на это, Людсман относит написание Послания к Галатам к тому же периоду, что и написание 2 Кор, то есть — после 1 Кор и через три года после Иерусалимского собора (Lüdemann, 83-87). Эта датировка кажется наиболее вероятной (Jewett, 103). Послание к Галатам 4:12-15 содержит косвенные сведения о первоначальной евангелизации данной области Павлом «в немощи плоти», значит, он направлялся (или возвращался) в другую местность. Это подразумевает существование, по крайней мере, одного миссионерского путешествия (первоначально оно планировалось за пределы Галатии) перед Иерусалимским собором.

3.2.5. Заключение Павла. Письма «из уз», традиционно связываемые с его последними годами в тюрьме Рима, содержат мало хронологических данных. Послания к Ефессянам и Колоссянам носят слишком общий характер и не могут существенно помочь. Второе Послание к Тимофею точно написано в Риме (2 Тим) и описывает приближающееся мученичество апостола (см. Пастырские Послания). Однако Послания к Филиппийцам и к Филимону могут относиться к периоду более ранних заключений Павла (ср. 2 Кор 11:23): количество и частота посещений Павла определяет Ефес в качестве наиболее вероятного места заключения. Но Хемер (272-76) обращает внимание на работу имперской почтовой службы (ср. Флп 4:22), вполне способной осуществлять

быстрое и эффективное сообщение с Римом. Каким бы ни был вердикт по данному вопросу, Послания не дают надежных оснований для составления хронологии.

3.2.6. Синтез. Свидетельства о путешествиях Павла ясно говорят о предпринятых им, по крайней мере, двух значительных путешествиях — в Македонию и Ахаию. Первое основополагающее путешествие он проделал, начав с севера, по пути посетив Филиппы и Фессалонику, и затем повернул к югу — Афинам и Коринфу. Во время последнего путешествия (не исключается возможность промежуточных визитов) он пришел из Ефеса, где трудился некоторое время, через Троаду и Македонию в Коринф. В поездке он наблюдал за окончательным сбором пожертвований, включая пожертвования из церквей Македонии и Ахаии, и решил сопровождать собранные средства в Иерусалим. Последнее упоминание о Павле мы встречаем в 15 главе Послания к Римлянам, где он объявляет о намерении повернуть на запад после посещения Иерусалима, с заходом в Рим (которого он никогда не видел) по пути в Испанию; по ни одно из посланий не говорит нам, что произошло в Иерусалиме. Послания «из уз» традиционно датируют периодом, последовавшим за посещением Иерусалима, хотя некоторые из них можно соотносить с более ранними эпизодами. Учитывая все вышеприведенное, хронология путешествий выглядит таким образом:

(Ж) Первое путешествие в Ахаию (1 Фес)

(З) Пастырское служение в Ефесе, время не выяснено, возможно, включает 2 заключения: [Флп, Флм] — Галаты — организация сбора пожертвований Посланием [1 Кор; 2 Кор 1-9; 2 Кор 10-13; Послание в Галатию или ее посещение]

(И) Последнее путешествие из Ефеса в Коринф через Троаду, по дороге в Иерусалим с собранными пожертвованиями

Этот материал практически не располагает указаниями на время, нет в нем и внешних хронологических сведений.

3.3. Выводы. Используя только послания, мы можем восстановить на удивление полную картину пастырского служения Павла, но свидетельства не дают нам полной хронологии. Попытки достигнуть большей точности в большинстве основываются либо на анализе богословия или стилистических изменений, в чем трудно достигнуть всеобщего согласия; либо на придании большего значения деталям, не имеющим на самом деле приписываемой им важности.

Наш анализ ставит задачу установления минимальных хронологических данных, которые явно содержатся в Посланиях или в них подразумеваются. До сих пор остается неясным, каким образом относятся друг к другу две хронологии: последовательны ли они или смыкаются? Если в Послании к Галатам (2:10) упоминается установление сбора пожертвований, тогда последнее Македонское путешествие должно датироваться, по крайней мере, периодом после Иерусалимского собора (2:1-10); но насколько скоро после собора — не ясно. Нам известно, что церкви в Галатии были основаны до проведения

собора, и (основываясь исключительно на внутренних свидетельствах Посланий) то же относится к церквям в Македонии и Ахаии, поскольку в раннем Послании к Фессалоникийцам нет упоминания ни о соборе, ни о сборе пожертвований, также вряд ли Павел отложил бы на многие годы выполнение своего обязательства (Рим 15:31). Таким образом, получаем смыкающуюся последовательность А Б В Г Д Е:

34/35 (А) Обращение, Аравия, Дамаск (3 года)

37/38 (Б) 1-й визит в Иерусалим; Сирия и Киликия; 14-летний период, включая проповедь в Галатии

(В) Первое путешествие в Македонию

51/52 (Г) 2-й визит в Иерусалим, собор, происшествие в Антиохии

(Д) Пастырское служение в Ефесе и организация сбора пожертвований

(Е) Последнее путешествие в Македонию, по пути в Иерусалим с собранными пожертвованиями

Все же это лишь только вопрос вероятности: последовательный порядок также возможен, и он дает нам хронологию А Б В Г Д Е:

34/35 (А) Обращение, Аравия, Дамаск (3 года)

37/38 (Б) 1-й визит в Иерусалим; Сирия и Киликия; 14-летний период, включая проповедь в Галатии

51/52 (В) 2-й визит в Иерусалим, собор, происшествие в Антиохии

(Г) Первое путешествие в Македонию

(Д) Пастырское служение в Ефесе и организация сбора пожертвований

(Е) Последнее путешествие в Македонию, по пути в Иерусалим с собранными пожертвованиями

Вычисление четырнадцати лет (3+11=14) в обоих случаях датирует Иерусалимский собор 48/49 гг, но не оказывает влияния на хронологию.

4. Хронологические сведения в Деяниях Апостолов

4.1. Внутренняя хронология.

4.1.1. *Последовательность событий.* В Деяниях, повествовательных по форме, события выстроены в четкой последовательности и могут быть сведены в виде таблицы следующим образом:

(1) Обращение в Дамаске (Деян 9:1-19), побег в корзине (Деян 9:25)

(2) 1-й визит в Иерусалим (Деян 9:26), в Тарс через Кесарию (Деян 9:30)

(3) 2-й визит в Иерусалим: из Антиохии во время голода (Деян 11:19-30, 12:25)

(4) Первое миссионерское путешествие: Антиохия — Кипр — Памфилия — Писидия — Икония — Листра — Дервия — Антиохия (Деян 13:1-14:28)

(5) 3-й визит в Иерусалим, собор в Иерусалиме (Деян 15:1-35)

(6) Второе миссионерское путешествие: Сирия и Киликия, Фригия — Галатия — Филиппы — Фессалоника — Верия — Афины — Коринф (Деян 15:36-18:17)

(7) Различные малые путешествия: Коринф-Ефес-Кесария — для приветствия церковей (4-й визит в Иерусалим?) — Антиохия — Галатия — Фригия — Ефес (18:18-19:20)

(8) Возвращение в Иерусалим: Ефес-Македония-Греция-Македония-Троада-Милетия-Кесария-Иерусалим (Деян 19:21-21:16)

(9) Последний визит в Иерусалим: арест в Храме, суд в Синедрионе при первосвященнике Анании, ссылка в Кесарию, двухлетнее заключение при Феликсе (Деян 21:17-24:27)

(10) Путешествие в Рим: суд Феста и Агриппы, поездка в Рим, двухлетнее заключение (25:1-28:31)

4.1.2. *Течение времени.* Лука известен своей расплывчатостью в отношении времени: описание мельчайших подробностей путешествий сменяется туманными указаниями наподобие «через много дней». Его склонность к эпизодам зачастую концентрирует внимание на событиях одного дня или на описании подробнейшего графика путешествия, длящегося несколько недель, в то время как определенные указания на хронологическую взаимосвязь между одним и другим эпизодом у него редки. Самые точные указания длительных временных промежутков:

Год в Антиохии (Деян 11:26)

«Довольно времени» в Иконии (Деян 14:3)

«Не малое время» в Антиохии (Деян 14:28)

Восемнадцать месяцев в Коринфе (Деян 18:11)

Три месяца + два года + «на время» в Ефесе (Деян 19:8, 10, 22)

Три месяца в Греции (Деян 20:3)

Два года в Кесарии (Деян 24:27)

Два года в Риме (Деян 28:30)

Даже при самых щедрых подсчетах, все это составляет не более одиннадцати лет из тридцати возможных лет пастырского служения Павла. Такие точные указания, как скорость при путешествии или погодные условия, тоже можно использовать, но здесь необходима осторожность: так, например, по оценке Джэзтта, на второе миссионерское путешествие (6) надо выделять не менее «трех или четырех лет» (Jewett, 57-62), а Хемер считает весьма опасным пускаться в рассуждения о том, что было «нормально» для Павла: длительность того же самого путешествия, по оценке Хемера, — восемнадцать месяцев (Heimer, 267-269).

4.2. *Внешняя хронология.* В Деяниях упоминается много имен и событий, которые могут указать на опорные моменты в Римской истории.

4.2.1. *Голод.* В Деяниях 11:27-30 говорится о широко распространенном голоде «при кесаре Клавдии» (41-54 гг. н.э.). Внешние свидетельства предлагают несколько возможных дат этого голода: Брюс заключает «не позже 48 г. н.э., и, возможно, на 2 или 3 года раньше» (Bruce, 276-277). Заметьте, что Деяния фактически описывают здесь два события: пророчество Агава и предстоящий голод, который он правильно предсказывает. Таким образом, этот визит в Иерусалим тяжело датировать точно, и он не должен был произойти до смерти Ирода Агриппы, что подробно излагается в 12 главе Деяний: «Лука завершает одну фазу повествования, перед тем как вернуться обратно во времени, обращаясь к другой фазе» (Bruce, 277).

4.2.2. *Ирод Агриппа.* Смерть Ирода Агриппы I (Деян

12:20-23) произошла в начале марта, в 44 г. н.э. (Флавий *Древн.* 19.8.2. §§343-52). Это событие связано достаточно вольно с историей Петра в Деяниях 12:1-19: сравните с повествованием Луки 3:18-20, где история заключения Иоанна (рассматриваемая Марком в несколько другом контексте) связывается Лукой с крещением. Похожее мы видим здесь: в Деяниях 12:25 Савл и Варнава возвращаются вскоре после смерти Ирода, но подобное расположение может носить больше географический, нежели хронологический характер.

4.2.3. *Сергий Павл.* О связи Сергия Павла с Кипром (Деян 13:7) нам известно из свидетельств в виде надписей (Ogg, 60-65; Bruce, 297), но эти данные не достаточны для точной датировки.

4.2.4. *Клавдий и Евреи.* Ведутся споры о дате изгнания евреев из Рима, упоминаемого в Деяниях 18:2. Дион Кассий (60.6.6.) датирует еврейские волнения 41 г. н.э., но утверждает, что запрет собраний был введен из-за невозможности изгнания. Светоний (*Клавдий*, 25.4) фиксирует изгнание еврейских агитаторов (возможно, спутанных с христианами), но не дает даты; один более поздний историк церкви датирует это событие 9-м годом правления Клавдия, 49 г. н.э. Людеман настаивает на более ранней дате и, согласно его мнению, Павл встречается Акилу и Прискиллу в Коринфе в 41 г. н.э. (Lüdemann, 157-175); происшествие с Галлионом (которое принимается ученым в качестве подлинного предания), следовательно, должно датироваться временем последующего визита — 51 г. Большинство ученых предпочитают более позднюю датировку, согласно которой Акила и Прискилла прибывают незадолго до Павла — в 49/50 г. (Smallwood, 210-216; Jewett, 36-38; Bruce, 390-391).

4.2.5. *Галлион.* Проконсульство Галлиона (Деян 18:12) рассматривается как «осевая дата» (Jewett) для хронологии служения Павла. Свидетельство в виде надписей дает возможность датировать с некоторой точностью период правления Галлиона — 51/52 г.: Римские правители вступали в должность в начале лета (см. Bruce, 394-395; Jewett, 38-40; Ogg, 104-111 — полно представляют соответствующие надписи).

4.2.6. *Первосвященник Анания.* Анания (Деян 23:2; 24:1) был назначен в 47 г. Он был послан в Рим в цепях в 52 г. (Флавий *Древн.* 20.6.2. §131), но поскольку Клавдий решил спор в пользу евреев. (Флавий *Древн.* 20.6.3. §136), мы предположим, что Анания был восстановлен в должности. До назначения первосвященником Измаила (Флавий *Древн.* 20.8.8. §179) упоминаний о других первосвященниках нет, Иосиф Флавий связывает это с передачей власти от Феликса к Фесту, то есть около 59/60 г. (см. 4.2.7, ниже).

4.2.7. *Феликс и Фест.* Лука достаточно точно связывает последнее судебное слушание по делу Павла с прибытием Феста в качестве прокуратора (Деян 25:1, 6, 13, 23). К сожалению, несмотря на то что о Феликсе и Фесте нам известно от Иосифа Флавия и из других древних источников, дата передачи власти не может быть определена точно. Джуэтт (40-44) дает четкий список имеющихся данных, которые сумми-

руются следующим образом: Иосиф Флавий (*Древн.* 20.8.9. §182) утверждает, что когда Феликс был обвинен в преступлениях против евреев в конце срока своих полномочий, он избежал осуждения благодаря влиянию своего брата Палласа на Нерона. Поскольку в 55 г. Паллас утратил свое влияние, многие датируют передачу власти 54/55 г. Но нет оснований предполагать мгновенную утрату влияния Палласа немедленно после его понижения (Jewett, 42-43), и деятельность, приписываемая Иосифом прокураторству Феликса (включая Египетского агитатора в Деян 21:38 и Флавий *Древн.* 2.13.5. §261), предполагает его пребывание в должности при Нероне в течение нескольких лет (Флавий *Древн.* 2.13.1-7 §§250-270), то есть после октября 54 г. По этой причине многие историки предпочитают более позднюю датировку: 58/59 г. (Smallwood, 269, п. 40), — 59 или 60 (Jewett).

4.3. *Выводы.* Рассмотренные отдельно, Деяния позволяют нам восстановить следующую хронологию:

34/35 (1) Обращение в Дамаске (9:1-19), побег в корзину (9:25)

(2) 1-й визит в Иерусалим «прошло довольно времени», Тарс

(3) 2-й визит в Иерусалим во время голода

(4) Первая миссионерская поездка

(5) 3-й визит в Иерусалим, собор

47-51 (6) Вторая миссионерская поездка: прибытие Акилы и Прискиллы в Коринф могло быть либо в 41/42 г., либо в 49/50. Пребывание Павла в Коринфе длится по крайней мере восемнадцать месяцев. Судебное слушание при Галлионе должно быть в 51-52 г.

(7) Различные малые путешествия: два с половиной — три года в Ефесе

56-57 (8) Возвращение в Иерусалим: три месяца в Греции

57-59 (9) Последний визит в Иерусалим, двухлетнее заключение в Кесарии

59-62 (10) Суд Феста, путешествие в Рим, двухлетнее заключение

5. Объединение Деяний и Посланий

5.1. *Последовательное объединение.* Что касается исключительно хронологической последовательности, нет особенной сложности в объединении двух хронологических рядов, основанных на посланиях, которые дополняются более обстоятельным и полным повествованием Деяний. Два набора данных на удивление согласованы: в Деяниях также есть две трехчастные хронологии, объединенные последовательно А Б В Г Д Е. Так, Лука начинает с обращения в Дамаске (А=1), побига в корзине из Дамаска и визита в Иерусалим (Б=2), далее следует удаление в Тарс (Киликия) и деятельность в Антиохии (Сирия), Деяния 9:23 дают туманное «прошло довольно времени» вместо Павлова «три года», но, при условии, что мы не подвергаем сомнению торжественное заявление Павла, эти два визита мы рассматриваем как один и тот же (Bruce, 241). План этой главы предполагает группировку Лукой всех сведений о Дамаске по географическому принципу.

Некоторое время спустя (период не указан, но расположение тем предполагает прошествие нескольких лет) проходит собор по проповеди среди язычников (В=5), которому предшествует миссионерская деятельность в областях Сирии, Киликии и «Южной Галатии». Была ли эта область той, что упоминалась в Послании к Галатам или нет, за это время вполне могли быть основаны Церкви, упоминавшиеся в Послании. За собором следует миссионерское путешествие в Филиппы, Фессалонику, Афины и Коринф (Г=6), затем — неизвестное по длительности путешествие в окрестностях Ефеса (Д=7) и, наконец, тщательно спланированное путешествие (Деян 19:21) из Ефеса через Македонию и Ахаию в Иерусалим, с дальнейшим намерением посетить Рим (Е=8). Окончательно, арест в Иерусалиме и путешествие в Рим в качестве пленника заполняет пробел, оставленный в конце хронологии путешествий в посланиях.

Однако есть две существенные проблемы с этим синтезом, одна из них связана с датой проконсульства Галлиона, а другая — со вторым визитом в Иерусалим, описанном в 11 главе Деяний.

5.2. Дата проконсульства Галлиона. Деяния 18:12 с уверенностью датируют суд Павла в Коринфе 51/52 г. н.э. Это событие происходит после восемнадцатимесячного пребывания в Коринфе (Деян 18:11), таким образом, в Коринфе Павел находится, по крайней мере, с января 50 г. Этот визит заключал длительное миссионерское путешествие из Антиохии через Македонию и, учитывая обычную скорость передвижения Павла, должен был длиться три или четыре года; даже при самых скромных подсчетах он должен был длиться восемнадцать месяцев, что означает необходимость для Павла покинуть Иерусалим в 48 году. Но собор состоялся, — в соответствии с нашими подсчетами, основанными на данных посланий, — 14 лет спустя происшествия при Арете. Последнее не могло произойти ранее 37 года, что дает нам 51 год в качестве самой ранней возможной даты собора.

Отодвигая распятие (следовательно, и обращение Павла) на более раннее время, мы ничего не добиваемся: именно происшествие при Арете создает здесь проблему. Людеман, датирующий собор 47 г., просто игнорирует эту дату происшествия при Арете (аналогично: Hemer). Теоретически мы можем утверждать, что Второе Послание к Коринфянам 11:32-33 ссылается на другой случай, такой как незафиксированный третий визит в Дамаск: но последнее представляется сильно натянутым. Также есть возможность сокрушить устойчивость четырнадцатилетнего периода, упомянутого в Послании к Галатам 2:1. Включительный способ подсчета может сократить этот период до тринадцати лет, и совмещенный порядок прочтения трехлетнего и четырехлетнего периодов позволяют датировать проведение собора 47 г.

Однако многие ученые уверены, что самое простое решение — поменять последовательность второго миссионерского путешествия и собора, получая порядок следования А Б Г В Д Е. При таком подходе Павел покинул Коринф вскоре после прибытия Галлиона (июль/

август 51 г.) для путешествия на Иерусалимский собор 51 г. По свидетельству посланий, как мы и убедились выше, эта хронология весьма правдоподобна (и в действительности не намного более предпочтительна), и обратный порядок в Деяниях легко объясняется, если предположить, с одной стороны, хорошее знание Лукой предания о Павле касательно путешествия и Иерусалимского собора, но нехватку данных о правильной их хронологии — с другой (послания, как мы уже заметили, не дают такой хронологии). На самом деле возможно рассмотреть след правильного расположения в Деяниях 18:22-23, где присутствуют все необходимые этапы: Иерусалим, Антиохия, Галатия и Фригия, Ефес (Bruce, 399-400, признает что в Деяниях 18:22 есть ссылка на Иерусалим, хотя он и не согласен связывать ее с визитом на Иерусалимский собор). Джуэтт перечисляет ученых, которые последовали этому решению: он сам его разделяет и на этой основе может соединить практически каждую деталь из повествования Деяний и посланий в виде точной хронологии (Jewett, 78-85).

5.3. Визит во время голода. Вторая сложность объединения касается второго визита в Иерусалим, зафиксированного в Деяниях (3). Если мы отождествим собор, описанный во 2 главе Послания к Галатам, с собором, описанным в 15 главе Деяний (В=5), у нас остаются две проблемы: отчеты об этих соборах разнятся в существенных деталях, и визит, зафиксированный в 11 главе Деяний, противоречит точному утверждению Павла в Послании к Галатам, где он говорит о его посещении собора как о втором посещении Иерусалима. Визит, описанный в 15 главе Деяний, — третий по счету. Первая из этих трудностей может объясняться разными способами (разные отчеты могут представлять одно и то же событие в разном свете), но вторая трудность не поддается такому простому объяснению: утверждение Павла в Послании к Галатам — это не пустое замечание, а торжественное заявление. Если 11 глава Деяний правильна, то Павел (мягко говоря) достаточно скуп на правду.

Одно простое и дальновидное решение данной проблемы — предположить, что собор, описанный во 2 главе Послания к Галатам, произошел во время визита, описанного в 11 главе Деяний (В=3). Джуэтт перечисляет и описывает различные гипотезы, которые пошли по этому пути (Jewett, 69-75). Это легко устраняет оба возражения отождествлению В=5. 15 глава Деяний может описывать более поздний по времени и более официальный собор, который не получил освещения в посланиях (Bruce, 29-32), и, таким образом, нет противоречий с 1 главой Послания к Галатам. Однако такой подход порождает свои собственные сложности. Мотивация двух этих визитов не одинакова: нам придется утверждать, что Павел «по откровению» (Гал 2:2) косвенно намекает на пророческое основание визита, описанного в Деяниях, и что подчеркивание Павлом частного характера собора не исключает возможности существования другой внешней причины для визита (Hemer, 248).

Но нашу непосредственную озабоченность в данном случае вызывает то, что приведенное отождествление может вызвать существенные проблемы для хронологии. Четырнадцатилетний период, упомянутый в Послании к Галатам 2:1, теперь необходимо поместить между 9 и 11 главами Деяний. Это совершенно невозможно, если собор прошел до смерти Ирода (Деян 12:23) в 44 г. Ситуация облегчается, если мы согласимся (как это и доказывалось в 4.2.1, выше) с нежесткой привязкой визита, упомянутого в Деяниях 11:30, к событиям 12 главы Деяний и если мы просто опишем событие как случившееся «при кесаре Клавдии» (Деян 11:28), то есть примерно в интервале 41–54 г. Возможность голода известна по крайней мере до 48 г. (см. 4.2.1, выше), и совпадающий (одновременный) принцип подсчета четырнадцати лет может сдвинуть собор до этой даты. Но чем позже мы датировем проведение собора, тем больше сложностей, учитывая, что оба миссионерских путешествия (4 и 6), равно как и восемнадцать месяцев, проведенные Павлом в Коринфе, надо поместить перед встречей Галлиона Павлом в 51/52 г. И снова некоторые ученые полагают, что проще сделать вывод о выпадении визита, описанного в 9 главе Деяний, из хронологии, так как сведения, полученные Лукой, не позволяли ему их правильно совместить с преданием о путешествиях. Также это может отражать отдельную линию предания Антиохийской церкви, где первоначально сведений о Павле не было, или, вероятно, это может быть ссылкой на сбор пожертвований, который Лука больше нигде не упоминает.

5.4. Вывод. Две трехчастные хронологии, выведенные из посланий, могут быть объединены с Деяниями одним или двумя способами. Смыкающаяся хронология (исходя из предположения, что Лука поменял местами собор и первое путешествие в Македонию) дает нам порядок следования А Б Г В Д Е, с (3) в качестве «плавающего» предания отражающего либо (В), либо (Е):

34 (А=1) Обращение, Аравия, Дамаск (3 года)
37 (Б=2) 1-й визит в Иерусалим; Сирия и Киликия
Четырнадцатилетний период, включая проповедь в Галатии

(4) Первое миссионерское путешествие
49-50 (Г=6) Второе миссионерское путешествие = Первое Македонское путешествие
50-51 Восемнадцать месяцев в Коринфе, Галлион
Юлий 51 г., собор – октябрь 51 г.

51 (В=5) 2-й визит в Иерусалим, собор, происшествие в Антиохии

(Д=7) Пастырское служение в Ефесе (2 1/2–3 года) и организация сбора пожертвований

56-57 (Е=8) Последнее путешествие в Иерусалим через Македонию с собранными пожертвованиями

57-59 (9) Последний визит в Иерусалим, двухлетнее заключение в Кесарии

56-62 (10) Суд Феста, путешествие в Рим, двухлетнее заключение

Этот план позволяет нам выстроить все хронологические данные, имеющиеся в посланиях и Деяниях, за исключением двух пунктов, по которым Лука не рас-

полагал достаточными сведениями для расположения своего материала в четкой последовательности. По всей видимости, он следовал той же схеме, что и авторы Евангелий, где они иногда располагают материал по географическому, а не хронологическому признаку. Точно такая же проблема возникает у древних историков (Иосиф Флавий, Светоний), чья расплывчатость и недостаток сведений о последовательности означает, что хронология первого века н.э. редко может достигнуть высокой степени точности.

Если, с другой стороны, мы принимаем последовательность событий, как приведено в Деяниях, два вида хронологии можно расположить последовательно в порядке А Б В Г Д Е таким образом:

34 (А=1) Обращение, Аравия, Дамаск (3 года)
37 (Б=2) 1-й визит в Иерусалим; Сирия и Киликия
Одиннадцатилетний период, включая проповедь в Галатии

48 (В=3) 2-й визит в Иерусалим, собор, происшествие в Антиохии

48 (4) Первое миссионерское путешествие
49 (5) Собор (15 глава Деяний)

49-50 (Г=6) Второе миссионерское путешествие = Первое македонское путешествие

50-51 Восемнадцать месяцев в Коринфе с последующей встречей Галлиона

(Д=7) Пастырское служение в Ефесе (2 1/2–3 года) и организация сбора пожертвований

56-57 (Е=8) Последнее путешествие в Иерусалим через Македонию с собранными пожертвованиями

57-59 (9) Последний визит в Иерусалим, двухлетнее заключение в Кесарии

59-62 (10) Суд Феста, путешествие в Рим, двухлетнее заключение

Это образует очень сжатый график между собором и встречей Галлиона. Более ранняя датировка распятия (и, следовательно, обращения Павла) помогает при условии, что мы игнорируем сведения об Арете. Если мы сохраняем такую же последовательность, но устраним визит во время голода (3), это даст нам более свободный график, хотя время для второго миссионерского путешествия все еще достаточно ограничено:

34 (А=1) Обращение, Аравия, Дамаск (3 года)

37 (Б=2) 1-й визит в Иерусалим; Сирия и Киликия

Одиннадцатилетний период, включая проповедь в Галатии

(4) Первое миссионерское путешествие

48 (В=5) 2-й визит в Иерусалим, собор, происшествие в Антиохии

48-50 (Г=6) Второе миссионерское путешествие = Первое македонское путешествие

50-51 Восемнадцать месяцев в Коринфе с последующей встречей Галлиона

(Д=7) Пастырское служение в Ефесе (2 года) и организация сбора пожертвований

56-57 (Е=8) Последнее путешествие в Иерусалим через Македонию с собранными пожертвованиями

57-59 (9) Последний визит в Иерусалим, двухлетнее заключение в Кесарии

59-62 (10) Суд Феста, путешествие в Рим, двухлетнее заключение

Принимая во внимание неточность большинства наших хронологических данных и ограниченность свидетельств, будет нереалистичным найти более определенную хронологию. С учетом этих ограничений, хронология служения Павла обоснована не хуже, чем могут ожидать историки от хронологии любой сравнимой с Павлом личности того же периода.

См. также Галатам, Послание к; Ефессянам, Послание к; Коринфянам, Послание к; Павел в Деяниях и Посланиях; Пастырские Послания; Фессалоникийцам, Послание к.

Библиография. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary* (3d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); K. P. Donfried, «Chronology: New Testament», *ABD* 1.1011-22; J. J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile: A Study in the Chronology of His Life and Letters* (Valley Forge, PA: Judson, 1972); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Winona Lake, in: Eisenbrauns, 1990); H. W. Hoehner, «Chronology», *DJG* 118-22; R. Jewett, *A Chronology of Paul's Life* (Philadelphia: Fortress, 1979); J. Knox, *Chapters in a Life of Paul* (Nashville: Abingdon, 1950); G. Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (Philadelphia: Fortress, 1984); G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (London: Epworth 1968); E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden: E. J. Brill, 1976).

L. C. A. Alexander

ПАВЛОВА ШКОЛА

Апостол Павел считается самым значимым христианским богословом всех времен. Его тексты в той или иной мере с самого начала служили неотъемлемой основой символов веры и вероисповеданий. Большинство величайших положений христианской мысли рассматривались как уточнение или развитие богословских воззрений Павла, а все богословы сочли необходимым доказывать состоятельность своей инициативы, в определенной степени ссылаясь на него. В данном смысле все, воспринимающие НЗ в качестве серьезного богословского произведения, участвуют в наследии Павла. Выражаясь конкретнее, в первых столетиях следует особо отметить Иринея и Августина, в период Реформации — Лютера и Кальвина, и в девятнадцатом и двадцатом столетиях — Баура и Барта.

В первых двух поколениях по смерти Павла, однако, можно выделить две группы ранних христианских мыслителей, которые в большей мере, чем остальные, достойны называться наследниками Павла. Для первой группы связь с этим наследием выражена явно и без сомнений удостоверена, для второй это наследие пред-

ставляется, скорее, средством влияния, их связь с ним остается прямой, хотя и не столь явной.

1. Непосредственные наследники.
2. Второй круг Павлова влияния.
3. Наследие Павла.

1. Непосредственные наследники

Если задаться вопросом, кто был прямым наследником Павла, т.е. кого можно отнести к Павловой школе, то он справедливо и по существу сводится к исследованию пост- или девторопавловых посланий, т.е. писем, написанных от имени Павла, но, как в целом считается сегодня, не самим им, а неким учеником по смерти Апостола (см. также Псевдонимия и псевдоэпиграфия). По мнению большинства богословов, ярчайшим примером этого являются Пастырские Послания, а также, в меньшей степени, Послание к Ефессянам. Ведется серьезная полемика о 2 Послании к Фессалоникийцам и Послании к Колоссянам. Я отношу оба этих послания к Павловым, но ввиду тесной связи последнего с Посланием к Ефессянам, а также, как следствие, и прямого указания на то, как следует понимать переход от Павловых текстов к постпавловым, это послание также включено в данное исследование.

1.1. Послание к Колоссянам. Послание к Колоссянам, можно сказать, стоит на грани перехода от Павловых текстов к постпавловым. Самый детальный стилистический анализ (Vijard) выявил, что данное послание было написано кем-то иным, кроме Павла. В то же время детали заключительного раздела Послания (Кол 4:7-17), включая совпадение с Посланием к Филимону, и подпись в самом завершении Послания (Кол 4:18) настойчиво свидетельствуют о прямом участии в написании Послания лично Павла. Самым очевидным решением этого вопроса является то, что Тимофей, указанный в Кол 1:1 как соавтор Павла, написал Послание от имени их обоих, а Павел одобрил изложенные мысли и добавил заключительную подтверждающую подпись, пригласив этим письмом к отправке. И хотя невозможно удостовериться в состоятельности данной гипотезы, подробное перечисление сотрудников Павла (Тимофей, Описим, Аристарх и др.) и свойственная Павлу забота о церкви, основанной в рамках его миссии, пусть и не им самим, уже являются веским основанием считать, что данное послание вышло в свет из непосредственного окружения Павла. (Для изучения доводов в пользу авторства Павла см. Колоссянам, Послание к).

Если послание относится к Павловым текстам, его уже тогда формируют идеи, получившие более широкое распространение в постпавлов период. Если же оно постпавлово, то представляет собой четкое изложение мыслей и размышления самого Павла. Лучшим пояснением этой мысли станут три аспекта, определяющие особое внимание Павла к богословию и пастырскому служению.

С позиции нового течения мысли и его понимания Израиля и Израилева наследия, Послание к Колоссянам относится к Павловым текстам настолько

же, насколько и Послание к Галатам. Здесь с той же убедительностью подчеркивается абсолютная причастность к этому наследию язычников («святые». Кол 1:2, 12; 3:12; Гал 3:6-29), так же указывается на крест и жизнь в благодати (Кол 2:6-15; Гал 3:1-5), (опосредованно) звучит то же предостережение в отношении к обрезанию, праздникам и постановлениям о пище (Кол 2:11, 16, 21; Гал 2:4-5, 11-16; 4:10), так же говорится о «стигиях мира» (Кол 2:8, 20; Гал 4:3, 9) и так же утверждается, что различия между иудеями и язычниками полностью стерлись (Кол 3:11; Гал 3:28). Определение «необрезания» как состояния омертвлости (Кол 2:13) и предостережение против «блуда, нечистоты, страсти, злой похоти и любостыжания, которое есть идолослужение» (Кол 3:5) свойственны иудейской мысли. В то же время образ тайны, представленный еще в Рим 11:25-26, немного сместился по направлению от идеи эсхатологического замысла Бога объединить иудеев и язычников к идее «Христа в вас, упования славы» (Кол 1:26-27; 2:2; 4:3). Более не ведется существенной полемики о законе как таковом (понятие *nomos* в послании отсутствует), как об особом своде правил, помимо нескольких конкретных установлений (Кол 2:14-17; 20-23).

Естественный смысловой центр Послания к Колоссянам образуется ярко выраженной идеей абсолютной достаточности Христа как искупителя, примирителя и победителя над силами и властями (в частности, в Кол 1:14, 20-22; 2:15). Наибольший интерес вызывает то, как так называемый гимн Христу (Кол 1:15-20) в прославлении Его за Божью премудрость явно превосходит что-либо, написанное Павлом ранее (1 Кор 1:24, 30; 8:6). Более же поразительно то, как экклезиология связана с христологией Премудрости в рамках того, что представляется как континуум — космос, тело (Христово), церковь (Кол 1:18; 2:10). Здесь есть связь еще с одним важным вариантом образа тела у Павла (1 Кор 12; Рим 12:4-8): Христос как глава тела (Кол 1:18; 2:19). В то же время ряд образов тела получает развитие и в другом измерении путем необычного акцентирования Павлом плотской природы распятого Христова тела (Кол 1:22; 2:11). В этом случае более полно освещается христологический аспект Кол 2:9.

Утверждать, как это делают многие богословы, что эсхатология Послания к Колоссянам полностью реализовалась, — не совсем верно (в частности см. Кол 3:2-4), однако верно то, что в процессе спасения особое значение, по всей видимости, придается этапу «уже» (Кол 1:13; 2:12; 3:1; *срав.* Рим 6:4-5; 8:11). В то же время свойственное Павловой этике равновесие между изыскательным и повелительным поддерживается с особенным усердием (Кол 3:5-12). Но отметим также первое упоминание о том, чему во втором и третьем поколениях христианства предстоит стать повторяющейся особенностью — о списке «домашних правил» (*Haustafeln*; Кол 3:18-4:1; Еф 5:22-6:9; 1 Петр 2:18-3:7; *срав.* 1 Тим 2:8-15; 6:1-2; Тит 2:1-10; *Дид* 4.9-11; *Варн* 19.5-7; 1 *Клим* 21.6-9; Игн. Ант. *Пол* 4.1-5.2; *Пол Фил* 4.2-3). В каждом случае, вероятно, будет логичным

заклучение, что *Haustafeln* подчеркивает осознание христианским сообществом необходимости правил для упорядочения жизни в обществе при его традиционном устройстве.

Как следствие этого Послание к Колоссянам занимает в единой системе богословских взглядов Павла завершающее переходное положение. Послание к Колоссянам указывает на то, как распорядится Павловым наследием дальнейшее поколение, и, можно сказать, представляет критерии каноничности для определения принадлежности последующих произведений школе Павла и Павлову периоду, а также для безошибочного выявления в этих произведениях свидетельств авторства самого Павла.

1.2. Послание к Ефессянам. Послание к Ефессянам представляется сознательной попыткой одного из учеников Павла сохранить наследие Апостола в форме, которая была бы пригодна, скорее, для общего, чем частного применения, которую с легкостью можно было бы применить в общецерковном поклонении и которая сохраняла бы ранние акценты Павла, воспринимаемые в свете их непрекращающейся значимости. (Для изучения доводов в пользу авторства Павла см. Ефессянам, Послание к) Этим объясняется общий характер послания: оно не обращено к какой-либо конкретной церкви — фраза «в Ефесе» (Еф 1:1) отсутствует в ранних и вернейших рукописях, не затрагивает каких-либо конкретных тем и не содержит обычных приветствий Павла.

Этим же объясняется и звучный стиль послания: первые три главы практически приняли форму многословной благодарственной молитвы, полной случаев так называемой «литургической избыточности» (Еф 1:17-19; 2:13-18; 3:14-19), а также развития образа тела в Еф 4:7-16, образа брачных отношений в Еф 5:21-33 и образа духовной брани в Еф 6:10-17 — все для того, чтобы этим, нежели более свойственным Павлу эпиграмматическим увещанием, активнее поощрить Павлово собрание к преданности вере и Богу. Количество отрывков, в которых отмечается сходство Посланий к Колоссянам и Ефессянам (напр., Еф 1:15-17/Кол 1:3-4, 9-10; Еф 2:5/Кол 2:13; Еф 4:16/Кол 2:19; Еф 5:19-20/Кол 3:16; Еф 6:21-22/Кол 4:7), придает особое значение предположению, что Послание к Колоссянам создало прецедент для дальнейших попыток сохранить Павлово наследие в постпавловом периоде, дабы сохранить его преемственность. Эту идею можно объяснить также тремя доводами.

Во-первых, усиливается свойственный именно Павлу акцент на иудейском характере исповедуемой веры. В данном послании гораздо чаще, чем в любом ином послании Павла, к адресату обращаются как к «святые» (десять случаев употребления), и неоднократно утверждается их участие в обетованном «наследии» (Еф 1:14, 18; 5:5). Уникальное и впечатляющее благословение (Еф 1:3-14) и последующая молитва (в частности, Еф 1:17-19) полностью выражены типично иудейским языком. Так же на всем протяжении отрывка Еф 4-6 встречаются обычные цитаты из и ссылки на иудейские

Писания и апокрифы (особенно ярко в Еф 4:8-10, 25-26; 5:31; 6:2-3).

Особого внимания заслуживает отрывок Еф 2:11-22, раскрывающий четче любого другого раннего текста Павла понимание им того, как иудейское и языческое переплетаются в эсхатологическом Израиле: этот отрывок не самый скудный в плане указания на неполноценность язычников с точки зрения иудеев («отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожниками в мире»), ныне компенсированной посредством примиряющей смерти Христа («уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу»). В равной степени достойно внимания и развитие образа таинства. Рассматриваемый отрывок написан практически абсолютно таким же языком, каким написаны тождественные места в Послании к Колоссянам (Еф 3:3-5, 9/Кол 1:26-27; Еф 6:19/Кол 4:3), однако смысловое ударение, поставленное на мыслях Павла, выраженных им ранее (язычники – сонаследники, Еф 3:6, 8), остается здесь гораздо более понятным, нежели в Послании к Колоссянам. Очевидно, эти мысли все еще сохраняли свою важность или, по крайней мере, раскрывали попытку получить всю возможную пользу от данной центральной идеи в служении и системе богословских взглядов Павла (ср. Рим 9:11). Однако настойчивые отголоски ранней полемики Павла по вопросу дел (закона) и бахвальства на основании этих дел (Еф 2:8-9) остались немногим более этого – лишь слабыми отголосками (составьте Гал 2:15-3:14; Рим 3:20-4:6; 9:11, 32). А *Шема*, столь творчески развитая в 1 Кор 8:6, кажется, растворилась в вероисповедании, имеющем более прямое отношение к модели церковного устройства (Еф 4:4-6).

Во вторых, неким случайным образом христология, столь убедительно отстаиваемая в Послании к Колоссянам, кажется, уступает свое центральное место получившей особое развитие теме Церкви. Церковь, в ранних посланиях Павла определяемая обычно как поместное собрание (в доме, городе или области), в данном послании впервые и последовательно понимается как вселенская (см. также DPL, Церковь). Космическая христология в Кол 1:17-19, развившись, перешла в замечательную, если не изумительную, космическую экклезиологию в Еф 1:22-23 («...Церкви... Которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем»). Основной целью Христова вознесения была передача Церкви даров, а мерой духовной зрелости Церкви, как следствие этого, является «полный возраст Христов» (Еф 4:7-13). Первая часть описанных в Послании к Колоссянам *Haustafeln* преобразилась под действием прославления Церкви, певесты Христовой (Еф 5:23-27). Аналогично более последовательную реализацию получила и эсхатология: «спасение» – уже свершившийся факт (Еф 2:5, 8; 6:17), верующие уже восхищены и посажены со Христом «на небесах» (Еф 2:6), и более нет упоминания о возвращении Христа (составьте Еф 4:15; 5:27).

В третьих, последнее по счету, но не по важности, то, как автор смотрит на апостольский век и на Павла

как на архитипического апостола. «Апостолы» – часть фундамента церкви. Причем подразумевается, что на фундамент уже изрядноросло «здание» (Еф 2:20); они входят в особую категорию святых (Еф 3:5). Ссылка Павла на самого себя в Еф 3:1-13 на первый взгляд кажется веским доказательством его авторства. Но далее в этом же отрывке степень самохвальства немного превосходит ранние заявления Павла о его роли, и сами слова все больше напоминают панегирик, написанный поклонником (ср. 1 Тим 1:15-16). Даже в свете Еф 3:1 и 4:1 новоявленное определенное артикля превращает смиренное самонаименование в Флм 1 и 9 «узник Христа Иисуса» в нечто менее смиренное, добавляя определенный артикль «единственный в своем роде узник».

Все в Послании к Ефесянам можно справедливо назвать апогеем Павлова периода, ибо оно вобрало в себя большую часть самых выразительных моментов, отмечающих ранние тексты Павла, причем в столь незабываемой и воодушевляющей форме.

1.3. Пастырские Послания. При изучении Пастырских Посланий Павла возникает вопрос, не распространяется ли Павлово наследие чересчур далеко за рамки дозволенного. (Для изучения доводов в пользу авторства Павла см. Пастырские Послания.) Дело не в том, что исчезли из виду традиционные акценты и вопросы Павла, а, скорее, в том, что свойственное данному контексту равновесие в смысловых ударениях, которого Павел достиг и которое сохранил, оказалось в опасности потеряться и быть замененным на другое, которое сам Павел мог уже не воспринять. Автор заявляет, что написанное им в действительности находится в рамках традиции, установленной Павлом. Позиция церквей в вопросе принятия Пастырских Посланий как Павловых заключается в принятии и подтверждении того же заявления. И ввиду того, что многие из участвующих в решении этого вопроса были современниками Павла либо достаточно хорошо его знали, тем, кто пишет об Апостоле девятнадцать столетий спустя, никак не подобает считать, будто Павел известен им гораздо лучше, чем его современникам. Тем не менее тщательное сравнение Пастырских Посланий с посланиями, в которых авторство Павла абсолютно бесспорно, все же поднимает вопрос о начавшемся процессе намеренного ослабления Павлова наследия. И нас не удивляет отсутствие у Пастырских Посланий приемников (зачастую качество текстов, относящихся к постантольскому периоду, заметно снижено), так как сами послания приближаются к границе, за которой эпитет *Павловы* применить правомерно уже невозможно.

Проводя тот же анализ, что и в двух вышеуказанных случаях, в первую очередь следует отметить, насколько отстраненным представляется вопрос отношений иудеев и язычников, все еще значимый в контексте Послания к Ефесянам. Вспоминается служение Павла язычникам (1 Тим 2:7; 2 Тим 4:17), но не с теми огненным рвением и чувствами, столь типичными для ранних текстов Павла. Таинство, столь явное в Посланиях к Колоссянам и Ефесянам, превратилось в нечто

формальное: «тайнство веры», «тайна благочестия» (1 Тим 3:9, 16). Позитивная роль, отводимая Закону в 1 Тим 1:7-9, что-то напоминает отдельные места Послания к Римлянам (1 Рим 2:15-16; 7:12-13; 13:3-4), но в отличие от них сбалансирована более критическими высказываниями (1 Тим 4:3-5 и Тит 3:9 не в счет). Таким образом, обсуждение благодати и дел во 2 Тим 1:9 и Тит 3:5 представляется еще более сдержанным и шаблонным, чем даже в Еф 2:8-9, и последовательно поощряемые «добрые дела» (двенадцать случаев употребления) подчеркивают, насколько сместилась эта точка зрения.

Выводы и заключения Павловой христологии представляются также поспешно измененными, их развитие идет в ином направлении, нежели космическая христология Посланий к Колоссянам и Ефессянам. Настойчивей становится — и это явно — стремление вновь утвердить монотеизм (1 Тим 1:17; 2:5; 6:15-16); Бог неуклонно предстает в качестве «Спасителя» (1 Тим 1:1; 2:3; 4:10; Тит 1:3; 2:10, 13; 3:4). В изучении взаимоотношений в христологии Христос определен в качестве посредника между Богом и человеком (1 Тим 2:5) и разделяет с Богом роль Спасителя (2 Тим 1:10; Тит 2:13; 3:6). Наибольшее изумление вызывает определение Христа как «славы великого Бога и Спасителя» (Тит 2:13), что напоминает, скорее, вариацию ранней христологии Премудрости, т.к. Христу дается определение видимого проявления трансцендентного Бога (см. также Христология).

В равной мере заслуживает внимания то, как вера в такого Христа приобрела более устоявшийся и статичный характер: «вера» (одиннадцать случаев употребления); «учение», «здоровое учение» или «доброе учение» (одиннадцать случаев употребления). Словосочетание «верно слово» передает подобный же смысл усиления традиции, что занимает не последнее место в определении того, какой должна быть вера в Иисуса (1 Тим 1:15; 2 Тим 2:11; Тит 3:5-8). Дело не в том, что в ранних текстах Павла подобные акценты чужды, а, скорее, в том, что в них отсутствует ощущение заново придуманной веры, отсутствует идея о постоянном конфликте прежних, традиционных понятий с новым откровением. Основная задача церкви Павла сейчас состоит в том, чтобы приготовиться к качественной передаче основанной Павлом традиции, дабы ничто в ней не повредилось (2 Тим 1:12-14; 2:2).

Величайшие результаты в Павловом наследии Пастырских Посланий достигнуты в экклезиологии. Харизматическое взаимодействие даров и служений, столь наглядно описанное Павлом с помощью метафоры о теле Христовом в Рим 12:4-8 и 1 Кор 12 и все еще сохранившего свою значимость в Еф 4, на этот раз, кажется, ушло на задний план — оно представлено так, чтобы в своих, иных обстоятельствах его могли понять христиане второго поколения. Слово «пресвитер» впервые встречается именно здесь, но это единственный случай употребления данного понятия во всем собрании Павловых Посланий (1 Тим

5:1-2, 17, 19; Тит 1:5). Отныне утвержденными должностями являются «епископ» (1 Тим 3:1-7; Тит 1:7-9) и «диакоп» (1 Тим 3:8-13). «Дарование» («харизма») употребляется здесь в значении одаренности более узкого, ограниченного масштаба (1 Тим 4:14; 2 Тим 1:6). Тимофей и Тит приступают к исполнению служения, чем-то напоминающего служение монархического епископа, на которого возложена высочайшая ответственность (1 Тим 1:3; 4:6, 11; 5:1-16, 19-22). Опять же можно провести не одну аналогию между отдельно взятыми особенностями настоящих посланий и таковыми в ранних Павловых текстах, однако следует иметь в виду, что общее равновесие, включающее обязанность Павловых церквей испытывать, увещевать и воодушевлять, кажется, упущено, а попытка добиться построения структурного и стройного харизматического сообщества в значительной степени сделала возможным формирование прямолинейной иерархической структуры.

2. Второй круг Павлова влияния

Ко второму кругу Павлова влияния в самом НЗ относятся еще несколько текстов.

2.1. Послание к Евреям. Очевидным кандидатом считается Послание к Евреям, по-прежнему атрибутированное как Павлово в составе KJV. И, несомненно, между посланием и Павловыми текстами имеется существенное совпадение основных вопросов, особенно в осознании важности связи христианства с его иудейским наследием и представлении об этом наследии каждого из текстов. Однако на каждом из этих вопросов при изучении ставится свой, подчеркнутый индивидуальный акцент, таким образом, главное, что нужно выяснить, — это является ли данное влияние отличительно Павловым или же свойственно раннему христианству в целом.

Например, тема нового завета занимает в послании центральное место, и при этом можно провести аналогию между ним и 2 Кор 3, но использование основной идеи завета в Посланиях к Римлянам и Галатам, в которых самым тщательным образом рассматриваются взаимоотношения христианства с дохристианским иудаизмом, довольно своеобразно (Рим 9-11; Гал 3-4). Общее в них — их основная тема, закон; но Павла больше волнует вопрос обрезания и иных дел закона, в то время как основным вопросом в послании является практически исключительно храмовое богослужение (Евр 7-10). В этом плане самой яркой особенностью в текстах Павла, напоминающей Послание к Евреям, остается Кол 2:18/Евр 10:1. Еще одним заметным словом, присущим Павловым текстам, является в данном послании слово «вера», однако определение той веры, с которой начинается «великая переключка» в Евр 11 (11:1), несколько отличается от определения, данного вере в Рим 4 Павлом. Здесь наблюдается и совпадение элементов христологии Премудрости — в Евр 1:3-4 преимущественно с Кол 1:15-20. А первосвященническая христология, преобладающая в данном послании, в Павловых текстах имеет точку опоры лишь в Рим 8:34.

2.2. Первое Послание Петра и Послание Иакова. Среди других НЗ посланий 1 Петр можно, по меньшей мере на основании нескольких пунктов, вполне обоснованно охарактеризовать как написанное в традициях Павловых посланий. Христология раба-страдальца (1 Петр 2:24) является выразительным олицетворением того, на что сам Павел зачастую лишь образно ссылаясь (в частности, Рим 4:25; 2 Кор 5:21). Некоторые отголоски поведения, которому учит 1 Петр 3:16, встречаются в Павловом паренезисе, как утверждают толкования. Весьма поразительным представляется богословие дарований в 1 Петр 4:10-11, единственном отрывке вне Павловых текстов, где употребляется слово *дар(ование)* (*charisma*) (ср., в частности, Рим 12:3-8; 1 Кор 12:8-10). Но идея участия в Христовых страданиях (1 Петр 4:13) также отличает Павла (Рим 8:17; 2 Кор 1:5; Фил 3:10).

Предположение, что школа Петра испытала влияние школы Павла, подтверждается во 2 Петр 3:15-16. Очевидно, послания Павла были хорошо известны в кругах Петра, и «нечто неудоборазумительное» оказывало на написавшего 2 Петр особое, серьезное влияние.

Неким подобием этого является очевидное указание на учение Павла о вере и делах (в частности, в Рим 3:28-4:22) и в Иак 2:18-24. В рамках изучения Послания Иакова влияние формулировки Павла, судя по всему, было подобным же образом «превращено» и, как следствие, использовано неверно.

2.3. Евангелие от Марка. Считать, что Евангелие от Марка находится в сфере непосредственного влияния Павла, — вполне правдоподобно (см. также Иисус и Евангелия. Словарь, Евангелие от Марка). Предметом полемики является утверждение, что именно Павел ввел в христианский лексикон термин «*евангелие*» (само имя существительное), равно как и закрепил за ним значение повествования, центральная тема которого — смерть и воскресение Христа (в частности, 1 Кор 15:1-5; Гал 1:6-7; 3:1). Очевидно, именно Марк приобщил это же понятие к традиции Евангелий, и использование этого понятия лично им в Мк 1:1 надежно закрепило за Евангелием как литературным жанром значение «страстного повествования с продолжительным вступлением» (Kaehler). Вероятность того, что Марк написал свое Евангелие с целью перенести смысловую нагрузку с личности Иисуса как чудотворца (в частности, Мк 8), может также определять задачу, поставленную перед Евангелием, подобную той, что побудила Павла поразительнейшим образом раскрыть понятие могущества Христа как силы, явленной в немощи (2 Кор 12:1-10; 13:4).

2.4. Деяния Апостолов. Самым же вероятным кандидатом на знание ученика Павла в плане написания текстов, не входящих в собрание Павловых, является автор Деяний Апостолов (Лука). Он был, по меньшей мере, почитателем Павла (см. также Павел в Деяниях и Посланиях). Павел выступает в качестве главного персонажа книги практически на протяжении ее половины. Миссионерская деятельность Павла, в частности в бассейне Эгейского моря, представляет собой решительное распространение Евангелия в языческом мире.

И заключительная четверть Деяний преимущественно посвящена основательной защите Павла от обвинений в отступничестве от веры отцов. В этом плане в Деяниях повторяются и отстаиваются основные идеи Павла. Защита стала бы еще уверенней, подтвердись мнение меньшинства о том, что Лука написал также и Пастырские послания. Однако проведенные между этими текстами аналогии указывают, скорее, на распространение влияния Павла, нежели на общий почерк их написания.

Несмотря на восхищение Павлом, Лука, судя по всему, в равной мере стремился раскрыть связь и последовательность Павловой миссии с христианством, возникшем в первую очередь в Иерусалиме. Однако этим он оставляет без должного внимания темы, которые приобрели для Павла особую значимость (апостольство Павла, его противостояние в Антиохии и Галатии, сбор пожертвований), и чрезмерно подчеркивает важность идей, которые идут вразрез с верованиями самого Павла (его неоднократные визиты в Иерусалим, его участие в принятии и распространении решений апостольского совета и его беспокойство по вопросу необходимости соблюдения закона). Лука, можно сказать, будучи учеником или почитателем Павла, пытался привнести Павлово наследие в миссионерскую церковь, где сосуществовали Дух и благопристойность, где постановления апостольского совета образовывали основу взаимоотношений и поведения в общинах неоднородного состава и где пресвитеры обеспечивали общепринятую форму церковного управления.

2.5. Первое Послание Климента Римского. Помимо самого НЗ, следует также особо отметить 1 Послание Климента Римского, написанное в Риме для Коринфа во второй половине 90-х гг. н.э. Очевидно, Климент был большим почитателем Павла (1 Клим 5:6-7). Ему, несомненно, были знакомы несколько посланий Павла (ср., в частности, 1 Клим 35:5-6 с Рим 1:29-32), и свое послание он написал, очевидно, по образцу 1 Послания к Коринфянам (1 Клим 47; ср. также 1 Клим 24 с 1 Кор 15; 1 Клим 37.5-38.2 с 1 Кор 12; 1 Клим 49-50 с 1 Кор 13; 1 Клим 42.4 с 1 Кор 16:15). Самое интересное уподобление Павлову стилю наблюдается в ссылке на «оправдание верою» в 1 Клим 32.4. Но в равной мере примечательно то, что в Аврааме автор видит пример послушания (1 Клим 9-10) и как он связывает веру со «страстностью» (1 Клим 10.7) в стиле, более похожем на письмо Иакова, нежели Павла (1 Клим 30.3; 31.2-3). Можно в большой степени согласиться с тем, что отголоски отличительного Павлова богословия здесь утратили остроту собственно Павловых идей и формулировок.

2.6. Послания Игнатия. Еще одним и последним автором, кто мог по праву претендовать на место во втором кругу Павлова влияния, был Игнатий, написавший ряд писем, находясь в узах и следуя по пути через Малую Азию в Рим, где его ждала мученическая смерть приблизительно в 110 г. н.э. Подобно Клименту, он также восхищался Павлом (Игн. Ант. Еф 12.2; Игн. Рим 4.3). Как и Климент, был знаком с 1 Посланием к Коринфя-

нам (Игн. Ант. *Еф* 16.1; 18.1; Игн. Ант. *Рим* 5.1; 9.2). В его *Еф* 12.2 ясно утверждается, что ему было известно о написании Павлом нескольких посланий. Однако всегда сложно признать доказательства конкретного влияния. Например, в то время как фраза «во Христе» в *Еф* 8.2, несомненно, заимствована у Павла, отголоски Рим 1:3-4 (Игн. Ант. *Еф* 18.2; 20.2; Игн. *Рим* 7.3) можно в равной степени обосновать знанием общего содержания символа веры и вероисповедания.

Существующие аналогии усиливаются тем фактом, что оба автора могли оценить свои страдания положительно, в точности понимая суть происходящего, — они участвовали в страданиях Христовых, «[Дайте мне быть] подражателем страданий Бога моего» (Игн. Ант. *Рим* 6.3), и боролись со схожими противниками в лице иудействующих в церквах, которым и адресовали свои послания (Игн. Ант. *Магн* 8-10; Игн. Ант. *Фил* 6.1). Опять же, в первом случае готовность Игнатия принять мученическую смерть представляется многим читателям несколько нездоровой, чем их и изумляет, а во втором — «иудаизм» и «христианство» противопоставляются друг другу с такой остротой, что сам Павел, вероятно, сожалел бы о подобном развитии этих отношений. И хотя решительная защита Игнатием принципов епископата может быть расценена как продолжение линии развития, проходящей сквозь Пастырские Послания, то, что он оставил без внимания явно подчеркнутое Павлом различие (1 Кор 15:44-50) между духовным (воскресение) телом и плотским (Игн. Ант. *Смирн* 3.1), парадоксальным образом способствовало тому, что раннее христианство стало утрачивать ощущение ценности нынешнего тела как божественного творения.

3. Наследие Павла

Способность Апостола Павла собрать вокруг себя учеников и произвести подражателей свидетельствует о степени его величия как личности-новатора или вдохновителя. Подобным ученикам и подражателям крайне редко удается вознестись до высот своего наставника, хотя в этом смысле ефесянам это, можно сказать, удалось. На этом этапе нам важно: 1) постичь природу первоначального вдохновения, его богословскую подоплеку и пастырские задачи и не допустить, чтобы изменчивые взгляды представителей Павловой школы или кругов с ослабевающей влиятельностью смогли затемнить или притупить действие этого первоначального вдохновения; 2) проследить за тем, как в последующем поколении качественно менялись содержание и акценты в Павловой литературе как явления, но все же воспринимались как Павловы, как носители его имени; 3) если нам дорого Павлово наследие, в связи с изменяющимися обстоятельствами, потребностями и задачами нашего времени, приступить к должному воспроизведению этого наследия, как в свое время сделали Августин, Лютер и Барт. Лишь подобным образом возможно сохранить наследие Апостола Павла во всей его полноте.

См. также Новозаветное богословие.

Библиография. С. К. Barren, *Paul: An Introduction to His Thought* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994) chaps. 4-5; J. C. Beker, *Heirs of Paul: Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today* (Minneapolis: Fortress, 1991); W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief* (SUNT 11; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973); H. Conzelmann, «Die Schule des Paulus» in *Theologia Crucis-Signum Crucis*, ed. C. Andresen and G. Klein (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979) 85-96; E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster: Aschendorff, 1979); J. D. G. Dunn, «The Deutero-Pauline Letters» in *Early Christian Thought in Its Jewish Context*, ed. J. Barclay and J. Sweet (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 130-44; G. S. Holland, *The Tradition That You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988); K. Kertelge, *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (QD 89; Freiburg: Herder, 1981); A. T. Lincoln and A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur Ius Marcion* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979); D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* (Philadelphia: Westminster, 1983); M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Sociohistorical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (SNTSMS 60; Cambridge: Cambridge University Press, 1988); I. H. Marshall, «Prospects for the Pastoral Epistles» in *Doing Theology for the People of God: Studies in Honor of J. I. Packer*, ed. D. Lewis and A. McGrath (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996) 137-55; H. Raisanen, «'Righteousness by Works': An Early Catholic Doctrine? Thoughts on 1 Clement» in *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays* (JSNTSup 43; Sheffield: JSOT, 1992) 203-24; F. Young, *The Theology of the Pastoral Letters* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

J. D. G. Dunn

ПАЛЕСТИНСКИЕ ПАПИРУСЫ

Как правило, под термином «папирус» подразумеваются документы, найденные в Египте. Однако, несмотря на то, что основное количество найденных папирусов действительно имеют египетское происхождение, несколько значительных находок было сделано также в Палестине. Их значение для понимания Нового Завета нельзя недооценивать.

1. Греческие папирусы, найденные в Палестине.
2. Значимые архивы манускриптов.
3. Заключение.

1. Папирусы на греческом языке, найденные в Палестине

Всего на территориях Ближнего Востока, принадлежавших Римской Империи (Cotton, Cockle and Millar) было найдено более шестиста папирусов. Документы

достаточно разнообразны по своей форме и тематике: начиная от писем или простых списков имен до длинных договоров и подобных им документов. Они написаны на материалах, которые обычно использовались в подобных случаях, — папирус, дерево, кожа и острака. Языки, на которых, написаны документы, — греческий, латинский, еврейский, некоторые арамейские диалекты и проч.

Примечательно, что большая часть этих рукописей написана на греческом языке. Приблизительно из 600 документов на греческом языке написаны 400. Из приблизительно 155 документов, найденных в Иудейской/Сирийской Палестине, относящихся к I–III вв. н.э., 54 рукописи написаны на греческом. Это свидетельствует о широком использовании греческого языка в Римской империи в то время, в том числе в ее восточной части, куда входила и Палестина. Некоторые из этих документов написаны людьми неиудейского происхождения, пришедшими в Палестину из других стран (например, DJD 2 [=P.Mur] № 114, долговая расписка, составленная римским солдатом), а некоторые написаны уже по прошествии периода, рассматриваемого в данной статье.

Тем не менее некоторые рукописи весьма важны с точки зрения настоящего исследования. Например, в Масаде были найдены письма на греческом языке, написанные, скорее всего, иудеями. Один из таких документов относится, вероятно, к 25–35 г. н.э. (*Doc. Masada* 740), однако большинство из них были написаны в период Первого Иудейского Восстания (66–73 г.н.э.) и включают письмо от Иуды Абаскантуса по поводу доставки салата-латука (*Doc. Masada* 741), указания относительно доставки (*Doc. Masada* 248; *Doc. Masada* 249), несколько книг учета прихода и расхода и списков имен (*Doc. Masada* 244, 247 [написано на греческом и на латинском], 250, 251, 254), а также несколько отрывков из различных документов. Интересно, что один из этих документов — букварь (*Doc. Masada* 782–83).

Также существует некоторое количество правовых и финансовых документов на греческом языке, написанных иудеями. Некоторые из них представляют собой записи финансовых расчетов (например, DJD 2 [=P.Mur] №№ 89–108, 118–21, 123–25). Возможно, среди них также есть письменные школьные упражнения (DJD 2 [=P.Mur] № 122). Один из этих документов представляет собой договор о повторном вступлении в брак, датированный 124 г. н.э. между иудеем и иудейкой, Элайосом и Саломсей, которые развелись, а затем снова воссоединились после уплаты налога (DJD 2 [=P.Mur] № 115). Редакторы, носители греческого языка, отмечают, что упоминания о данной редкой практике повторных браков (см. Брак) содержатся и в некоторых других папирусах, найденных в Египте (например, BGU IV 1101 [XIII в. до н.э.]). Этот факт свидетельствует о том, что даже иудеи использовали такую типичную греко-римскую практику. (В данном случае редакторы упоминают о синкретизме, примере того, как иудеи жили по правовым нормам греко-римского мира). Похожим документом является частично сохранившийся брачный договор между иудеем и иудейкой. Аквabasом и

Селампис(?) , датированный 130 г. н.э. (DJD 27 [XHev/Se Gr.] #69, скорее всего, найденный среди Свитков Иудейской Пустыни). Еще одним примером является брачный договор между женщиной по имени Саломей и мужчиной по имени Аврелий (DJD 2 [=P.Mur] № 116). К сожалению, нельзя определить точную дату данного текста, дошедшего до нас только частично, однако, скорее всего, он относится к первой половине II в. н.э.

Последним примером является документ, регистрирующий правовые разбирательства между иудейками Мариам и Саломсей и римским солдатом (DJD 2 [=P.Mur] № 113). До нас дошли только фрагменты этого документа, поэтому определить предмет судебного разбирательства невозможно. С точки зрения палеографии, данный текст относится ко второй половине II в. н.э.

2. Значимые архивы манускриптов

Среди значимых находок папирусных писем и документов на греческом языке, сделанных в Палестине, необходимо особо выделить два архива.

2.1. Архив Бар Кокба в Греции. Одной из наиболее значимых находок в Греции были рукописи на еврейском, арамейском и, прежде всего, греческом языках. Среди 15 писем, найденных в архиве Бар Кокбы, есть и 2 письма на греческом языке. По всей видимости, наиболее интересным документом из всех является *P.Yadin* 52 (= 5/6 Hev 52 и SB VIII 9843). Вторым письмом на греческом является *P.Yadin* 59 (= 5/6 Hev 59 и SB VIII 9844). Первое письмо от некоего Сумайоса, адресованное Ионату и Масабале. Несмотря на то, что это письмо пережило несколько редакций, при работе с ним возникают определенные трудности. И в данной работе мы только обобщим вопросы, связанные с ним. Во-первых, можно ли считать Сумайоса, автора письма, Симоном Бен Косибой, лидером Второго Иудейского Восстания (132–135 в. н.э.). Вторая проблема возникает при реконструкции 13 строки, в которой поясняется, почему письмо было написано на греческом: «Я написал письмо на греческом, так как <...> не было, чтобы писать на еврейском». Предположения относительно того, какое же слово было написано на месте пропуска, были следующие: слово «желание» (*horman*); имя Герман (*herman*), хотя туда можно вставить любое имя подходящей длины; и слово «возможность» (*orthomas*). Третий, и последний, спорный вопрос, о котором будет упомянуто в данной статье, — использование в начале письма слова *charin* («приветствие») и в конце слова *etoso* («прощайте»), которые являются греческими стандартными эпистолярными формулами.

Несмотря на то, что работа с письмом достаточно трудна, на основании его можно сделать некоторые выводы. Во-первых, оно написано по стандартной эллинистической форме, с использованием стандартных эпистолярных формул (включая приветствие и прощание). Во-вторых, письмо подтверждает то, что в I–II вв. в Палестине для коммуникации использовались несколько языков. Мы можем не знать причину, по которой оно было написано на греческом, но факт в том, что эта причина была. В третьих, данное письмо

подтверждает несостоятельность попыток напрямую связать язык, национальную принадлежность и религию (последние исследования, включая перевод письма, см. Porter).

2.2. Архив Бабаты. Архив Бабаты (см. Lewis; Porter), возможно, наиболее важен с точки зрения содержания (также именуется *P. Yadin* и *P. Babatha*). В последних публикациях в него также были включены более поздние, похожие, документы (которые называют *P. Se'elim*; несмотря на то, что они также были найдены в Пещере Свитков; DJD 27). Архив Бабаты содержит тексты на набатийском, палестинском наречии арамейского языка и греческом). Второй, похожий архив, недавно найденный в Пещере Свитков и опубликованный, содержит только 6 документов на греческом (DJD 27; №№ 60-65, а также 1 текст на арамейском, DJD 27 № 12). Архив Бабаты содержит 36 или 37 документов, 26 из которых из которых написаны на греческом (9 из которых содержат надписи или описания на арамейском и/или набатийском), прочие написаны на арамейском или набатийском языке.

Бабата была состоятельной, но незнатной женщиной, жившей в иудейском поселении в арабской провинции. Очевидно, она дважды была замужем. Ее первый муж Иешуа умер, оставив сиротой их сына, который был передан опекунам. Она вышла замуж второй раз за человека по имени Иуда, у которого уже была одна жена по имени Мариам (полигамия в те времена была более распространенным явлением, чем это желают признавать некоторые ученые). После его смерти, спустя 2 года, по инициативе Бабаты были начаты судебные разбирательства, поскольку вторая жена и семья ее мужа не отдали ей часть наследства, принадлежавшей ей по праву, не говоря о материальном содержании ее сына. В ответ семья ее бывшего мужа подавала многочисленные встречные иски.

Архив Бабаты включает документы, датированные от 94 до 132 г. н. э., многие рукописи имеют точную дату, а некоторые из них были составлены во время второй иудейской революции. Она жила в Аравии, в деревне Маоза на юго-восточном побережье Мертвого моря. Похоже, что, когда началась революция, она вместе с другими жителями деревни уехала в Энгеди, где находился опорный пункт повстанцев, которые, возможно, перебрались в пещеры, когда ситуация стала тяжелой для них. Она взяла с собой самые важные юридические документы, которые отражают почти 40 лет тяжб и попыток обосновать свои претензии на различное имущество, в том числе некоторые ценные артефакты, поскольку они могли ей понадобиться для дальнейших разбирательств. Умерла ли она в пещере Энгеди, неизвестно.

В этот архив входят следующие документы на греческом языке: ряд текстов, касающихся ее осиротевшего сына и его опекунов (*P. Yadin* 27-30), включая выдержки из постановления совета, относительно назначения опекунов (*P. Yadin* 12), петиция к римскому губернатору относительно получения права опеки над сыном (*P. Yadin* 13), иск к опекунам (*P. Yadin* 14) и письмен-

ные показания под присягой (*P. Yadin* 15); несколько финансовых документов, включая опубликованную переписку населения, подтверждающую наличие у нее благосостояния (*P. Yadin* 16); два документа, касающихся первой дочери ее мужа (*P. Yadin* 18, 19), возможно свидетельствующих о том, что она также была в пещере; и целый ряд документов, связанных с разбирательством, относительно наследства Бабаты, которое должен был оставить ее муж после смерти (*P. Yadin* 20-26). Также среди рукописей есть несколько фрагментарных текстов, скорее всего, представляющих из себя финансовые или административные документы (*P. Yadin* 31-35). Также в архиве содержится брачный договор Саломеи Комайз (*P. Yadin* 37), женщины также жившей в одной деревне с Бабатой (ее архив также опубликован).

Анализ архива показывает, что Бабата очень хорошо разбиралась в системе римского права, несмотря на то, что она, возможно, не умела говорить и писать по-гречески (этот факт невозможно проверить). Эта социально-политическая система позволяла и, возможно, поощряла то, чтобы все необходимые документы записывались и регистрировались на греческом языке, несмотря на то, что, помимо греческого, также могли использоваться и другие языки. Поскольку Аравия была провинцией с 106 г. н.э., к тому времени как Рим установил свой контроль над этой территорией, ее жители уже имели четкое представление о римской правовой системе. Несмотря на то, что продолжались использоваться отдельные семитские языки, исходя из анализа этих документов очевидно, что языком коммерции, торговли, государственного управления, а также суда, был греческий.

3. Заключение

Большинство исследователей Нового Завета сравнивают папирусы, написанные на греческом языке, с многочисленными документами, найденными в Египте в XIX–XX вв. В результате данной категоризации, некоторые ученые пришли к выводу, что ситуация в Египте была в корне отличной от ситуации, сложившейся на востоке Средиземноморского региона. Однако анализ значительного количества папирусных документов различных типов, показывает, что египетские папирусы, вероятно, отражают общую ситуацию Средиземноморского мира того времени. Очевидно, что Греко-римское влияние распространялось на обширные территории и глубоко проникло во многие сферы жизни. Этот факт необходимо принимать во внимание при анализе ситуации, сложившейся в Палестине в 1 в. н.э.

Библиография. P. Benoit, J. T. Milik and R. de Vaux, eds., *Les Grottes de Murabba'at* (DJD 2; 2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1961); H. M. Cotton, W. E. H. Cockle and E. G. B. Millar, «The Papyrology of the Roman Near East: A Survey», *JRS* 85 (1995) 214-35; H. M. Cotton and A. Yardeni, eds., *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites* (Seiyal Collection 2; DJD 27; Oxford: Clarendon Press, 1997); N. Lewis, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri* (Jerusalem: Israel Exploration Society, Hebrew University of Jerusalem,

Shrine of the Book, 1989); S. E. Porter, «The Greek Papyri of the Judean Desert and the World of the Roman East», in *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, ed. S. E. Porter and C. A. Evans (RILP 3; JSPSup 26; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 293-316.

S. E. Porter

ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ

Название «Пастырские Послания» с XVIII в. закрепилось за 1 и 2 Посланиями к Тимофею и Посланием к Титу, которые, наряду с Посланием к Филимону, образуют корпус Павловых Посланий, обращенных к отдельным лицам. Как и другие новозаветные произведения, дошедшие до нас как послания апостола Павла, они передают в форме писем не только личные сообщения, но и поучения и увещания, имеющие значение для всех христиан, причем некоторые обозначают традиции, уже сформировавшиеся в основанных Павлом общинах (Ellis, 1999). Опасность обмана и искажения учения со стороны лжеучителей побуждает автора, предчувствовавшего свою кончину, дать наставления относительно служения и церковного порядка, чтобы защитить свою паству в Малой Азии и Греции.

1. Каноничность и вопрос авторства.
2. Повод к написанию и датировка.
3. Историческая обстановка.
4. Композиция: литературная критика.
5. Содержание.
6. Темы.

1. Каноничность и вопрос авторства

В святоотеческий период истории церкви включение Пастырских Посланий в новозаветный канон было связано с безоговорочным приписыванием их авторства ап. Павлу. Как писал Серапион, епископ Антиохийский (ум. 211 г. н.э.), «мы принимаем Петра и других апостолов, как самого Христа, но ложно надписанное их именами отвергаем» (Евсевий, *ЦИ* 6.12.3). Это суждение было практически единодушным, что открыто засвидетельствовано в Каноне Муратори и у Иринея (ок. 180 г. н.э.; Иринея, *ПЕ* 1.16.3, 2.14.7, 3.14.1) и, возможно, подразумевается в некоторых более ранних изречениях (см. Феofil *Autol.* 3.14; Поликарп *Флп* 4.1) и упоминаниях (см. Игн. *Еф* 14.1). Пастырские Послания, вместе с 2 Фес и Флм, отсутствуют только в одной неполной рукописи посланий Павла (*P⁶⁶*, ок. 200 г.); сомнению их подвергали только некоторые еретические учителя: в 1-2 Тим сомневались Татиан и Василид (см. Климент, *Стромата* 2.11 и далее; Иероним, *Комментарии на Послание к Титу*, *Предисловие*), во всех трех произведениях — Маркион (см. Тертуллиан, *Против Маркиона* 5.21). Однако в литературной критике XIX в. всеобщая уверенность в каноничности посланий встретила с серьезными возражениями.

1.1. Школа Баура. В 1835 г. Ф. К. Баур, изучив Пастырские Послания, отнес их к постпавловой эпохе и, реконструировав историю церкви в духе Гегеля, отнес их к подделкам II столетия (Ellis, 1999). Его взгляды развил Г. Ю. Хольцманн, который суммировал возражения против авторства Павла: 1) историческая ситуация; 2) осуждение лжеучителей-гностиков; 3) стадия церковной организации; 4) язык и стиль; 5) темы и богословские взгляды. Сам Баур колебался относительно того, какой эффект должно оказать его «разоблачение» на состав новозаветного канона, однако большинство его последователей склонились к мысли, что исключать послания из канона не нужно, указывая, что приписывание сочинений другим авторам в Древнем мире не воспринималось как злонамеренный обман (Ellis, 2001, 17-29). Зачастую они приписывали эти письма ученикам Павла и ссылались на прецеденты, когда ученики Пифагора и Платона подписывали свои послания именами своих учителей. Однако у нас нет никаких свидетельств того, что после смерти Павла существовала его «школа»: мужи апостольские, такие как Папий, Игнатий, Климент Римский и Поликарп, обращаются к авторитету различных апостолов, не выказывая никакого тяготения к тому или иному «учителю» в ущерб прочим.

1.2. Дебаты XIX века. Дж. Б. Лайтфут и Т. Зан в противовес школе Баура заметили, что (1) иная историческая ситуация и (2) более развитая церковная организация легко объяснимы, если предположить, что Пастырские Послания отделены от более ранних писем Павла несколькими годами, — например, написаны после освобождения из первого тюремного заключения (факт, хорошо засвидетельствованный в 1 *Клим* 5, ок. 95 г.) и в литературе II в., например, в *Деяниях Петра* из Канона Муратори). Предвосхищая критику XX в., Лайтфут отмечал, что (3) лжеучителя-гностики уже существовали во время служения Павла, а перемену (4) в языке, стиле и (5) богословских воззрениях он объяснил тем, что пастырские послания были написаны в последние годы жизни апостола.

На протяжении XIX в. ученые как традиционного, так и спекулятивного направления полагали, что Павел писал свои письма сам или, по крайней мере, диктовал их. Из этого они заключали, что, если принять большие послания за «образцы», выводы о подлинности меньших можно сделать, сравнивая их язык, стиль и богословские мотивы с большими. Дискуссия шла лишь о том, можно ли считать стилистические и тематические различия достаточным основанием для исключения авторства Павла (школа Баура/Хольцманна) или их следует приписать естественному разнообразию стиля и тем плодотворного автора (школа Лайтфута/Зана). Однако теория «ложного авторства» была подорвана тремя открытиями критической школы XX в. (Priest; Ellis, 1979), касавшимися роли секретаря, функции лиц, отправлявших письма совместно с Павлом, и наличия почти во всех посланиях Павла вкраплений, не принадлежащих перу Павла.

1.3. Исследования XX века. И в следующем столетии основную проблему Пастырских Посланий составляли их лексика, стиль, более развитая церковная организация и сложность их привязки к миссии Павла в Деян.

Лексика. В отношении языка речь идет не только о собственно лексических различиях, но и об отсутствии в Пастырских Посланиях многих слов, характерных для «классического» Павла (*apocalypḗ, energeō, kauchaomai, perisseuō, hypakouō, phroneō*), и об использовании иной терминологии для выражения тех же идей в эсхатологии (*epiphaneia* вместо *parousia*), церковной организации (*presbyteroi* вместо *prohistamenoi* и *poimenes*) и сотериологии (см. Dibelius). В то же время в посланиях присутствуют многие, несомненно, характерные для Павла выражения.

Эту проблему исследователи пытались разрешить тремя способами. Сторонники взглядов Баура/Хольцманна усматривали в типично Павловых элементах сознательное стремление фальсификатора подражать стилю Павла либо для того, чтобы придать своим писаниям апостольский авторитет (Donelson), либо для того, чтобы, переработав некоторые предания Павла, представить под именем апостола учение, которое, по мнению автора, сам Павел разделял бы, будь он жив (Wolter). Ученые школы Лайтфута/Запа придерживаются мнения, что разница в лексике связана с ролью секретаря и с использованием Павлом уже существующего предания (см. далее, раздел 4). Некоторые исследователи начала XX в. полагали, что Пастырские Послания — аутентичные произведения Павла, но дополненные вставками II столетия, прежде всего, по вопросам церковной организации (Harnack). Другие считали, что они созданы в начале II в. в результате обработки и редактур сохранившихся фрагментов подлинных посланий Павла (Harrison). Однако «фрагментарная» гипотеза неубедительна, поскольку не объясняет, как и, главное, зачем автор подделки использовал подлинные документы столь странным образом (Guthrie; Dibelius). Гипотеза интерполяции была убедительна для своего времени, однако успехи текстуальной критики и углубление познания в отношении практиковавшейся в греко-римском мире техники написания посланий доказали ее несостоятельность.

По обычаю того времени (см. Цицерон, *К друзьям* 7.25.1; Richards, 6-7), Павел оставлял копии своих посланий у себя как для дальнейших ссылок (см. 1 Кор 5:9-10, 2 Кор 7:8, 2 Фес 2:15), так и на случай, если письмо потеряется в дороге (см. Цицерон, *К друзьям* 16.18 и далее). Есть основания предполагать, что он, кроме того, оставлял копию письма той церкви, на территории которой находился, для ее нужд, а также побуждал своих адресатов делать копии послания и рассылать его соседним церквам (см. 2 Кор 1:1, церковь Ахании; Гал 1:2, Кол 4:16). Поскольку в процессе неоднократного переписывания в текст неизбежно вкрадывались вариации, можно сказать, что различные варианты текста возникали с ведома и согласия самого апостола.

Таким образом, «кажется совершенно невозможным, чтобы некто в соответствии с преданием произвольно добавил три стиха и тем самым искажил всю текстуальную традицию (которая теперь видится нам совершенно не так, как предшествующим поколениям)... и не сохранилось ни одного свидетельства этого факта» (Aland, 141). То, что говорит Аланд о Рим, вполне применимо и к Пастырским Посланиям. Версия, что какие-то стихи были добавлены в текст позже, должна подтверждаться наличием списков без этих стихов, иначе она лишена всякой исторической достоверности. Однако те отрывки, которые Гарнак считает позднейшими вставками, имеются во всех дошедших до нас списках и, по-видимому, находились в тексте с самого начала.

1.3.1. Церковная организация. Как сторонники Баура, так и А. фон Гарнак предполагают, что перечень качеств, необходимых для епископа, или надзирателя (=пресвитера? — 1 Тим 3; 5, Тит 1), указывает на церковный порядок, сложившийся уже после Павла. Это мнение основано на утверждениях, что раннехристианские общины не имели иерархической структуры и что раннехристианское богословие и практика развивались постепенно и последовательно, «по кирпичику». Оба предположения коренятся в повсеместно распространенных в XIX в. теориях эгалитаризма, исторического и социального прогресса и биологической эволюции. Однако они не сочетаются ни с реальным разнообразием церковных порядков и установлений в апостольские времена, ни с современным пониманием того, что развитие может происходить как постепенно, так и скачкообразно.

С момента возникновения христианских общин в них имелась более или менее четкая иерархия. Иерусалимская церковь, возглавляемая жившими в Иерусалиме апостолами, прежде всего, Петром (ок. 33-42 гг. [Гал 1:18; Деян 2:14; 3:12; 5:3; 8:14; 9:32; 12:17]) и Иаковом (ок. 42-62 гг. [Гал 2:9, Деян 12:17; 15:13; 21:18]), а также пресвитерами (Деян 11:30; 15:2; 21:18; см. также Иак 5:14), была структурирована особенно четко, видимо, по образцу синагог и Кумранской общины (см. Лк 7:3, CD 13:9-10, 1QS 6:14-15, 19-20; *mēbaqqēr, pāqīq*; ср. Schürer 2, 427-439; Thiering; Weinfeld). Согласно 1 Петр (5:1-3; ср. 1:1 [ок. 64 г.]) и Деян (14:23; 20:17; ср. 20:28 [65 г.]), некоторые церкви в Греции и Малой Азии, возникшие в результате проповеди Петра и Павла, также имели четкую структуру, несмотря на то, что термин «пресвитеры» (*presbyteroi*), используемый Лукой в Деян для обозначения служителей в церкви, в ранних посланиях Павла имеет различный смысл в зависимости от контекста. В творениях Павла мы видим прямые указания на административные и учительские должности в Церкви, хотя они воспринимаются, скорее, как виды деятельности (Рим 12:8, 1 Кор 12:28, Гал 6:6, 1 Фес 5:12-13), а не особые должности, требующие помазания (ср. Флп 1:1). В Пастырских Посланиях большое внимание уделяется служителям и предъявляемым к ним требованиям в связи с возросшей опасностью попасть под влияние лжеучителей (Ellis, 1999, 314-318; *idem*, 1993, 113-115).

В этих посланиях описывается более полно практика, существовавшая и раньше.

1.4. Заключение. Роль секретаря (Richards, Roller) и использование уже существовавших традиций (см. 4.3, ниже) в Пастырских Посланиях делают неосновательной теорию псевдоэпиграфа, основанную на превратных представлениях XIX в. о природе авторства в античном мире. Современные ученые при определении авторства обращают внимание, в первую очередь, на свидетельства самого текста (зачины, заключения) и на исторический контекст: в данном случае и то, и другое подтверждает авторство Павла.

2. Повод к написанию и датировка

Защитники авторства Павла обычно, хотя и не всегда (Reicke, Robinson) соглашаются с преданием, согласно которому Павел после своего первого римского заключения (Деян 28) — события, которое Гарнак (1, 240) верно называет «несомненным историческим фактом», — был освобожден и отправился во второе миссионерское путешествие по Эгейскому морю. Именно во период второго путешествия и могли быть написаны 1 Тим и Тит. Это предание поддерживается двумя соображениями: (1) в *Деяниях Павла*, произведении II в. (9–11; ок. 170–190 гг.) рассказывается о путешествии Павла в Рим, где он погиб мученической смертью при Нероне, по иному маршруту, нежели в Деян 27–28 (Rordorf; Zahn, 2:84); (2) имеются очень ранние свидетельства о путешествии Павла в Испанию.

2.1. Проповедь Павла в Испании. Вероятность миссионерского путешествия Павла в Испанию вытекает, во-первых, из предвзвешенности такой задачи в Рим 15:24, Деян 1:8 и Деян 13:47, а во-вторых, из свидетельства об этом в 1 *Клим* 5:7. (ок. 70 г., см. Robinson), «Деяниях Петра» (Верселии 1:3, 40) (по-видимому, Малая Азия, ок. 160–180 гг.) и Каноне Муратори (Рим, ок. 170–190). Последние два произведения — независимые свидетели широко распространенного во II в. предания, согласно которому Павел побывал в Испании, а затем (если верить Деяниям Петра) вернулся в Рим и претерпел там мученичество.

Клименту Римскому известны семь заключений Павла, он называет Петра и Павла «нашими добрыми апостолами» и, согласно Иринею (*ПЕ* 3.3.3, ок. 180 г.), является их учеником. Он говорит о проповеди Павла «на Западе», что для римского автора означает Испанию или Галлию (см. 2 Тим 4:10), а также о том, что апостол «достиг крайних западных пределов» (*to térma tes gēs*). Последнее выражение, как и «край земли» (*hōs eschaton tēs gēs*, Деян 1:8), в то время относилось к области Гадеса (современного Кадиса), где, по-видимому, и побывал апостол после своего первого римского заключения (см. Ellis, 1991; idem, 2001, 53–63; idem, *The End of the Earth*). Эти источники поддерживаются и более поздними преданиями относительно освобождения Павла и его проповеднической деятельности после Деян 28 (Евсевий *ЦИ* 2.22.1–8: *logos echei*, 2). Поскольку испанское путешествие Павла осталось неизвестным Оригену (см. Евсевий *ЦИ* 3.1.3), а в Испании не было

церквей, претендующих на происхождение от Павла, можно предположить, что недолгая (по-видимому, 63–64 гг.) поездка была предпринята немедленно после освобождения, после чего Павел возвратился в более близкий ему эгейский регион.

2.2. Ситуация на момент написания 1 Тим и Тит. Ситуация, в которой были написаны 1 Тим и Тит, заметно отличается от первого эгейского путешествия Павла (53–58 гг.; см. Kelly, 6–10). Теперь его проповедь охватывает и Галлию (2 Тим 4:10), а паства в эгейском регионе увеличивается день ото дня и включает в себя жителей Крита, Милета и Никополиса (Тит 1:5; 3:12, 2 Тим 4:20). Христианам угрожает новая опасность — иудеохристическая контрпроповедь (1 Тим 1:3–7, 19–20; 4:1–2; 6:20, 2 Тим 4:3–4, Тит 1:10–16; см. Ellis 1993, 92–93, 113–115), которой поддались лидеры некоторых церквей и, возможно, даже бывшие соратники Павла (2 Тим 1:15–18; 2:16–17; 3:6–9; 4:10, Тит 3:9–14). Некоторые домашние церкви разрушены и стоят на краю гибели, как свидетельствуют указания Павла Титу: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал... Ибо есть много непокорных, пустословов и обманщиков... они развращают целые дома» (Тит 1:5, 10–11). Возможно, эта нависшая над церковью угроза и вызвала поспешное возвращение Павла из Испании.

Для разрешения данной проблемы Павел изобретает новую стратегию. Как и прежде, он обосновывается в определенном городе, возможно, в Коринфе (2 Тим 4:20), откуда совершает поездки по церквам, например, в Македонии (1 Тим 1:3), на Крите (Тит 1:5), в Никополе (Тит 3:12), Милете (2 Тим 4:20) и Эфесе (1 Тим 1:3; 3:14; 4:13, 2 Тим 1:15–18; 4:19). Однако от прежней практики написания посланий пастве и отправки их вместе с о своим сподвижником, способным их растолковать (1 Кор 4:17, 2 Кор 7:6, 12–13, Еф 6:21–22, Кол 4:7–8; ср. Флп 2:25), он теперь отказывается. Вместо этого он посылает своим верным соратникам, Титу на Крите и Тимофею в Эфесе, письменные инструкции, в которых вместе с личными советами и ободрениями содержатся важные указания, позволяющие наделить служение этих учителей авторитетом апостола.

О подробностях второго эгейского путешествия Павла нам остается только строить догадки, поскольку его послания и другие источники почти ничего об этом не сообщают. Вернувшись из Испании, по-видимому, в конце 64 г., апостол трудился на Крите (Тит 1:5), в Македонии (1 Тим 1:3) и в Ахaye около года, проведя зиму 65–66 (или 66–67 гг.) в Никополе Эпирском (Тит 3:12; Zahn, 2, 27–35, 36). 1 Тим и Тит написаны достаточно рано, возможно, в 65 г. В конце весны 66 или 67 г. Павел посетил Милет, где оставил Трофима (2 Тим 4:20), и Троаду, где оставил зимнюю одежду и множество книг и дневников (*membrana*), возможно, включавших в себя копии его ранних писем и записи предания, используемые им в проповедях и работе над письмами (2 Тим 4:13, 20). Из Троады он, по-видимому, отправился в Рим, стремясь попасть туда до наступления зимы.

2.3. Ситуация и датировка 2 Тим. Итак, Павел принял второе миссионерское путешествие в Рим. Там он был заключен в темницу, написал Второе Послание к Тимофею и вскоре после этого был обезглавлен на Остивей дороге (2 Тим 4:6-7; *Деяния Павла* 11; Евсевий *ЦИ* 2.25.5-8). Возможно, он был арестован в Эфесе (Spicq, 1,141) или Троаде (Fee, 244-245), а оттуда перевезен в Рим. Но более вероятно, в согласии с преданием, воспроизведенным в *Деяниях Павла* (9-10), что он вернулся в Рим по своей воле (Rordorf, 323; ср. Zahn, 2, 67), желая поддержать церковь, терпевшую «постоянные бедствия и отступления» (1 Клим 1.1) во время преследований Нерона. Вполне возможно, что он сходил около трех недель по Игнатиевой и Аппиевой дорогам (Троада — Филиппы — Аполлония — Брундизий — Рим) или же, опять в согласии с преданием II в., по маршруту Троада — Филиппы — Коринф — Италия — Рим (ср. 2 Тим 4:20; Rordorf).

Согласно *Хронике* Евсевия (303 г.; ср. Иероним *О знаменитых мужах* 1: 5; 12), Павел был замучен вместе с Петром на 14-й год царствования Нерона, в 67-68 гг. Однако ни 1 Клим 5, ни *Вознесение Исайи* (4:2-5; ок. 90 г.) не указывают, что оба апостола умерли вместе, а Дионисий, епископ Коринфский (ок. 170 г.; ср. Евсевий *Церковная история* 2.25.8), говорит только, что они были казнены примерно в одно время. Возможно, Петр пострадал в начале неронова погрома, зимой или весной 65 г., а Павел — в конце 67 г. или еще позже, но, во всяком случае, ранее самоубийства Нерона 9 июня 68 г. Если так, можно предположить, что 2 Тим написано в конце лета или осенью 67 г.

3. Историческая обстановка

3.1. Общины. Во времена Павла церкви не имели специальных зданий, и собрания общины организовывались на дому у богатых прихожан. В центральных залах (атриях) или задних дворах с колоннадами (перистильях) некоторых из этих домов могли стоять одновременно от 100 до 200 человек (см. Ellis, 1989, 139-145, 144). Среди эгейской паствы Павла богатые прихожане, несомненно, имелись, что явствует из комментариев в пастырских посланиях, касающихся темы рабов и господ и правильного отношения к богатым христианам (1 Тим 6:1-7, 17-19; ср. Рим 16:23, Еф 6:5-9). Возможно, именно эти домашние церкви Павел имеет в виду, когда говорит о «домах» (1 Тим 3:15, 2 Тим 1:16; 4:19, Тит 1:11, 1 Тим 5:13).

Плиний (*Письма* 10.96.9-10; ок. 110 г.), правитель Вифинии Понтийской, сообщал, что интенсивное обращение населения в христианство «уже довольно давно» (приблизительно с 100 г.) опустошило языческие храмы во вверенной ему провинции. Пастырские Послания середины 60-х гг. подтверждают, что жители эгейских провинций активно обращались в христианство. Ранние письма Павла показывают, что уже в середине 50-х гг. существовали, по крайней мере, две домашние церкви в Колоссах (Фим 2, Кол 4:15), две в Эфесе (1 Кор 16:19; ср. 2 Тим 1:16; 4:19) и, возможно, четыре в Коринфе (Рим 16:23, 1 Кор 1:11; 16:15-16, Деян 18:7-8). В Риме

также имелось четыре или пять домашних церквей (Рим 16:5, 10-11, 14-15; ср. Флп 4:22). Когда одна домашняя церковь в послании выделяется особо, это означает, что в наличии имеется, по крайней мере, еще одна. Прихожане многих церквей исчислялись десятками, иногда число их составляло 100-150 человек, включая и домашних слуг. Силу и влияние церквей в Эфесе ясно показывает ропот серебряников (Деян 19:23-24), которые едва ли стали бы беспокоиться, не представляя христиане реальной угрозы их заработку.

В середине 60-х гг. Римская церковь претерпела мученичество «великого множества людей» (1 Клим 6.1; ср. Тацит *Анналы* 15.44); судя по пастырским посланиям, немалый урон потерпели и эгейские церкви, основанные Павлом. Однако в 57-67 гг. паства Павла в Греции и Малой Азии выросла как количественно, так и качественно; по-видимому, численность ее исчислялась уже тысячами человек.

3.2. Сподвижники. Список сподвижников Павла включает множество имен, упомянутых в Деян (Трофим), ранних посланиях (Аполлос, Димас, Эраст, Лука, Марк, Прискилла и Акила, Тимофей, Тит, Тихик). Некоторые другие появляются только в послании к Титу (Артема, Зина) или в 2 Тим (Клавдия, Крискент, Еввул, Лин, Опсифор, Пуд, Карп[?]); по-видимому, это служители Римской церкви или спутники Павла в его последнем путешествии.

3.3. Оппоненты. Оппоненты Павла в Пастырских Посланиях представляют в несколько более изощренном виде тот же тип лжеучителей, что преследовал и Церковь с самого начала апостольской проповеди (Kelly, 10-11; Dibelius, 65-67). Они происходят из «иудействующих» части строгих исполнителей ритуала *Hebraioi*, иначе говоря, «обрезанных», как они назывались в Иерусалимской церкви (ср. Деян 11:2 с Тит 1:10). Требование строгого соблюдения обрядов и исполнения всех Моисеевых законов сочеталось у них с ревностным желанием узреть ангелов, по крайней мере, в диспоре с гностическими тенденциями чрезмерного внимания к искаженному «божественному знанию» и «мудрости» и склонности отрицать физическое воскресение и искупление (ср. 1 Кор 15:12 с 2 Тим 2:18; см. также Гностицизм). Их хваленый аскетизм временами приводил к самонадеянности и изощренному виду сексуальной распущенности (ср. Гал 4:9; 5:13-21, Кол 2:18, 23 с 1 Тим 4:3, 2 Тим 3:6-7, Тит 1:10, 15). Когда Павел указывал, что нравственные предписания ВЗ сохраняют свою силу и в мессианский век, но ритуальные законы Моисея исполнили свою роль (Кол 2:17; ср. Гал 4:9-10) и более не связывают верующих (Рим 10:4; 13:8-10, Гал 3:24-25), его оппоненты горячо отстаивали ритуальные предписания, при этом не стесняясь отметить нравственные нормы (см. Ellis, 1993, 36-38, 51-52, 61, 80-115, 116-128, 230-236; см. также Закон).

В Пастырских Посланиях иудействующие гностики именуются «обрезанными» (Тит 1:10) и по-прежнему претендуют называться «учителями закона» (1 Тим 1:7), хотя, по-видимому, не настаивают на необходимости обрезания в отличие от времен Послания к Галатам.

Они отвергают брак, проповедуют законы питания и претендуют на духовное «знание» (*gnōsis*), источником которого, по примененному к ним пророческому слову, являются духи тьмы (1 Тим 4:1-3; 6:20). Их деятельность — одна из стадий движения сопротивления христианской миссии. Игнатий видит в них (*Магн* 8-11, *Тралл* 9; ок. 110 г.) «помесь иудаизма с гностицизмом» (*lighfoot*). Партия иудействующих отрицала не только воскресение Христа, но и Его физическое воплощение и смерть, а позже, во II в., выросла в полноценные гностические ереси. Одни из оппонентов Павла изначально принадлежали к «обрезанным», другие уклонились от Павлова учения; среди последних были даже его бывшие соратники и сотрудники (1 Тим 1:3-5, 2 Тим 1:15-16, Тит 1:10-11).

4. Композиция: литературная критика

В круг литературоведческих вопросов Пастырских Посланий входят их эпистолярный жанр, роль секретаря в их создании и, что, вероятно, наиболее важно, степень и форма использования в них уже существующего предания (см. Ellis, 1999; Ellis, 1989, 104-107).

4.1. Эпистолярный жанр. В начале XX в. «письма» Павла рассматривались как нелитературные сочинения, обращенные исключительно к адресатам, и отделялись по этому признаку от «посланий» — более литературно обработанных и обращенных к более широкому кругу лиц. В последнее время предпринимались попытки отнести эпистолярный жанр к литературному типу и указать его основные признаки. Различия, выявленные Дейсманном, были в лучшем случае упрощенными, а в худшем — ошибочными, и дальнейшие попытки классификации оказались безрезультатными (Ellis 1999; см. также Malherbe, *ANRW* 2:26.1, 192-193, 325-326). В сущности, письма в Древнем мире, как указывает П. Л. Шмидт, могли иметь самую различную форму (Schmidt, *KP* 2:325). Согласно Цицерону (*О дружбе* 2.4.), они были «самыми разнообразными», хотя сам он делил свои письма на три вида: письма с новостями, «дружеские и шуточные письма» и «серьезные и официальные».

Письма апостола были обращены отнюдь не только к прямым адресатам (см. 1.3.1, выше); предполагалось, в частности, что они будут «прочитаны в церкви» (Кол 4:16, 1 Фес 5:7; ср. 1 Кор 7:1, 25; 8:1; 12:1; 16:1, 12). Иудейская практика чтения в синагогах исключительно канонического текста (не позволялось читать даже таргумов) (*b. Meg.* 32a; ср. Alexander, *CRINT* 2.1 238-239) позволяет предположить, что послания Павла писались и воспринимались как «слово Божие», иначе говоря, как вдохновенные Святым Духом и нормативные для церкви документы (ср. 1 Фес 2:13 с 2 Фес 2:15). В некотором смысле это пророческие послания, однако, в отличие от других пророческих речений, послания апостола не могут «проверяться» или отвергаться другими пророками (1 Кор 9:3, *anakinō*; 1 Кор 14:29, *diakinō*, вместе с 1 Кор 14: 37-38). Иначе говоря, перед нами вероучительные сочинения в форме писем. Из них только Послание к Филимону посвящено одному специальному вопросу, другие же уделяют внимание, как 1 Кор, актуальным

проблемам паствы или, как Рим и Еф, более общим богословским темам. 1 Тим и Тит (а также в некоторой степени 2 Тим) являются, в сущности, руководствами по церковной дисциплине, имеющими сильное жанровое сходство с кумранской «Книгой учения». Эпистолярный жанр апостол использует по многим причинам, не последняя из которых — возможность сочетания личных сообщений с общими наставлениями верующих в истине Евангелия Христова.

4.2. Секретарь. В Древнем мире для написания любых писем (кроме самых коротких записок) был необходим секретарь, поскольку дурное качество перьев, чернил и «бумаги» превращало письмо в тяжелый труд (см. Квинтилиан, *Inst. Orat.* 10.3.31; 10.3.19-22): порой написание одной небольшой страницы занимало более часа (Robler, 13-14, 6-9). Секретарь, как правило, скорее всего, использовавшийся в I в. в греческом и латинском письме (Richards, 24-43), записывал на восковой табличке или деревянной дощечке текст письма, а затем переносил его, уже в обычном написании, на памирус. Такой помощник автора прямо упоминается в Рим 16:22 и подразумевается там, где Павел, по обыкновению того времени, делает примечания на полях (см. Флм 19a, 1 Кор 14:34-35; Ellis, 1989, 67-68) или в конце (например, 1 Кор 16:21-24, Гал 6:11-18, Кол 4:18, 2 Фес 3:17, ср. 1 Тим 6:20-21, 2 Тим 4:19-22, Тит 3:15) уже подготовленного секретарем письма. Секретарь, готовивший Пастырские Послания, отличается заметным своеобразием лексики и стилистики; есть предположение, что это был Лука (2 Тим 4:10; см. Strobel, 210; Moule, 434; Spicq, 1:199; Knight, 51 [возможно], а также Metzger, 10-16). Степень участия секретаря в работе варьировалась от писания под диктовку до соавторства, и в составлении Пастырских Посланий секретарь, несомненно, принимал большее участие, чем в других посланиях Павла. Однако еще более важной отличительной чертой Пастырских Посланий являются многочисленные буквальные включения в них элементов уже существующего (в частности, и непавлова) предания.

4.3. Предания. Некоторые элементы предания в пастырских посланиях давно опознаны, — таковы, например, исповедание веры в 1 Тим 3:16 и пять отрывков с формулировкой «слово верно» (*pistos ho logos*) (см. 4.4.1, ниже). Общепринятые критерии позволяют опознать элементы предания и в некоторых других отрывках посланий. Одни из этих элементов принадлежат самому Павлу, другие — иным авторам, за которыми он признавал пророческую способность передавать божественное откровение.

Критерии идентификации «цитаты», т.е. включенного в текст предания: (1) наличие формулировки, начинающей или заключающей цитируемый источник (например, 1 Тим 4:1; ср. Деян 20:23; 28:25, Евр 3:7); (2) самодостаточный характер отрывка; (3) относительно большое число *hapax legomena*, а также значительные лексические и стилистические отличия от основного текста и от других произведений того же автора; (4) наличие похожих отрывков в других текстах (при мало-

вероятности прямых литературных заимствований). Один критерий не является определяющим: например, резкое изменение языка и стиля может быть связано с переходом к иной теме, со сменой секретаря или временным перерывом в составлении текста. Кроме того, цитата может не относиться к преданию (например, Тит 1:12), а предания могут обыгрываться и включаться в текст без признаков цитаты. Однако совпадение нескольких критериев заставляет с высокой вероятностью предположить цитирование предания.

4.4. Классификация преданий. Вкрапления предания в Пастырских Посланиях весьма различны как по темам, так и по литературным жанрам (Ellis, 1999). Среди них — славословия (1 Тим 1:17; 6:15-16), список пороков (1 Тим 1:9-10), правила поведения женщин в церкви (1 Тим 2:9-3:1а), перечень качеств, необходимых для церковного служения (1 Тим 3:1б-13), предсказания будущего (1 Тим 4:1-5, 2 Тим 3:1-5), гимны-исповедания веры (1 Тим 2:5-6; 3:16, 2 Тим 1:9-10, Тит 3:3-7; ср. 1 Тим 1:15) и другие гимны (1 Тим 6:11-12, 15-16, 2 Тим 2:11-13, Тит 2:11-14). Некоторые из них представляют жанр скрытого или открытого мидраша, т.е. толкования востеховестных текстов (1 Тим 1:9-10; 2:9-3:1а; 5:17-18, 2 Тим 2:19-21; ср. Ellis, 1993, 187-197, 147-237: «пророчество как экзегеза»). В одном отрывке комбинируются мидраш и гимн (Тит 3:3-7): обе формы характерны для раннехристианских пророчеств (см. Aune, 453-455: «пророческий гимн»).

Некоторые элементы предания можно также опознать и классифицировать по трем вводным или заключительным формулировкам: «Слово это верно» (*pistos ho logos*), «знай же, что» (*tauto ginōskete/idein hoti*), «внушай/проповедуй/напоминай это» (*tauta*). Отрывки, начатые или законченные этими формулировками, относительно независимы от основного текста и отвечают трем другим критериям цитаты.

4.4.1. «Слово это верно». Эта формулировка начинается (1 Тим 1:15; 4:9-10, 2 Тим 2:11-13) или заключает (1 Тим 2:9-3:1а, Тит 3:3-8а) пять отрывков, содержащих, за исключением 1 Тим 2:9-3:1а, вероучительные утверждения на сотериологические темы, по содержанию и стилю вполне отвечающие авторству самого Павла. Формулировка отсутствует в ранних посланиях Павла (ср., однако, 1 Кор 10:13); по-видимому, она происходит из иудейских апокалиптических или кумранских текстов (ср. IQ27 1:8). Однако она же используется в проповеди Иоанна (Откр 22:6) и в проповедях Павла и его сподвижников во время кесарийского, или первого римского, заключения. По аналогии с использованием слова «верный» у Иисуса, сына Сирахова (Сир 46:15; 48:22) как определения для пророчеств Самуила и Исаии, эта формулировка относится к пророческому слову Божьему, обладающему для слушателей абсолютным авторитетом. Таким образом, пресвитор, наставляющий верующих (= епископ), должен «держаться истинного слова» (Тит 1:9), а к Тимофею Павел обращается с увещанием питаться «верным словом» и передавать его пастве (2 Тим 2:11-13, 14). Учитывая темы и словарь, свойственные Павлу, можно предположить, что

основная часть этих фрагментов с ключевой фразой «верное слово» — сочинения самого Павла, однако в 1 Тим 2:9-3:1а (и, возможно, в Тит 3:3-8) цитируется нечто иное, возможно, предание, постоянно используемое Петром в его проповедях (ср. 1 Петр 3:1-5, 18-22, 1 Кор 14:34-35).

4.4.2. «Знай же, что». Эта и подобные фразы не всегда являются знаковыми (ср. 1 Фес 1:4-5), однако иногда используются как указатели на ввод пересфразированных библейских (Деян 2:30; ср. Пс 131:11; ср. Полк., Флп 4:1) и других цитат (Рим 6:6, Еф 5:5; ср. 1 Кор 6:9-10). В Пастырских Посланиях эта формулировка используется дважды: как вводная для перечня грехов, пересфразирующего с пятой по девятой заповедь (1 Тим 1:9-10), и для передачи пророчества (2 Тим 3:1-5).

4.4.3. «Внушай/проповедуй/напоминай это». Эта формулировка включает цитату и знаменует переход к ее истолкованию в контексте текущей ситуации. Она встречается в конце отрывков, уже идентифицированных нами как часть предания (1 Тим 4:6, 11, 2 Тим 2:14; ср. Тит 1:13-16; 2:1). Также она встречается в конце правил церковного служения (1 Тим 3:1б-13, 14; ср. Тит 1:7-9), которые Гарнак считает нужным выделять из контекста (Harnack, 1:482-483; см. также Kelly, 231), и в конце житейских наставлений для паствы (1 Тим 5:5-6, 9-10, 17-20; 6:1, 2, Тит 2:2-14, 15), возможно, также являющихся включенными в письмо элементами предания.

4.4.4. Заключение. В текстах Пастырских Посланий имеются и другие фрагменты, возможно, представляющие собой переработанные элементы предания: гимны-исповедания веры (1 Тим 2:5-6, 2 Тим 1:9-10), славословия (1 Тим 1:17), поручения-славословия (1 Тим 6:11-16) и иные высказывания (1 Тим 6:7-8, 10а, 2 Тим 1:7). В общей сложности эти материалы составляют около 43% 1 Тим, 16% 2 Тим и 46% Тит.

5. Содержание

5.1. Первое Послание к Тимофею

I. 1:1-20 — Введение

1:1-2 — Приветствие

1:3-20 — Призыв противостоять иудействующим гностикам

1:3-7 — Их ошибки

1:8-11 — Правильное понимание Закона

1:12-17 — Пример самого Павла

1:18-20 — Противопоставление Тимофея лжеучителям

II. 2:1-4:10 — Правила для общины

2:1-8 — Молитвы и их цель

2:9-3:1а — «Слово верное» мужьям и женам

3:1б-13 — Качества, необходимые для епископов и служителей

3:14-16 — Цель правил и христологическое обоснование

4:1-10 — Пророческое предостережение и его применение

III. 4:11-6:2 — Наставления Тимофею

4:11-5:2 — Необходимость служить примером другим

- 5:3 – 6:2 – Руководство общиной: вдовы, старцы, рабы и другие
 5:23 – Отступление: чистота не требует самоистязания
 IV. 6:3-19 – Заключительные увещания
 6:3-10 – Относительно лжеучителей и их корыстных мотивов
 6:11-16 – Относительно мотивов и поведения «человека Божьего»
 6:17-19 – О богатых верующих
 V. 6:20-21 – Прощание и благословение
5.2. Послание к Титу
 I. 1:1-4 – Приветствие
 II. 1:5-2:1 – Наставления Титу
 1:5-9 – Качества, необходимые для пресвитеров
 1:10-2:1 – О лжеучителях
 III. 2:2-15 – Руководство общиной и его основание
 IV. 3:1-11 – Обязанности верующих
 3:1-2 – В общественной жизни
 3:3-8 – «Слово верное» в подтверждение этих обязанностей
 3:9-11 – По отношению к лжеучителям
 V. 3:12-15 – Заключение
 3:12-13 – О соратниках
 3:14 – Повторное увещание
 3:15 – Приветствия и благословение
5.3. Второе Послание к Тимофею
 I. 1:1-5 – Приветствия и благодарность
 II. 1:6-2:13 – Призыв к Тимофею
 1:6-2:7 – О верном свидетельстве перед лицом преследования
 2:8-13 – Личный пример Павла
 III. 2:14-4:5 – Предостережения относительно лжеучителей
 2:14-26 – Избегайте их путей
 3:1-9 – Пророчество о лжеучителях и его истолкование
 3:10-17 – Причина необходимости противостоять лжеучителям и способы
 4:1-5 – Увещание верно служить Богу
 IV. 4:6-18 – Состояние и перспективы Павла
 4:6-8 – Приближение смерти
 4:9-16 – Необходимость встречи с Тимофеем
 4:17-18 – Убежденность Павла в Божьем присутствии и окончательном искушении
 V. – Приветствия и благословение

6. Темы

Учение Пастырских Посланий в основном состоит из воспроизведения и истолкования элементов предания. Основное внимание уделяется заблуждениям лжеучителей и правильному к ним подходу (1 Тим 1:3-20; 4:1-10; 6:3-10, Тит 1:10-2:1; 3:9-11, 2 Тим 2:14-4:5), а также строгим моральным требованиям к служителям в свете деятельности их оппонентов (1 Тим 3:1б-13, Тит 1:5-9). С той же ситуацией связаны и рекомендации относительно церковного порядка (1 Тим 2:1-3:1а; 5:3-25, Тит 2:1-14) и поведения верующих (1 Тим 6:1-2, Тит 3:1-8). Как и в других Павловых Посланиях, всем учениям

придается христологическая и сотериологическая основа (1 Тим 3:16, Тит 2:11-14): указывается на единство Христа с Богом (Тит 2:13), Его предсуществование (1 Тим 1:15), происхождение из рода Давидова (2 Тим 2:8), верное служение (1 Тим 6:13), спасительная работа (1 Тим 2:5-6а, 2 Тим 1:9-10), воскресение (2 Тим 2:8), будущее второе пришествие и правление (1 Тим 6:14, 2 Тим 2:11-12; 4:8, 18).

См. также Канон: Хронология Павлова служения

Библиография. Комментарии: M. Dibelius and H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1972); G. D. Fee, *The Pastoral Epistles* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988); D. Guthrie, *The Pastoral Epistles* (TNTC; 2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe* (Leipzig: Engelmann, 1880); J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (London: Black, 1963); G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1992); T. D. Lea and H. P. Griffen Jr., *1, 2 Timothy, Titus* (NAC; Nashville: Broadman, 1992); W. L. Liefeld, *1 and 2 Timothy, Titus* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 1999); W. Lock, *The Pastoral Epistles* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1958 [1924]); I. H. Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1999); W. D. Mounce, *The Pastoral Epistles* (WBC; Dallas: Word, 2000); C. Spicq, *Les Épitres Pastorales* (2 vols.; Paris: Gabalda, 1969); P. H. Towner, *1-2 Timothy, Titus* (IVPNTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994). **Исследования:** K. Aland, «Neutestamentliche Textkritik und Exegese», *Wissenschaft und Kirche*, FS E. Lohse, ed. K. Aland (Bielefeld: Luther, 1989) 132-48; D. E. Aune, «The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy», *NTS* 28 (1982) 435-60; F. C. Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe* (Tübingen: Gotta, 1835); L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1986); G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century* (London: Longmans, 1913); E. E. Ellis, «The End of the Earth' (Acts 1:8)», *BBR* 1 (1991) 123-32; idem, *History and Interpretation* (Leiden: E. J. Brill, 2001); idem, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: E. J. Brill, 1999); idem, *The Old Testament in Early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991); idem, «The Pastorals and Paul», *ExpT* 104 (1992-93) 45-47; idem, *Paul and His Recent Interpreters* (5th ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1979) 49-57; idem, *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); idem, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (4th ed.; Grand Rapids: Baker, 1993); D. Guthrie, *Introduction to the New Testament* (rev. ed.; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990) 636-46; A. Harnack, *Geschichte der altchristliche Literatur*, Teil 2: *Chronologie* (2 vols.; Leipzig: Hinrichs, 1958 [1904]) 1:480-85; P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (London: Oxford University Press, 1921); J. B. Lightfoot, «The Date of the Pastoral Epistles» and «The Close of the Acts», in *Biblical Essays* (London: Macmillan, 1893) 399-437; W. Metzger, *Die letzte Reise des Apostels Paulus* (Stuttgart: Calver, 1976); C. F. D. Moule, «The Problem of the Pastorals: A Reappraisal», *BjRL* 47 (1964-65) 430-52; M. Prior, *Paul the Letter-Writer* (JSNTSup 23; Sheffield: JSOT, 1989); B. Reicke,

«Chronologie der Pastoralbriefe», TLZ 101 (1976) 82-94; E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991); J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (London: SCM, 1976); O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933); W. Rordorf, «Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe», in *Tradition and Interpretation in the New Testament*. FS E. E. Ellis, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 319-27; A. Strobel, «Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe», NTS 15 (1968-69) 191-210; B. E. Thiering, «*Mebagger and Episkopos* in the Light of the Temple Scroll», JBL 100 (1981) 59-74; M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988); T. Zahn, *Introduction to the New Testament* (3 vols.; Minneapolis: Klock, 1977 [3d ed. 1909, 1st ed. 1899]) 2:1-133.

E. E. Ellis

ПАТРОНАЖ И КЛИЕНТУРА

Греко-римское общество строилось на отношениях «патронажа — клиентуры». В экономике, в которой большинство ресурсов находилось во владении небольшого числа населения, для обеспечения благосостояния себе и семье было очень важно иметь патрона. В культуре, в которой высоко ценились престиж и честь, патроны были готовы обменивать материальные блага и другую помощь на честь, верность и служение со стороны клиентов. Эта форма благотворения, включавшая взаимную верность и личные связи, сопутствовала практике публичного благотворения, в котором дары приносили признание, но не создавали уз типа «патрон — клиент». Социальный институт патронажа важен для новозаветной экзегезы, ибо, к примеру, он отражен в терминах «милость» и «всера»/«верность».

1. Отношения патронажа — клиентуры.
2. Патронаж и спасение в Новом Завете.
3. Патронаж в новой общине.

1. Отношения патронажа — клиентуры

1.1. Патроны, брокеры и клиенты. По словам Сенеки, именно «благотворениями в первую очередь крепится общество» (Сенека, *О благотворениях* 1.4.2; ср. 5.11.5; 6.41.2). Греко-римский мир был патронажным обществом, поддерживаемым инфраструктурой связей через милость и верность. Эти взаимосвязи считались одним из ключевых элементов безопасности (Сенека, *О благотворениях* 4.18.1). Такие узы существовали между людьми социально равными, которые называли друг друга «друзьями» и к которым было применимо утверждение «у друзей все общее». Партнеры в таких взаимоотношениях обменивались милостями по потребности, причем ни одна сторона не была в подчиненном и зависимом положении (см. Saller).

Однако подобные связи создавались и между социально неравными людьми, где одна сторона патронирует другую. Это не мешало говорить о дружбе (из чуткости к человеку в подчиненной роли). Типичный пример мы находим в Ин 19:12, где Пилат назван «другом Цезаря». (Выражение «друг Цезаря» (Ин 19:12) следует понимать именно как обозначение социального статуса. Становясь клиентом, человек назывался «друг такого-то». Клиент имел определенные обязанности по отношению к патрону. — Прим. ред.)

Все эти милости не поддавались точному подсчету (Сенека, *О благотворениях* 3.9.3), а потому взаимные обязательства бывали долговременными. Смысл был не просто в обмене, но в продолжительном обмене (Сенека, *О благотворениях* 2.18.5). Взаимные милости и одолжения представляли собой тот клей, обеспечивавший социальную сплоченность (Saller). Одной из основных добродетелей считалась благодарность. Неблагодарность же была главным социальным и политическим грехом (Сенека, *О благотворениях* 7.31.1; 4.18.1).

В Средиземноморье данного периода богатство и собственность были сосредоточены в руках очень малой части населения. Соответственно, подавляющему большинству требовалась помощь, а потому они искали патронажа со стороны людей, обладавших большим, чем они, социальным статусом. Патроны могли предоставлять, например, деньги, зерно, работу и землю. К людям со связями часто обращались как к патронам в поисках возможностей для профессионального и социального продвижения (Stambaugh and Balch). Тот, кто принимал такое благодеяние, становился клиентом по отношению к патрону. После этого он был обязан публично афишировать эту милость, а также свою благодарность, тем самым повышая его репутацию. Клиент также должен был хранить верность патрону. Он мог потребовать каких-то услуг со стороны клиента, и это увеличивало власть первого. Принятие дара и принятие обязательства извещать благодарностью неразделимы (Сенека, *О благотворениях* 2.25.3).

Третья фигура в системе патронажа — клиентуры — это «брокер» (Boissevain), или посредник/медиатор. Посредник действует как патрон, но его основной дар клиенту — доступ к еще более могущественному патрону. Этот второй патрон — друг (в техническом смысле слова) брокера, член семьи брокера или собственный патрон брокера. В античности брокераж был распространенным и личностным. Письма Плиния Младшего, Цицерона и Фронтона наполнены попытками этих авторов связать клиента с кем-либо из своих друзей или патронов (de Ste. Croix). Например, в письмах Траяну Плиний ищет имперских бенефиций своим собственным друзьям и клиентам. Рассмотрим один такой случай. В *Письмах* 10.4 он просит Траяна «продвинуть в сенаторское сословие» Вокония Романа. Он обращается к Траяну как клиент к патрону, а затем уже испрашивает милости для своего «соученика и друга». Плиний «с полной уверенностью» ручается за права Романа, а заканчивает письмо так: «Удовлетвори моему, надеюсь, благородному чувству: гордиться твоим суждением не

только обо мне, но и о друге» (10.4.6). В некотором смысле можно сказать, что в знак ручательства за клиента Плиний предлагает свой собственный характер. Таким образом, мнение Траяна о Роме не неотделимо от его мнения о Плинии. Соответственно, «благодарность» императора именно к Плинию (не к Роману!) представляет собой основу для дарования милости.

Эти особенности патронажа — клиентуры важны для понимания раннехристианской христологии и сотериологии. Бог-Патрон принимает клиентов Христа (т.е. христиан) на основании заслуг посредника. Отметим еще раз, что в таких отношениях всегда важна признательность. Воконий Роман будет обязан как Траяну, так и Плинию; Плиний будет обязан Траяну. Поэтому брокер одновременно увеличивает свой долг патрону и свою честь благодаря милости, оказанной клиенту. Брокераж может иметь место также между друзьями и знакомыми в частной жизни. Знаменитый пример мы находим в новозаветном Послании к Филимону, где Павел просит своего друга Филимона за своего нового клиента Онисима: «Если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня» (Флм 17).

1.2. Милость и патронаж. Одно из важнейших понятий в отношениях патронажа — клиентуры — *charis* («милость»). В христианском контексте его часто переводят как «благодать». Классические и эллинистические греческие авторы используют это слово преимущественно как выражение динамики в отношениях патронажа — клиентуры или дружбы. В таком социальном контексте *charis* имеет три разных значения.

Благодарность благодетеля по отношению к просителю (Аристотель, *Риторика* 2.7.1-2).

Передаваемый дар (см. особенно благодарственные надписи; см. Данкер; *TDNT* 9:375; ср. 2 Кор 8:19).

«Благодарность» как ответ клиента (Демосфен, *De Cor.* 131; Рим 6:17; 7:25; Ефр 12:28).

Согласно античным моралистам, патронам следовало давать, не рассчитывая на вознаграждение. То есть даяние должно было осуществляться не из корыстных соображений, а в интересах реципиента (Аристотель, *Этика Никомачева* 1385a35-1385b3; Сенека, *О благодетельных* 3.15.4). Патронов, впрочем, предостерегали, что объекты для своей милости лучше выбирать осмотрительно, больше ориентируясь на людей, которым свойственно отвечать даятелю благодарностью (Исократ, *Дем.* 29). Вместе с тем Сенека, например, мог призывать патрона давать даже людям неблагодарным, тем самым подражая щедрости богов (Сенека, *О благодетельных* 1.1.9; 4.26.1-4.28.1) и, возможно, даже стимулировал вторым даром благодарный отклик (Сенека, *О благодетельных* 7.32).

Человек, получивший «милость» (*charis*) патрона, знал, он должен ответить «благодарностью» (*charis*) (Аристотель, *Этика Никомачева* 1163b12-15; Цицерон, *De Offic.* 1.47-48; Сенека, *О благодетельных* 2.25.3). Согласно Сенеке, три Грации танцуют с руками, соединенными в неразрывный круг, поскольку благодетель, «переходящее из одной руки в другую, тем не менее возвращается к даятелю; красота целого разрушится, если связь где-то будет нарушена» (Сенека, *О благодетельных* 1.3.3-4).

Благодарность была священной обязанностью; неблагодарный клиент считался человеком испорченным и неблагодетельным (Дион Хризостом, *Речи* 31.37; Сенека, *О благодетельных* 1.4.4). Чем больше дар, тем большей должна была быть благодарность.

В античном мире благодарность включала демонстрацию уважения к благодетелю (Аристотель, *Этика Никомачева* 1163b1-5; см. Данкер). Обретший милость должен был способствовать чести благодетеля и всячески избегать действий, которые могли бы принести тому бесчестье. Если клиент выказывал неуважение к патрону, патрон сменял милость на гнев (Аристотель, *Риторика* 2.2.8). Клиент возвращал дар чести не только своим поведением и действиями, но и публичным свидетельством о благодетеле (Сенека, *О благодетельных* 2.22.1; 2.24.2). Благодарность включала глубокую личную верность патрону, даже если это грозило изгнанием с родины, нуждой, ущербом репутации и здоровью (Сенека, *Нравственные письма к Луцилию* 81.27; *О благодетельных* 4.20.2; 4.24.2). Это тот уровень благодарности и верности, которого требуют новозаветные авторы по отношению к Иисусу, а через Иисуса — к Богу.

Адекватный ответ на дар также означал необходимость что-то дать в ответ. Это мог быть иной дар или, чаще, некий акт служения (Сенека, *О благодетельных* 2.35.1). Таким образом, для авторов и читателей Нового Завета понятие *charis* имело вполне определенные ассоциации и коннотации, ибо они жили в обществе, которое крепилось во многом именно отношениями патронажа — клиентуры.

1.3. Вера/верность и патронаж. В связи с отношениями патронажа — клиентуры особый смысл имело понятие *pistis*, в христианском контексте обычно переводимое как «вера» (см. об этом Danker). Здесь есть два аспекта.

Вера/доверие. Иметь *pistis* в патронаж значит доверять его способности и желанию предоставить обещанное. Это значит доверить свои дела или будущее патрону (ср. 4 Макк 8:5-7), предоставить себя его попечению.

Верность. *Pistis* также представляет собой отклик верности со стороны клиента. Получив блага от патрона, клиент должен проявлять к нему *pistis* («верность») (лат. *fides*; Сенека, *О благодетельных* 3.14.2; ср. 4 Макк 16:18-22; 7:19; 15:24; 17:2-3). В таком контексте *pistis* предполагает твердость, надежность и верность обеих сторон в отношениях патронажа — клиентуры и отношениях дружбы.

Противоположность *pistis* — *apistia*. У этого понятия также есть два аспекта.

Несерье/недоверие. Словом *apistia* могло называться недоверие к патрону или клиенту — недоверие, предполагавшее негативную оценку его характера и надежности. Проявление *apistia* было чрезвычайно серьезным оскорблением. Впрочем, считалось, что в изъятии доверия разумно быть осторожным (Дион Хризостом, *Речи* 74, «О недоверии»); да и патрону стоило тщательно взвесить, стоит ли принимать ответственность «доверия» со стороны клиента или друга (Сенека, *О благодетельных* 1.1.2; 4.8.2; Дион Хризостом, *Речи* 73).

Неверность. Поведение, при котором клиент нарушает свои обязанности по отношению к патрону или оказывается в своем служении ненадежным, неверным.

2. Патронаж и спасение в Новом Завете

Чтобы описать сверхъестественное и незримое, люди в античности прибегали к образам, взятым из повседневных реалий, проводили аналогии с миром, который был им известен. Соответственно, для описания отношений между людьми и богами (так сказать, нижестоящими и вышестоящими в космическом плане) подбиралась ближайшая социальная аналогия: патронаж — клиентура. Отсюда, например, многочисленные упоминания о «божествах-покровителях», помогающих как отдельным людям, так и группам (ассоциациям, городам и т.д.; см. Saller).

Аналогичную ситуацию мы встречаем и в новозаветной картине отношений между единым Богом и народом Божиим. Взять хотя бы характерный для нее образ семьи. Он связан именно с понятием патрона, который приносит в дом множество клиентов (пусть даже теперь с особым статусом — дочерей и сыновей).

2.1. Бог как Патрон. Еврейские Писания говорят о Боге как Патроне Израиля, который заботится о народе, с которым он образовал особые отношения милости. Иногда Израиль не отвечает должным образом: например, не отдает долг чести, нарушает эксклюзивную верность и заповеди Торы. И тогда Бог наказывает израильтян. Показательно, однако, что, хотя одна из сторон в этих отношениях время от времени нарушает верность, Бог верен всегда. Он никогда не оставляет свой народ, невзирая на его неверность.

Июрия о Боге, ранняя церковь в значительной степени ориентировалась на иудейские и греко-римские образцы. Бог — Патрон всего; его несравненный дар — то, что «все существует и сотворено» (Откр 4:11). Бог станет благодетелем каждого, кто ищет милости Бога и доверяет ему (Евр 11:6). Бог прославляется как Патрон, чья милостей и благостей должно искать в молитве; при этом новозаветные тексты утверждают, что Бог благосклонно ответит на молитвы (Лк 1:13, 25, 28, 30; 11:9-13; Евр 4:14-16). «Величит душа моя Господа...» (Лк 1:46-55) и Песнь Захарии (Лк 1:68-75) — преимущественно песни о патронаже Бога. Они представляют собой отклик благодарности Богу в ответ на его милость, а также описывают Бога как патрона слабых и нищих (портрет, очень характерный для Луки, с его акцентом на заботе о нищих). В обеих песнях Бог также прославляется как Патрон Израиля: он пришел к людям на помощь, когда они так в ней нуждались.

Милость Бога поразительна не тем, что Бог дает «свободно» и «без принуждения»: каждый благодетель делал это (или, по крайней мере, теоретически предполагалось, что он это делает). Она поразительна своей готовностью благотворить тем, кто нанес Богу крайние оскорбления. Щедрость Бога, о которой говорит Новый Завет, намного превосходит ту щедрость, которую восхваляет Сенека (когда неблагодарным можно помочь, если остались ресурсы после помощи благодарным). В античности считалось, что если патрон оказывает

некую скромную помощь людям, которые в прошлом изыскивали по отношению к нему неблагодарность, то это уже великое проявление щедрости. Новый Завет, однако, поднимает планку на невиданный уровень: Бог предложил самый ценный из всех даров, жизнь собственного Сына, — тем, кто не просто был неблагодарным, но и проявлял открытую враждебность к Богу и его воле. Это — следствие Божьего желания быть «благим» даже «к неблагодарным и злым» (Лк 6:35).

Более того, Бог примиряется с теми, кто задел его честь. Он не ждет, пока люди сами пойдут к нему навстречу или признают свое бесчестье, которое они навлекли на себя противлением ему. Бог не гневается, но посылает Иисуса, предоставляя людям возможность обрести милость и избежать последствий своей прежней вражды (отсюда дар Божий именуется «избавлением», *ḥōtēra*).

Однако не все чтят Бога, как того заслуживает Патрон (ср. Рим 1:18-25; Откр 9:20-21; 14:9-11). Даже народ Завета бесчестит имя Божье неверностью и непослушанием (Рим 2:17-24). Тем не менее сам Бог сохраняет верность тем, кому он благотворил в прошлом. Он по-прежнему милосерден и предлагает в дар даже принятие в свой дом всех людей, которые вернутся к нему с доверием и благодарностью. Однако тех, кто упрямствуется в своей неблагодарности, в конце концов, постигнет гнев Божий.

2.2. Иисус как Посредник. Иисус также изображается как патрон христианский общины. Согласно Посланию к Евреям, Иисус «восприимлет семя Авраамово» (Евр 2:16) и может «искушаемым помочь» (Евр 2:18). Он дает христианам то, чего им недостает в их собственных ресурсах.

Однако более корректно определить патронаж Иисуса как брокераж. Иисус — посредник (Евр 8:6; 9:15; 12:24), который обеспечивает милость Бога тем, кто связал себя с ним как клиент. Поскольку Иисус — Сын Бога, ближе всех стоящий к главе дома, его успешное посредничество гарантировано. Дар Иисуса — близость к Богу (Евр 4:14-16; ср. Евр 10:19-22); он дает общине ресурсы, позволяющие им выстоять в веке сем и обрести награду у Бога в будущем, при конце века сего. Верующие могут приблизиться к Богу и надеяться «получить милость и обрести благодать... для благовременной помощи» (Евр 4:16). Как клиенты Сына христиане пребывают в доме Бога (Евр 3:6), а потому пользуются протекцией и попечительством Бога (deSilva, 1999).

Другие новозаветные авторы разделяют убеждение в том, что Иисус — посредник, передающий милость Божью. Путь к Богу возможен только через Сына, и никто, кроме Иисуса, не может дать нам доступ к милости Божией (Лк 9:48; 10:22; Ин 13:20; 14:6). От этих представлений отталкивается также Павел в своем учении о «спасении через благодать». Оно предполагает, что Бог, по своей свободной воле, формирует народ из всех народов земли — через Иисуса, своего посланника. Роль «веры» здесь состоит в надежности Иисуса как брокера милости Божией, нашем доверии Иисусу и нашей верности ему. Павел так резко высту-

ласт против требования от языкохристиан обрезания и соблюдения пищевых запретов, ибо они «отвергают милость Бога» (Гал 2:21), засвидетельствованную в помощи Святого Духа (Гал 3:1-5), которую Иисус обеспечил для своих верных клиентов (Гал 2:21; 5:24). Они отражают сомнение в способности Иисуса принести людям милость Божию, а потому являются признаком недоверия к Иисусу.

2.3. Необходимость благодарности. Следует быть благодарным патрону: здесь подobaют умножение его чести, верность, свидетельство и служение. Взаимность составляет часть этих взаимоотношений, и отсутствие «благодарности» (*charis*) за «милость» (*charis*) приводит к разрыву отношений патронажа — клиентуры. Бог ждет от своих клиентов «верности» (*pistis*) и служения. Павел, например, говорит о «послушании вере» (Рим 1:5; 16:26) как о цели своей миссии; люди, получившие от Бога дар, должны правильно на него ответить, направив себя целиком на служение Богу, на действия, праведные в его глазах (Рим 6:1-14; 12:1). Этот отклик предполагает не только почитание Бога, но и любовь, щедрость и верность по отношению к братьям по вере (Гал 5:13-14; 6:2; Рим 13:9-10).

Автор Послания к Евреям также призывает христиан быть твердыми в своем доверии и верности (Евр 10:35-39; 11), стараться не бесчестить Дателя, не выказывать через отступничество презрения к дару, завоеванному Брокером такой дорогой ценой (Евр 10:26-31). Они должны избегать «недоверия» (Евр 3:19-4:2) и «выказывать благодарность» (Евр 12:28) Богу, свидетельствуя о своем Благодетеле во враждебном мире (Евр 13:15), а также помогая друг другу в любви и служении, поддерживая друг друга перед лицом конфронтации со стороны общества (Евр 6:10; 13:1-3, 16). Бог дает людям свободно и без принуждения, но человек 1 века знает: принятие дара налагает на него определенные обязанности.

3. Патронаж в новой общине

Христианская миссия в значительной степени опиралась на финансовую поддержку богатых конвертитов. Человек мог предложить общине как важное служение, так и денежную помощь, после чего его имя пользовалось почетом (см. Деян 4:34-36; 1 Кор 16:17-18; Флп 2:29-30; Флп 7). Скажем, домовладельцы могли предлагать общине встречаться у них под крышей (Рим 16:23; 1 Кор 16:19; Флп 1), оказывать гостеприимство миссионерам и учителям (Флп 22; 3 Ин 5-8, 106). Павел старался развивать в церквях отношения взаимности, а потому такие взаимосвязи могли возникать между христианами по всему Средиземноморью. Фонды помощи церквям в Иудее описываются как акт взаимности в ответ на духовные дары, которым обязаны язычники этим церквям (Рим 15:26-29). Аналогичным образом, Павел уверяет церкви в Ахайе, что их помощь другим церквям создаст узы взаимности на будущее (2 Кор 8:13-14). Церкви должны действовать как коллективы друзей, у которых все общее. О самом себе Павел часто говорит как о партнере или друге, который приносит

духовные дары и получает материальную поддержку (Флп 1:5-7; 4:15; Флп 17). Он также осознает свою роль как патрона или «отца» (1 Кор 4:15) по отношению к обращенным, поскольку он сделал их близкими к Иисусу, что спасло их от Божьего гнева (Флп 19).

Нельзя, однако, использовать патронаж в церкви как средство увеличения собственной чести и власти внутри группы. Как клиенты своего божественного Патрона, христиане должны любить друг друга и служить друг другу. Дары братьям по вере изображаются как отражение жертвы Христовой (2 Кор 8:9-14). Павел говорит о даянии как о духовном даре (Рим 12:8). Таким образом, патроны в церкви — лишь распорядители даров Божьих (2 Кор 9:8-10).

Христиане также должны распространять свои благодеяния на внешний мир (1 Фес 5:15; 1 Петр 2:14-16; Рим 13:3-4). Такое поведение отражает щедрость Бога. Оно также показывает, что христиане — достойные люди, способствующие всеобщему благополучию.

См. также Социальные ценности и структуры: Честь и бесчестье.

Библиография. J. Boissevain, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions* (New York: St. Martin's, 1974); J. K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTSup 75; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992); F. W. Danker, *Benefactor: Epigraphic Study of a Greco-Roman and New Testament Semantic Field* (St. Louis: Clayton, 1982); J. Davis, *The People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977); G. E. M. de Ste. Croix, «Suffragium: From Vote to Patronage», *British Journal of Sociology* 5 (1954) 33-48; D. A. deSilva, «Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relations», *JBL* 115 (1996) 91-116; *ibid.*, «Hebrews 6:4-8: A Socio-rhetorical Investigation», *TynB* 50 (1999) 33-57, 225-35; *idem*, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000); M. Hals, *Grace and Faith in the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1980); B. Levick, *The Government of the Roman Empire: A Sourcebook* (London: Croom Helm, 1985) 137-51; H. Moxnes, «Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts», in *The Social World of Luke-Acts*, ed. J. H. Neyrey (Peabody, MA: Hendrickson, 1991) 241-68; R. P. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); J. E. Stambaugh and D. L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment* (LEC 2; Philadelphia: Westminster, 1986); B. W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994).

D. A. deSilva

ПЕТРА ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ

Евангелия единодушно признают апостола Петра главой и представителем учеников Иисуса, эту роль он продолжал исполнять и в начале христианского движения,

как описано в первой части Деяний Апостолов. Поэтому неудивительно, что два первых послания Нового Завета носят его имя. Первое из них, традиционно называемое «первым», поскольку второе, более короткое послание, недвусмысленно называет себя «вторым» (2 Петр 3:1), — это в высшей степени краткое и сильное изложение основ христианской веры и учения.

1. Автор и читатели.
2. Целостность и литературная структура.
3. Историческая и общественная ситуация.
4. Богословский вклад в священное писание.

1. Автор и читатели

Первое Послание Петра точно следует литературному формату Посланий апостола Павла, причем в первых двух стихах идентифицируются автор и читатели, вслед за чем идет формула «мира и благодати». Оно отличается от посланий Павла, за исключением Посланий к Галатам и Ефесянам, в том, что адресовано не отдельно взятой церкви, а ряду церквей, расположенных на значительном географическом пространстве (сравните в этом смысле с Откровением, особенно Откр 1:4-6, 10-11).

1.1. Петр как предполагаемый автор. Так же, как Павел в пяти своих посланиях представляется, как «Павел, апостол Иисуса Христа», так и этот автор идентифицирует себя, как «Петр, апостол Иисуса Христа» (1 Петр 1:1). Кем бы ни был настоящий автор, он пишет от имени апостола Петра. В контексте Канона Нового Завета очевидно, что Петр пользуется правом вершить суд, данным ему Иисусом (согласно Мф 16:19), накладывать обязательства и освобождать от них и выполнять повеления Иисуса (согласно Ин 21:15-17) кормить или пасти Христово стадо.

В остальной части послания мало того, что недвусмысленно указывало бы на его притязания на апостольскую власть. Только три раза автор пишет от первого лица единственного числа. В первый раз (1 Петр 2:11) он говорит: «прошу вас» (*parakalon*); во второй раз: «пастырей ваших умоляю я», не как апостол, а как «сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в Славе, которая должна открыться» (1 Петр 5:1). На поверхностный взгляд, это более скромное притязание, но его очевидной задачей является учреждение коллегиальности и общности со своими читателями, что могло быть характерно для величайшей личности. Мы могли бы сравнить Петра с апостолом Иоанном Богословом, который описывает себя читателям так: «Я Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и царствии и в терпении Иисуса Христа» (Откр 1:9; см. Царство Божие), или даже с ангелом, который, обращаясь к Иоанну, называет себя «сослужителем тебе и братьям твоим» (Откр 19:10; 22:9). Такой язык предполагает определенный статус и ощущение своего влияния со стороны говорящего, и это ощущение своей власти очевидно прослеживается во всем тексте 1 Петра.

В третий раз, говоря от первого лица, Петр заключает: «Сие кратко написал я вам через Силуана, верного,

как я думаю, вашего брата, чтобы уверить вас (*parakalon*), утешая и свидетельствуя, что это истинная благодать Божия» (1 Петр 5:12). Затем он влет приветствия от «избранной, подобно вам церкви в Вавилоне и Марка, сына моего» (1 Петр 5:13). Эффект заключается в том, что Петр указывает на свое географическое местоположение — «Вавилон», возможно, образно называя так Рим, как в Откровении, и указывает на свою связь с двумя сотоварищами Павла, — Силуаном (1 Фесс 1:1; 2 Фесс 1:1; 2 Кор 1:19) и Марком (Флм 24; Кол 4:14 2 Тим 4:11).

Исходя из того, что Петр заимствует форму письма, присущую Павлу, и ссылается на его собратьев, многие интерпретаторы приходят к выводу о том, что автор 1 Петра хочет представить Петра как друга или собрата Павла (сравните с недвусмысленным упоминанием «возлюбленного брата нашего Павла» в 2 Петр 3:15). Это стремление сделать предполагаемого автора последователем апостола Павла само по себе не имеет большого значения, хотя эта идея едва ли может быть проверена. Но когда она приводит интерпретаторов к оценке послания посредством стандартов Павловых посланий, она оказывается несостоятельной в отношении 1 Петра, поскольку тогда оказывается, что в послании либо не затрагиваются великие идеи Павла об оправдании верой и жизнью в Духе (см. Святой Дух), либо оно не согласуется с текстами, производными от Павловых посланий. Вместо этого Первое послание Петра следует читать как значительное и независимое свидетельство христианской веры и жизни.

Не только там, где он прямо говорит о себе, но и на протяжении всего послания автор лишь незначительно отождествляет себя с «Петром, апостолом Иисуса Христа». Иисус назвал Симона Петра «камнем» (Мф 16:18), но в 1 Петра «Камнем живым» является сам Иисус Христос (1 Петр 2:4). Иисус также сказал Петру: «ты мне соблазн» (Мф 16:23), а в 1 Петра Иисус Христос — «камень преткновения и камень соблазна» (1 Петр 2:8), но не для верующих, а для неверующих. Ирония несомненна. Иисус призвал Петра пасти его стадо (Ин 21:15-17), но вновь автор 1 Петра отводит эту роль Иисусу, «Пастырю и Блюстителю душ ваших» (1 Петр 2:25). Он велит пастырям: «Пасите Божие стадо, какое у вас» (1 Петр 5:2), однако не придает особого значения своей роли как пастыря. Вместо этого, он и пастыри вместе ожидают открытия славы Христа, поскольку Христос — это «Пастырь-начальник» (1 Петр 5:4), которому подвластны все пастыри и овцы.

Притязание предполагаемого автора на то, чтобы быть «сопастырем и свидетелем страданий Христовых и соучастником в славе, которая должна открыться» (1 Петр 5:1), не следует понимать как подчеркивание роли Петра, как очевидца жизни Иисуса или Его смерти на кресте (как, например, в 2 Петр 1:16-18). Строго говоря, Петр не был свидетелем страданий Иисуса, поскольку вместе с другими учениками он покинул Иисуса в Иерусалиме и не присутствовал при распятии. Кроме того, автор подчеркивает то общее, что есть у него и пастырей, которым он пишет, а не то, на что он может притязать, а они — нет. Он говорит,

что, подобно им и древним пророкам (1 Петр 1:11), он несет свидетельство благовествования о страданиях и оправдании Иисуса поскольку ожидает последующую за ними славу.

1.2. Петр как настоящий автор. По традиции ранней церкви, всякий раз при упоминании этого послания отмечается единодушное мнение о том, что Петр является его подлинным автором. Папий Гираполийский, писавший в середине II века, исходя из общей направленности послания, соглашается с притязанием Петра на авторство послания и с тем, что оно было написано из «Вавилона», который Папий считает Римом, а также с тем, что были переданы приветствия от Марка, которого Петр называет своим «сыном» (1 Петр 5:13; см. Евс. ЦИ 2.15.2). Также и Ириней, живший вначале в Малой Азии, а затем в Галлии, цитирует 1 Петр во II веке как труд Петра (Ириней ПЕ 4.9.2; 4.16.5; 5.7.2). То же относится и к Тертуллиану (*Scorp* 12) и Клименту Александрийскому из Египта (например, Климент. *Пед.* 1.6, Климент *Стром.* 3:12). Ориген, также из Александрии, полностью соглашается с авторством Первого Послания Петра и испытывает сомнения по поводу Второго Послания Петра: «Петр, не побежденный преисподней, оставил одно признанное послание, может быть, и второе, что, однако вызывает сомнения» (Евс. ЦИ 6.25.8; эти заявления взяты из отрывка комментариев Оригена Евангелия от Иоанна, которые не сохранились до наших дней).

В отличие от древней церкви, современные ученые не столь единодушны в том, что это послание вышло из-под пера Петра. Действительно, Петр — предполагаемый автор, но является ли он настоящим автором? Некоторые ученые, придерживающиеся того мнения, что 1 Петр — это псевдонимия (т.е. что более поздний автор заимствовал имя Петра в качестве литературного псевдонима), считают, что стиль Послания слишком изыскан для Симона Петра, рыбака из Галилеи. В Деяниях Апостолов 4:13 сразу же после того, как Петр цитирует Псалом 118:22 (тот же самый текст он цитирует в 1 Петр 2:7), он и его собрат Иоанн характеризуются как «люди некнижные и простые». Тем не менее Первое Послание Петра отличается самым утонченным греческим языком из всех книг Нового Завета. Другие, опираясь на общепринятую точку зрения о том, что около 64 г. по Рождестве Христовом во время преследований Нерона Петр подвергался пыткам, утверждают, что Первое послание Петра не могло быть написано до этой даты.

Последний аргумент представляется необоснованным, поскольку никто не знает, когда и как умер Петр. Имеющиеся во Втором Послании Петра (2 Петр 1:12-15) сведения о том, что у него было достаточно времени, чтобы подготовить и разработать план ухода, согласуются с представлением о том, что он умер естественной смертью. Это свидетельство достаточно весомо, даже если Петр не написал второе послание, поскольку отражает раннехристианское представление о смерти Петра. Это верно и в отношении упоминания о его смерти в Евангелии от Иоанна (Ин 21:18-19),

которое, скорее, является тайной юности и старости, нежели предсказанием мученичества. Только более поздние традиции представляют Петра мучеником (например, Ориген, Тертуллиан, Евсевий и, самое главное, *Деяния Петра 30-41*; 1 *Клим* 5.4, написанные из Рима в конце I века, далеки от того, чтобы внести ясность в этот вопрос).

Что касается стиля Послания, то ряд ученых (Selwyn, Kelly, Davids, Marshall) приписывает его составление Силуану («через Силуана», 1 Петр 5:12), но это выражение, скорее, напоминает рекомендацию, данную Силуану, носителю письма, как в письмах Игнатия филладельфийцам (Игн. Ант. *Филлад* 11.2), жителям Смирны (Игн. Смир 12.1), римлянам (Игн. Ант. *Рим* 10.1) и Поликарпу (Игн. Ант. *Пол* 8.1) и в письме Поликарпа филиппийцам (Полик. *Фил* 14.1). Несмотря на то, что эта гипотеза приобрела популярность среди некоторых ученых в качестве защиты авторства Петра, ее следствием явилось то, что настоящим автором послания стали считать Силуана, а не Петра, точно так же, как было установлено, что автором Евангелия от Марка является Марк, а не Петр (см. Марк, Евангелие от п. 1.2). По крайней мере, один из сторонников этой гипотезы допускает возможность того, что Петр «мог даже никогда не видеть» это послание, «ограничась краткими инструкциями», данными Силуану (Davids, 7).

Представление о том, что Петр помог составить послание, не согласуется с теорией о Силуане. Если Первое Послание Петра является тем, чем оно представляется, — энцикликкой от имени Церкви Рима («Вавилона»), адресованной обширной сети церкви, расположенных на границах Римской империи в пяти провинциях Малой Азии («Понт, Галатия, Каппадокия, Азия и Вифиния», 1 Петр 1:2), то, вероятно, автор воспользовался помощью переписчиков в отношении лексики и стиля, а его помощники остались неизвестными. Бремя доказательства по-прежнему лежит на тех, кто отрицает, что послание написано апостолом Петром.

1.3. Предполагаемые читатели. В Первом Послании Петра мало или вовсе нет подробностей о его читателях, поскольку они рассеяны на огромном и отдаленном географическом пространстве, и все, что мы можем узнать о читателях, это то, как их представляет автор. Как и читатели Павловых посланий, эти предполагаемые читатели — язычники, которые обратились к вере в Иисуса. Они уже не рабы «прежних похотей, бывшими в неведении [их]» (1 Петр 1:14), а «искушены от суетной жизни, преданной [им] от отцов» (1 Петр 1:18). Они оказались от прежних «похотей и нечистот, пьянства, излишества в пище и питии и нелепого идолослужения» (1 Петр 4:3). Через Иисуса Христа они пришли к вере и упованию на единого истинного Бога, Бога Израиля (1 Петр 1:21). Их ждет христианское спасение, но у них нет прошлого и чувства индивидуальности. Послание дарует им иудейское прошлое и почти иудейскую индивидуальность, провозглашая, что некоторые привилегии, данные когда-то Израилю, теперь принадлежат и им. Они — «род избранный, царственное священство, народ святой» (1 Петр 2:9а; Екк 19:16; Ис 43:20-21).

Как и в древнем Израиле, такие привилегии влекут за собой определенные обязательства. Так же, как иудеи, христиане из язычников представляют собой *диаспору*, избранников, рассеянных и живущих, как пришельцы во враждебном мире (1 Петр 1:1). Их задача — «быть святыми во всех поступках» (*anastrophē*, 1 Петр 1:15) и тем самым «возвещать совершенства Призвавшего [их] из тьмы в чудный Свой свет» (1 Петр 2:9). Они живут во враждебном обществе, но римские начальства справедливы (1 Петр 2:13-17). Их обязанность состоит в том, чтобы «всех почитать, братство любить, Бога бояться, царя чтить» (1 Петр 2:17). Это не ограждает их от того, что их будут злословить, как злодеев (1 Петр 2:12; 3:15-16; 4:15-16), но надежда в том, что обвинители их будут либо «постыжены» (1 Петр 3:16), либо «увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения» (1 Петр 2:12).

Условия жизни читателей носят не местный или специфический характер, а основываются на авторском обобщении ситуации, при которой жили христиане в римском обществе во время написания послания. По мнению автора, его читатели представляют всех верующих христиан, где бы они ни жили. По этой причине отнесение Первого Послания Петра к письмам всестороннего или общего характера является правильным.

2. Целостность и литературная структура

2.1. Целостность. В последние годы были в большей степени отклонены попытки поставить под сомнение литературную целостность Первого Послания Петра. Доводы, сводящиеся к тому, что часть послания (1 Петр 1:3-4:11) изначально представляла собой проповедь крещения для новообращенных или даже полный обряд крещения (см. Богослужение), что было общепринятой практикой в ранней церкви, редко выдвигаются в наши дни. Так и недавнее предположение С. Ф. Д. Муле об отсутствии непрерывности между 1 Петр 4:11 и 1 Петр 4:12 не получило широкой поддержки. Муле утверждает, что гонения, рассматриваемые как отдаленная вероятность в 1 Петр 1:3-4:11, становятся вопросом крайней значимости в 1 Петр 4:12-5:11. Автор либо внезапно получил известия о волне гонений, либо осознанно планировал написать два послания: одно — для церквей, сталкивающихся с общественным давлением, но не испытывающих открытых гонений (1 Петр 1:1-4:11; 5:12-14), и второе — более короткое, но носящее безотлагательный характер, — для церквей, уже страдающих от «ненстоящих преследований» (1 Петр 1:1-2:10; 4:12-5:14). Все эти теории носят умозрительный характер и не находят опоры в древних рукописях.

2.2. Литературная структура. Между структурой 1 Петр 4:11 и 12 наблюдается явное несоответствие, даже несмотря на то, что оно не ставит под вопрос целостность послания. Несоответствие отмечено прямым обращением «Возлюбленные» или «Дорогие друзья» (*agapētoi*) в 1 Петр 4:12. Такое же личное обращение указывает на аналогичное несоответствие в 1 Петр 2:11. Два этих обращения делят послание на три основные

части, сопровождаемые заключением: 1 Петр 1:1-2:10; 1 Петр 2:11-4:11; 1 Петр 4:12-5:11.

Первая часть обращена к предполагаемым читателям, отождествляющим себя с народом Божиим на основании их духовного возрождения (1 Петр 1:3, 22-23; 2:2-3) и последующей надежды на спасение (1 Петр 1:5, 9-10; 2:3). Петр осознанно объявляет об этой тождественности в 1 Петр 1:1-2 и подтверждает ее в 1 Петр 2:9-10, составляя целый раздел. В рамках этой конструкции он дает подробное изложение того, что совершил и совершит Бог (1 Петр 1:3-12, 18-21; 2:4-8), напоминая читателям об их обязанности жить в уповании, как подобает святым людям (1 Петр 1:13-16), в благоговейном страхе перед Богом, который спас их безграничной ценой (1 Петр 1:17-19), любить друг друга и кивать к Богу (1 Петр 1:22; 2:1-3).

Второй раздел — это обращение к предполагаемым читателям (1 Петр 2:11), в котором подчеркивается их обязанность почитать Бога, любить друг друга, почитать и уважать всех, начиная с императора (1 Петр 2:13-17). Петр настаивает на проявлении мира и уважения, особенно по отношению к тем, кто злословит их христианскую веру и обвиняет их в грехах (1 Петр 2:12; 3:16). Он предвидит общественный конфликт в окружении римской церковной общины, между христианами-рабами и их хозяевами-нехристианами (1 Петр 2:18-25), между христианками и их неверующими мужьями (1 Петр 3:1-6). Его так называемый кодекс семейных правил (в отличие от правил, данных в Кол 3:18-4:1; Еф 5:21-6:9) ориентирован, скорее, на взаимоотношения между христианами и неверующими даже в одной семье, чем на отношения между христианами, и являет собой суть этических требований послания. Христиане призываются сохранять добродетели перед лицом злословий и угроз (1 Петр 3:8-9), точно следуя Христу (1 Петр 2:22-23), в полной уверенности, что Бог оправдает их, как Он оправдал Христа через воскресение и вознесение на небеса (1 Петр 3:18-22). Затем Петр акцентирует внимание на обязанностях христиан по отношению к Богу и друг к другу, призывая их к взаимной любви, пастырству и радушию внутри верующей общины, заканчивая все славословием (1 Петр 4:7-11).

В третьем разделе повторяются темы, изложенные во втором разделе. При этом особое внимание уделяется церквям, управляемым старшими членами, или пастырями. Обращение в 1 Петр 4:12 («возлюбленные») предвосхищает 1 Петр 5:1: «Пастырей ваших умоляю я» (1 Петр 2:11, «Возлюбленные, прошу вас»). Намерение Петра заключается в дальнейшем развитии наставлений, которые он начал в 1 Петр 4:7-11, состоящем в более подробном описании взаимных обязанностей между младшими и старшими членами церквей, по крайней мере тех, где были возрастные различия. Но он делает отступление (1 Петр 4:12-19), чтобы с большей убедительностью выделить темы предыдущего раздела в свете своего убеждения в том, что «близок всему конец» (1 Петр 4:7). Петр предвидит посылаемое «огненное искушение» (1 Петр 4:12), суд Божий, начинающийся с дома Божьего (1 Петр 4:17).

Как и Иезекиль, он считает, что суд начнется со старейшин (Иез 9:6). Поэтому он начинает со старейшин и их обязанностей (1 Петр 5:1-4), переходит к более молодым и так — ко всем членам церкви (1 Петр 5:5), касаясь грядущего испытания (1 Петр 5:6-9). И вновь он завершает свои наставления славословием (1 Петр 5:10-11).

Риторически первое Послание Петра можно охарактеризовать как воззвание, или убеждающую проповедь. В заключение (1 Петр 5:12-14) Петр, по-видимому, описывает послание как сочетание воззвания и заявления (*parakalōn kai epimartyiōn*, 1 Петр 5:12), но не следует разделять два этих термина. Здесь «заявление» Петра — это не столько извещение о спасении, что подчеркивает его воззвание (например, в 1 Петр 1:3-12), сколько заключение к самому воззванию. Точнее говоря, это твердая убежденность Петра в том, что написанное им послание — это «истинная благодать Божия» (1 Петр 5:12). Послание представляет собой доказательство того принципа, что христиане должны пользоваться полученными ими духовными дарами в служении друг другу: » с верою распоряжаясь многообразной благодатью Божией» (1 Петр 4:1).

3. Историческая и общественная ситуация

В течение последних двух столетий библейская наука пыталась точно определить историческую ситуацию, в которой или для которой писались те или иные книги Библии. Вот уже примерно двадцать лет такое же или даже более пристальное внимание уделяется общественной ситуации в то время, когда составлялись библейские книги.

На простейшем уровне разница между двумя этими подходами заключается в том, что историческое исследование рассматривает условия жизни (*Sitz im Leben*), существовавшие при написании этих древних трудов, которые являются уникальными, поддаются датировке и могут быть определены исторически и географически, тогда как общественная научная теория рассматривает факторы, которые, не являясь уникальными, аналогичны для разных времен, мест и различных, порой весьма различных культур. В прошлом общественно-научные исследования проводились в рамках исследований исторических, но в последнее время отмечается тенденция к разделению этих двух направлений, особенно когда историческое исследование само по себе оказывается неубедительным. В случае с Первым посланием Петра эти две дисциплины взаимосвязаны, но не взаимозаменяемы.

3.1. Историческая обстановка. Стало уже привычным характеризовать условия жизни, существовавшие в период написания Первого послания Петра, как время страданий и преследований. Это обусловило тенденцию исторического отнесения послания ко времени известного преследования христиан в Римской империи либо при императоре Нероне (64 г. по Рождестве Христовом), если допустить, что Петр был настоящим автором послания (*Selwyn*), либо при Траяне в начале второго века, при допущении того, что послание — это псевдо-

нимия (Beaure). Третья версия о том, что послание было написано при Домициане (между 81 и 96 гг. по рождестве Христовом), менее распространена, возможно, потому, что нет веских доказательств о преследованиях в этот период времени. Но есть ли в письме прямые упоминания о преследованиях? Отношение апостола Петра к Римской империи, по-видимому, такое же, как у апостола Павла: «Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Петр 2:13). Пожалуй, он выражается яснее и точнее, чем Павел, который довольно неясно говорит о «высших властях» или о «существующих властях» (Рим 13:1). Трудно себе представить, что Павел или Петр писали такие слова во время систематического преследования христиан.

Тем не менее Петр говорит о «различных искушениях» или испытаниях веры, «огнем испытываемой» (1 Петр 1:6-7), и даже об «огненном искушении для испытания вам посылаемого» (1 Петр 4:12). По крайней мере, некоторые из этих высказываний прямо говорят о преследованиях и мученичестве. Христос — высший пример для христиан, именно, как оправданный мученик, Тот, кто «был умерщвлен во плоти, но ожив духом» (1 Петр 3:18; 2:21-24; 4:1-2).

Несомненно, что Петр видит опасность для себя и своих читателей, но не от императора или провинциальных губернаторов, которые по закону были призваны «наказывать преступников и поощрять делающих добро» (1 Петр 2:14). Он чувствовал, что угроза исходит от тех граждан Рима (и, как допускает Петр, из провинций), которые не разделяют христианскую веру предполагаемых читателей и которые, как следствие, отвергают и их, и чуждый им культ и образ жизни. Поэтому Петр убеждает, «чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей» (1 Петр 2:15). Рассматриваемые преследования — из тех, которые осуществляются не огнем и мечом, но посредством слов — слов насмешек, клеветы, порой и официальных обвинений в преступлениях против общества (см. 1 Петр 2:12; 3:13-17; 4:14-16).

Подобные преследования нелегко систематизировать хронологически или географически. Их можно отнести к любому времени и месту в Средиземноморье конца I или начала II века. Плохо то, что мы мало или вообще ничего не знаем о той исторической ситуации, которая была характерна для времени написания первого Послания Петра. Возможно, что когда Петр говорит, что наступило «время пачаться суду с дома Божьего» (1 Петр 4:17), он имеет в виду разрушение Иерусалима и иудейского храма римлянами в 70 г. по Рождестве Христовом («Вавилон», 1 Петр 5:13) и видит в этом событии предвещающую опасность для всех тех, кто поклоняется Богу Израиля, как для христиан, так и для иудеев. Но доказательства этому нет. Не имея более точных ссылок, мы не можем воспользоваться историей того времени, чтобы пролить свет на текст, написанный Петром в Первом Послании.

3.2. Общественная ситуация. Начиная с 1970 гг. изучение Первого Послания Петра концентрируется больше на общественной, нежели на исторической ситуации, характерной для периода написания послания (например, Goppelt, Elliott, Balch). Какой бы ни была истинная историческая среда, в послании говорится о ситуации, в которой предполагаемые читатели были изгоями Римской империи. Петр писал из христианской общины «Вавилона» (1 Петр 5:13), по иудейской традиции — места изгнания и ссылки для христиан, которые также находятся в изгнании — диаспора (1 Петр 1:1) пришельцев, рассеянных по римским провинциям. Для автора, так же как и для его предполагаемых читателей, их ценности весьма отличаются от ценностей того общества, в котором они живут.

Работы Дж. Г. Эллиотта и Д. Балча обнаруживают в 1 Петр напряженность между адаптацией к чужой культуре (т.е. приспособляивания, насколько это возможно, к доминирующим ценностям) и «пограничным поддержанием» (т.е. сохранением отличий, характерных для христиан во враждебном обществе). Как предположил один исследователь, послание преследует сразу две цели: (1) общественное единство христианских групп и (2) социальную адаптацию христианских групп к окружающей их культурной среде. Без первого была бы утеряна христианская идентичность. Без второго христиане не обладали бы социальной востребованностью, что также необходимо для выживания и помощи неимущим» (Talbert, 148).

Христиане разделяли некоторые ценности культуры Средиземноморья, особенно контрастные общественные реалии чести и позора. Фактически все исследования последних лет, касающиеся общественной ситуации книг Нового Завета, тем или иным образом затрагивают вопросы чести и позора, но ни в одной из книг Нового Завета этот контраст не высвечивается столь сильно, сколько в первом послании Петра. Как для тех, кому было адресовано послание, так и для их врагов в римском обществе честь представляла собой желанную цель, возможно, главную цель жизни, тогда как позора нужно было избегать любой ценой. Коренное отличие христиан от их современников заключалось в том, что подразумевалось под честью и что — под позором.

Для римлян честь подразумевала восхваление и почет со стороны сограждан, обычно с признанием их хороших поступков либо в кругу домочадцев, либо более широкого общества. Поступки чести отдельных людей приносили почет в их семью, были важны для государства, императора и богов. Позор был результатом антиобщественного поведения, направленного на подрыв и дискредитацию каких-то установлений, вследствие чего люди, виновные в таком поведении, навлекали на себя позор со стороны общества.

Согласно 1 Петр, честь и позор определяются не общественным мнением, императором или римскими богами, а исключительно Богом Израиля, Отцом для всех, кто верит в Иисуса, и всеобщим Судьей, перед

которым всем предстоит держать ответ (1 Петр 1:17; 4:5). Не за общественное служение, а за их преданность Богу и стойкость в перенесении «различных испытаний» христиане получают «похвалу, честь и славу» при будущем «явлении Иисуса Христа» (1 Петр 1:6-7). Иисус был предан смерти, как «непорочный и чистый агнец» Божий, но Бог «воскресил Его из мертвых и дал ему славу» (1 Петр 1:19, 21). Используя библейский язык (Иез 28:16), Петр сравнивает Иисуса с «положенным в Сионе камнем красугольным, избранным, драгоценным» и провозглашает, что «верующий в него никогда не постыдится» (1 Петр 2:6). Такая честь (никогда не быть постыженным) принадлежит христианам (1 Петр 2:7), тогда как для неверующих Христос становится «камнем претяжения» — это судьба, на которую они «оставлены» (1 Петр 2:8). Двойственность этих текстов носит абсолютный характер: христианам предопределена честь, а нехристианам — вечный позор.

Тем не менее провозглашаемые Петром ценности также частично совпадают с признанными в более широком обществе, поскольку временами он стремится измерить честь и позор личной ответственностью человека перед семьей, широкой общественностью и государством, а также перед Богом и братьями по вере. Он пишет: «всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите» (1 Петр 2:17).

Петр призывает своих читателей отвечать на клевету их злопыхателей добрыми словами и хорошим поведением, «дабы они за то, что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения» (1 Петр 2:12). Его цель состоит не в том, чтобы подорвать устои общества, в котором живут его читатели, а в том, чтобы склонить его на свою сторону или, по крайней мере, вырвать из него новообращенных, которые будут почитать Христианского Бога, получая взамен честь, которую может дать только Бог. Петр знает, что такое происходит не всегда. Порой он пишет так, будто сомневается, что это вообще когда-либо произойдет. Но независимо от результата христиане должны «быть всегда готовы всякому, требующему у вас ответа в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением...иметь добрую совесть, дабы тем, за что [en hō] злословят вас как злодеев, были постыжены порицающие ваше доброе житие во Христе» (1 Петр 3:15-16).

Эти воображаемые случаи или возможности, когда христиане обвиняются в грехах или антиобщественном поведении, для Петра являются решающими испытаниями, соответственно, чести и позора, как для самих обвиняемых христиан, так и для их обвинителей. Он заключает: «Только бы не пострадал кто из вас как убийца или вор, или злодей, или как посягающий на чужое; А если как Христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь» (1 Петр 4:15-16). Быть обвиненными в преступлениях, как порой случалось с христианами, или «в посягательстве на чужое» (при возмнении себя блюстителями общественной морали), как это часто бывало, согласно

Петру, еще не является основанием для позора. Позор налагается только в том случае, если подобные обвинения оправданы.

В Первом Послании Петра честь — это награда не за страдания, как за добродетель саму по себе, а за страдания вследствие совершения добрых дел. Петр не поощряет ни паранойю, ни мазохизм. Будьте уверены, говорит он, что когда вас осуждают или обвиняют, это делается не потому, что вы виновны в грехе или противообщественном поведении, а исключительно вследствие вашей христианской веры. Римский идеал чести и достойного гражданства превосходит и рассматривается как относительный, но не опровергается. Христиане представляют в римском обществе уравнивающую культуру, разделяя обязательства других римлян и жителей провинций перед домашним очагом и государством до тех пор, пока эти обязательства не влекут за собой поклонение римским богам.

Во время написания послания автор уверен в поведении читателей. При этом мученичество и не исключается (1 Петр 4:6; 5:8-9), и не является главной темой послания. Вавилон — это все еще место изгнания, но не трон сатаны или антихриста, как в книге Откровения. Абсолютный дуализм 1 Петр определяется реалиями жизни в обществе, которое мы должны назвать плюралистичным. Для западных христиан двадцать первого века этот краткий труд, написанный в условиях еще не христианской культуры, становится важным руководством христианской жизни в условиях уже не христианской культуры.

4. Богословский вклад в Канон

Прежде всего, место Петра в Каноне Нового Завета является достаточно скромным; ему отводится роль камня, на котором будет воздвигнута церковь (Мф 16:18-19), и пастыря, чья обязанность пасти Христово стадо (Ин 21:15-17). Это может быть обусловлено краткостью послания, либо вследствие того, что в Новом Завете есть только два послания, носящих имя Петра, тогда как у Павла их — двенадцать, либо вследствие того, что Первое Послание Петра длительное время объединялось со Вторым Посланием, подлинность которого с самого начала подвергалась сомнению. Может быть, наложила отпечаток и явная скромность автора в отношении того, что он — Петр (см. выше, 1.1), оказало сильное воздействие на читательское восприятие в отношении этого послания. Какой бы ни была причина, когда христиане в первые века говорили об апостоле, особенно в связи с Каноном, они всегда имели в виду Павла, а не Петра.

Тем не менее 1 Петр достигает большей уравнищенности, чем Павел, между учением и примером Иисуса, с одной стороны, и его смертью и воскресением — с другой. Более, нежели все остальные послания Нового завета, 1 Петр завершает или дополняет свидетельства, приводимые в четырех Евангелиях, особенно от Марка. Это достигается тремя способами. Во-первых, послание дает читателю ощущение жизни в мире, где Иисус уже

или еще невидим. Во-вторых, оно акцентируется на христианском учении, как на следовании за Христом к кресту и через крест — па небеса. Наконец, победа над «нечистыми духами», начатая при пастырстве Иисуса, находит продолжение в 1 Петр через Его воскресение и вознесение, убеждая Его учеников в грядущем оправдании перед их притеснителями, когда он снова станет видимым.

4.1. Скрытый Христос. «Живое упование» христиан (1 Петр 1:3) — это, скорее, не «пришествие» (*parousia*), а Откровение, или Апокалипсис (*apokalypsis*, см. 1 Петр 1:7,13). Когда Он будет открыт, откроются также «спасение» (1 Петр 1:5,9) и «слава» (1 Петр 4:13). Иисус уже однажды появился и стал видимым в мире, и это произойдет еще раз (*phanerōthentes*, 1 Петр 1:20, 5:4).

Эти темы носят явно апокалипсический характер, поскольку касаются не вызывающего сомнения Апокалипсиса или Откровения. Тем не менее 1 Петр — это не апокалипсическое послание, как книга Откровения. Оно никогда не называет себя апокалипсисом, как это делается в Откровении (Откр 1:1), и не притязает на то, что Петр, подобно Павлу (Гал 1:12), получил откровение непосредственно от Иисуса Христа (ср. с 2 Петр 1:16-18). Не вызывающие сомнения откровение или апокалипсис — это будущее. Единственное упоминаемое еще откровение — это нечто противоположное откровению, данному древним пророкам, гласящему, что их пророчества о Христе предназначены не для них и не для их времени, а для отдаленного времени, в котором живут Петр и его читатели (1 Петр 1:10-12). 1 Петр — это не столько апокалипсическое, сколько предапокалипсическое послание. Христиане не могут увидеть Христа сейчас (1 Петр 1:8), но они стоят на пороге величайшего апокалипсиса, при котором они увидят Его во всей Его славе и радостно примут спасение, хранимое для них.

4.2. Учение как последование. Из вышеизложенного можно сделать вывод о том, что открытие Иисуса Христа и полное спасение — это то, чего христиане просто ждут. Обращение Петра «к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранимому на небесах для вас» (1 Петр 1:4) дает основание для такой интерпретации. Но это не так. Спасение — это не то, что приходит к нам, а то, что достигается в конце активной жизни, преисполненной веры (1 Петр 1:9) и до чего мы «возрастаем» (1 Петр 2:2). Иисус рассматривается не как тот, кто приходит к нам, а как тот, к кому мы идем (1 Петр 2:4), сначала через обращение в веру, а затем через весь жизненный путь, «устроая из себя дом духовный, священство святое» (1 Петр 2:5). Любимая метафора Петра для этого процесса — это шествие, или «следование» по стопам Иисуса (1 Петр 2:21).

Это метафора евангелистов, прежде всего Марка (см. Mk 1:16-20; 18-34), и, возможно, — Иисуса. Павел по большей части предпочитал неметафорическую идею веры, или верности. Хотя можно достаточно веско утверждать, что Павел понимал веру как эквивалент

следования примеру верности Иисуса, Первое Послание Петра стремится объединить идею о вере Павла с велением Иисуса, данным им в Евангелиях: следовать за ним в качестве учеников.

Что бы ни означала «вера» у Павла, в 1 Петр это понятие включает верность (см. 1 Петр 1:5,7,9), а верность означает следование за Иисусом по пути к кресту и далее (1 Петр 2:21-25).

Уже у Марка встречается намек на то, что следование простирается далее креста. Если бы это был только путь к кресту, то это означало бы поражение, поскольку, когда Иисус был схвачен, ученики покинули его (Мк 14:50). Тем не менее, когда Иисус предрекал, что ученики покинут его (Мк 14:27), он добавил: «По воскресении же Моем, Я предварю вас [т.е. поведу вас, как пастырь] в Галилею» (Мк 14:28). По иронии, именно Петр запротестовал: «Если и все соблазняются, но не я» (Мк 14:29), и, по-видимому, Петр ссылается именно на этот инцидент: «Ибо вы были, как овцы блуждающие, но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ ваших» (1 Петр 2:25).

Ситуация, в которой находились предполагаемые читатели, соответствовала той, в которой были Петр и первые ученики. В 1 Петр следование Иисусу простирается дальше креста, дальше Галилеи, до самих небес. Как явствует из следующей главы, Иисус не только был «умерщвлен во плоти» и «ожив духом» (1 Петр 3:18), но также «восшел на небо и которому покорились Ангелы и власти и силы» (1 Петр 3:22). Следовательно, путь учеников Христа — это также путь на небеса, как христианское паломничество в Послании к Евреям (напр. Евр 11:10, 16; 12:22; 13:14) или же путешествие христиан в *The Pilgrim's Progress* у Буныана (Bunyan). Цель, стоящая перед верными последователями Иисуса, — ничуть не меньше, чем «чудный свет» Бога (1 Петр 2:9) или же «вечная слава» (1 Петр 5:10).

Первое Послание Петра — это не единственная книга Нового Завета, акцентирующаяся на той истине, что вся жизнь верующего (см. Петр 1:15,17; 2:12; 3:1-2,16) — это путь на небеса по стопам Иисуса. Однако ее свидетельство выступает как серьезное предостережение против трех популярных заблуждений: что спасение — это то, что просто произошло с верующими христианами в прошлом, что теперь их единственная обязанность заключается в пассивном ожидании второго пришествия и что «восхождение на небеса» начинается после смерти.

4.3. Победа над духами зла. В другом месте 1 Петр свидетельство Марка об Иисусе распространяется далее его пастырства на земле, на то время и на ту ситуацию, при которых жили предполагаемые читатели. В Евангелии от Марка уделяется особое внимание тем случаям, когда Иисус изгонял нечистых духов из людей, одержимых бесами (см. Мк 1:23-28, 32-34; 3:11-12; 5:1-20; 7:24-30; 9:14-29). Несмотря на то, что несколько таких случаев пересказываются в Евангелиях от Матфея и Луки, изгнание нечистой силы не упоминается апостолом Павлом в его посланиях среди даров и пастырств и играет лишь незначительную роль в рассказах о

миссионерской деятельности ранних христиан (см. Деян 16:16-18, 19:11-16).

Только в 1 Петр развивается тема победы над духами зла в связи с воскресением и вознесением (1 Петр 3:18-22). На своем пути к небесам Иисус «сделал воззвание» к духам, названным здесь «непокорными» и рассматриваемым как потомков нечестивого союза женщин с падшими ангелами (Gen 6:1-6; см. 1 Enoch 15:8-10 и исследования Далтона: Dalton, Michaels, 1988). Тем самым он достиг победы над этими духами для своих последователей. Вывод, сделанный в 1 Петр, состоит в том, что те, кто, подобно Ною, прошли через воду, спасительную воду крещения (1 Петр 3:20), обладают теперь не силой изгнания бесов, а силой бесстрашия перед людьми — угнетателями в римском обществе, которые (как и духи) «непокорны» Богу (см. 1 Петр 2:8; 3:1; 4:17). Торжествующее послание Петра гласит, что Иисус Христос правит с небес над всеми «Ангелами, властями и силами» (1 Петр 3:22).

4.4. Заключение. Эти и другие отличительные особенности 1 Петр не только оправдывают его включение в Канон Нового Завета, но и предполагают недооценку его значимости для Канона. Хотя из-за общей атрибуции авторства связывают со 2 Петр, общее у этих посланий лишь одно: сильный акцент на грядущем суде Божьем. Это послание выполняет в Новом Завете гораздо более важную функцию, являясь связующим звеном между Евангелиями и Посланиями апостола Павла.

Очевидно, что Первое Послание Петра отражает эту функцию посредством немногословного заключительного упоминания собрата Павла Силуана и «Марка, сына моего» (1 Петр 5:12-13). Марк был на протяжении веков наименее читаемым из Евангелий, и если считать 1 Петр своего рода сопровождением к Мк (ср. свидетельство Папия о записи Марком воспоминаний Петра), не приходится удивляться, что посланием пренебрегали. Многие проведенные за последнее время исследования указывают на то, что этот «интерпретирующий пасынок» (термин Эллиотта) Канона находится на пути восстановления в правах, чего он, несомненно, заслуживает.

См. также Петра, Второе Послание.

Библиография. Комментарии: P. J. Achtemeier, *1 Peter* (Herm; Minneapolis: Fortress, 1996); F. W. Beare, *The First Epistle of Peter* (3d ed.; Oxford: Blackwell, 1970); E. Best, *1 Peter* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1971); N. Bröx, *Der erste Petrusbrief* (2d ed.; EKK; Zürich: Benziger, 1986); P. H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); L. Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*, ed. F. Hahn; (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); F. J. A. Hort, *The First Epistle of St. Peter 1:1-2:17* (London; Macmillan, 1898); J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (HNTC; Harper & Row, 1969); I. H. Marshall, *1 Peter* (IVPNTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991); J. R. Michaels, *1 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (AB;

Garden City, NY: Doubleday, 1964); E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter* (2d ed.; London: Macmillan, 1947); D. Senior, *1 and 2 Peter* (NT Message 20; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1980); H. Windisch and H. Preisker, *Die katholischen Briefe* (HNT; 3d ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1951). Исследования: D. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Chico, CA: Scholars Press, 1981); A. Chester and R. P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); F. L. Cross, *1 Peter: A Paschal Liturgy* (London: Mowbray, 1954); W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (2d ed.; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989); J. H. Elliott, *1 Peter: Estrangement and Community* (Chicago: Franciscan Herald, 1979); idem, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress, 1981); T. W. Martin, *Metaphor and Composition in 1 Peter* (SBLDS 131; Atlanta: Scholars Press, 1992); J. R. Michaels, *Word Biblical Themes: 1 Peter* (Dallas: Word, 1989); C. E. D. Moule, «The Nature and Purpose of 1 Peter», NTS 3 (1956-57) 1-11; W. L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter* (WUNT; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1989); C. H. Talbert, ed., *Perspectives on First Peter* (NABPRS; Macon, GA: Mercer University Press, 1986); W. C. van Unnik, «The Teaching of Good Works in 1 Peter», NTS 1 (1954-55) 92-110; B. W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

J. R. Michaels

ПЕТРА ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ

Второе Послание апостола Петра само по себе представляет свидетельство, или прощальную проповедь апостола Петра, написанную в виде послания незадолго до его кончины (2 Петр 1:4). Его цель — напомнить читателям об учении Петра и защитить его от нападок со стороны лжеучителей, подвергавших сомнению христианское ожидание Второго пришествия и оправдывающих моральную распущенность.

1. Литературная структура и жанр.
2. Установление авторства Петра и датировка.
3. Оппоненты и отклики.
4. Богословский характер.

1. Литературная структура и жанр

Структура 2 Петр может быть проанализирована следующим образом.

(A = апологетический; E = проповедь/поучение; L = послание; T = свидетельство):

(L¹) Обращение и приветствие (2 Петр 1:1-2)

(T¹) Тема: Краткое изложение Послания Петра (2 Петр 1:3-11)

(T²) Основание: Свидетельство Петра (2 Петр 1:12-16)

(A¹) Первый апологетический раздел (2 Петр 1:16-21)

Два ответа на нападки 1: что апостолы основывают свои проповеди второго пришествия на созданных людьми мифах (2 Петр 1:16-19)

Ответ на нападки 2: что пророчества Ветхого Завета являются продуктами человеческого ума (2 Петр 1:20-21)

(T³) Предсказание Петра о лжеучителях (2 Петр 2:1-3a)

(A²) Второй апологетический раздел (2 Петр 2:3b-10a)

Ответ на нападки 3: что суд Божий никогда не состоится (2 Петр 2:3b-10a)

(E¹) Осуждение лжеучителей (2 Петр 2:10-b-22)

(T⁴) Предсказание Петра о глумителях (2 Петр 3:1-4) (включая нападки 4: 2 Петр 3:4)

(A³) Третий апологетический раздел (2 Петр 3:5-10)

Два ответа на нападки 4: что ожидание второго пришествия опровергается его промедлением (2 Петр 3:5-10)

(E²) Призыв к праведной жизни (2 Петр 3:11-16)

(L²) Заключение (2 Петр 3:17-18)

Второе Послание Петра — это, несомненно, письмо, поскольку в нем есть формальное вступление (2 Петр 1:1-2) и заключение (2 Петр 3:17-18), которое, не будучи строго эпистолярным, по своему характеру может служить концовкой письма. Кроме того, очевидно, что 2 Петр адресовано тем церквям или некоторым из тех церквей, которым предназначалось Первое Послание Петра (2 Петр 3:1). Будучи письмом, Второе Послание Петра принадлежит к литературному жанру свидетельства, хорошо известному в иудейской литературе того периода (например, *Т. Мос.*, 1 Ем 91-104; 2 Бар 57-86б; 4 Ездра 14:28-36). В этих свидетельствах персонажи Ветхого Завета, подобные Моисею или Ездру, в приближении своей смерти обращаются к своему народу с последним посланием, которое обычно включает духовное наставление и пророческое откровение о будущем. В 2 Петр четыре отрывка (отмеченные, как T1-T4 в приведенном выше анализе [2 Петр 1:3-11, 12-16; 2:1-3a; 3:1-4]), обладают особым сходством с иудейскими литературными свидетельствами и точно идентифицируют труд Петра как свидетельство. В 2 Петр 1:12-15, отрывке, изображающем основным языком свидетельства. Петр говорит, что основанием для написания послания является предчувствие приближающейся кончины и желание, чтобы его учение помнили и после его смерти. Краткое изложение учения приводится в 2 Петр 1:3-11 — это небольшое наставление в духе прощальной речи. В этой книге оно играет ключевую роль как окончательное изложение духовных и религиозных наставлений Петра. Здесь есть также два пророческих отрывка (2 Петр 2:1-3a; 3:1-4), в которых Петр предвидит, что после его кончины послание будет оспорено лжеучителями.

Оставшаяся часть 2 Петр строится вокруг четырех отрывков, принадлежащих к жанру свидетельства. Она

включает три апологетических раздела (отмеченные, как A1-A3 [2 Петр 1:16-21; 2:3b-10a; 3:5-10]), цель которых — ответ на нападки со стороны лжеучителей, выдвинутые против учения Петра. Таких нападков четыре, и только последняя из них недвусмысленно называется таковой (2 Петр 3:4). В трех других случаях нападки лишь подразумеваются, исходя из того, что автор их отрицает (2 Петр 1:16a, 20; 2:3b). Эти апологетические разделы придают 2 Петр полемический характер, поскольку представляют собой не просто утверждение свидетельства послания Петра, но и защиту против нападков. Два отрывка (отмеченные, как E1, E2 [2 Петр 2:10b-22; 3:11-16]) противопоставляют распущенное поведение лжеучителей, осужденное Петром в 2 Петр 2:10b-22, праведной жизни, ожидаемой от читателей, если они будут верны учению Петра (2 Петр 3:11-16).

2. Установление авторства Петра и датировка

Проблема авторства 2 Петр частично обусловлена формой и структурой послания. В иудейской литературе того периода свидетельства были псевдоэпиграфическими. Они приписывались давно умершим персонажам Ветхого Завета и, по-видимому, воспринимались как упражнения в историческом воображении, когда этим персонажам приписывались слова, которые они могли сказать в прощальных речах. Это и привело к первоначальному предположению о том, 2 Петр также представляет собой труд, написанный от имени Петра после его смерти кем-то другим, хотя остается вероятность того, что жанр свидетельства был выбран Петром для написания его собственного, настоящего свидетельства.

Но следует обратить внимание на то, как в 2 Петр применяется пророческий характер жанра свидетельства. В послании ничто не отражает ситуацию, при которой Петру было велено писать; этот труд обращен к ситуации, которая будет после смерти Петра. Два предсказания Петра о лжеучителях (2 Петр 2:1-3a; 3:1-4) служат предлогом для апологетического спора с этими лжеучителями об аргументированности послания Петра.

Кроме того, тогда как свидетельские отрывки говорят о лжеучителях в будущем времени, предсказывая их появление после смерти Петра (2 Петр 2:1-3a; 3:1-4; 3:17), апологетические разделы и осуждение лжеучителей относятся к настоящему времени (2 Петр 2:3b-22; 3:5-10, 16b). Едва ли можно читать 2 Петр, не предполагая, что лжеучители были современниками автора, с которыми он уже вступил в спор. Поэтому чередование упоминания о них то в виде предсказания, то в настоящем времени (что наиболее очевидно в 2 Петр 3:1-10, 16b-17) лучше всего осмысливается как хорошо обдуманый стилистический прием, посредством которого автор передает идею о том, что апостольские пророчества теперь исполняются. Иными словами, авторство Петра — это домысел, который настоящий автор не считает нужным поддерживать на протяжении всего послания. В таком случае это должен быть

явный домысел, литературная традиция, которую, как ожидает автор, смогут распознать его читатели. (То, что автор неумышленно переходит к настоящему времени, забывая о том, что подразумеваются лжеучители прошедшего времени, когда жил Петр, выглядит неправдоподобным, поскольку 2 Петр — это тщательно составленный труд, а чередование будущего и прошедшего времени при упоминании о лжеучителях — это часть литературного замысла.)

Эти аргументы от литературного жанра, пожалуй, самые важные для научного консенсуса, что 2 Петр — есть псевдоэпиграф (лишь немногие современные ученые оспаривают данный консенсус). Два веских дополнительных аргумента — эллинистический религиозный язык и указания на то, что 2 Петр было написано уже после смерти Петра (60-е годы). Хотя теоретически палестинский еврей мог использовать и эллинистический религиозный язык, такое легче представить со стороны христианина из диаспоры. Однако, поскольку Петр при написании послания мог сотрудничать с кем-то, этот аргумент не может быть решающим. По-видимому, большее значение в вопросе о подлинности имеет датировка работы.

Стало общепринятым считать 2 Петр последним из писаний Нового Завета, датируемым вплоть до 150 г. н.э. Однако нет веской причины предполагать столь позднюю датировку. Самое очевидное доказательство того, что послание было написано после смерти апостола, можно найти в 2 Петр 3:4, где в контексте ожидания Второго пришествия (см. Эсхатология) указывается на то, что христиане первого поколения, называемые здесь «отцами», умерли. Есть вероятность того, что послание было написано, когда этот факт лишь недавно стал истиной, т.е. около 80–90 гг. н.э. Это было время, когда те, кто ожидал Пришествия в течение жизни поколения апостолов, должны были столкнуться с проблемой неисполнения этой надежды. Нет очевидных доказательств того, эта проблема оставалась актуальной во II в., хотя 21 глава Ин может содержать намек на нее.

Литературная взаимосвязь между 2 Петр и Евр — это еще одно соображение, которое может быть существенным для датировки 2 Петр. Здесь налицо столь очевидное сходство (особенно между Евр 4-13, 16-18 и 2 Петр 2:1-18; 3:1-3), что определенная литературная взаимосвязь представляется несомненной. Некоторые ученые утверждают, что Евр зависит от 2 Петр, или что оба послания испытывают зависимость от общего источника, но большинство из них приходит к выводу о том, что Послание к Евреям было использовано как источник для Второго Послания Петра. Однако тогда необходима более поздняя датировка для 2 Петр, только если Послание к Евреям отнести к более поздней дате.

Если 2 Петр было написано не Петром, а после смерти апостола, то почему настоящий автор представляет этот труд как свидетельство Петра? Возможно, потому, что его цель заключалась в защите апостольского послания в период после смерти апостолов (2 Петр 3:4)

от тех учителей, которые утверждали, что по многим важным вопросам учение апостолов было дискредитировано. Тогда как они требовали исправления учения апостолов, автор 2 Петра считает это нормальным для постапостольской церкви. Составляя послание от имени Петра, он не претендует на авторство, считая себя лишь верным посредником для передачи апостольского послания, которое он защищает от нападок. Таким образом, форма послания как апостольского свидетельства тесно связана с его апологетической задачей доказательства нормативного авторитета апостольского учения. То, что выбор автора пал на свидетельство Петра, может быть, лучше всего объясняется тем, что он был главой римской церкви, которая считала Петра самым достойным пастырем предшествующего поколения.

3. Оппоненты и отклики

Лжеучителя, против которых выступает послание, обычно идентифицируются как гностики, но, как недавно было признано в научном мире, это не совсем обосновано. Единственное, что мы знаем о них, исходя из возражений Петра, — это эсхатологический скептицизм и моральная распущенность. Второго пришествия ожидали во время жизни апостолов, но первое поколение христиан ушло, и, с точки зрения оппонентов, это доказывает, что примитивное христианское эсхатологическое упование было ошибочным (2 Петр 3:4, 9a). Не должно быть ни эсхатологического суда (2 Петр 2:3b), ни божественного вмешательства в устранение зла и в установление мира справедливости. Очевидно, что такой подход основывается на рационалистическом отрицании Божественного вмешательства в историю (2 Петр 3:4b), а также на неисполнении пророчества о Втором пришествии. Но это относится также к моральной распущенности оппонентов. Они провозгласили себя людьми, свободными от страха перед судом Божиим и тем самым — от традиционной христианской нравственности (2 Петр 2:19a). Несомненно, что они ощущали себя свободными в потакании половой распущенности и чувственной неумеренности вообще (2 Петр 2:2, 10 a, 13-14, 18).

Эта доктрина включает критику традиционного учения, унаследованного от апостолов. Оппоненты утверждали, что апостолы создали идею о втором пришествии (2 Петр 1:6a) и отрицали вдохновение эсхатологических пророчеств Ветхого Завета (2 Петр 1:20-21a). Они либо обращались к учению апостола Павла о свободе с целью найти поддержку своим распущенным взглядам, либо считали, что ожидание Павлом неизбежного второго пришествия дискредитирует его учение. Утверждение о том, что они искажают написанное апостолом Павлом (2 Петр 3:16b), может быть отнесено к любому из этих предположений.

В 2 Петра нет основы для предположения о том, что эти учения имеют гностический базис. Нет, например, указания на дуализм, который является определяющей характеристикой гностического мышления. Взгляды оппонентов представляются более правдоподобными, если они отражают общериня-

тые языческие позиции и используют скептические языческие аргументы, как те, которыми пользовались эпикурейцы, говоря об эсхатологии и откровении. Возможно, оппоненты ставили перед собой цель освободить христианство от элементов, рассматриваемых ими как помехи в их языческой культурной среде: от космической эсхатологии, чуждой большинству эллинистических представлений и особенно обременительной после явного разочарования в надежде на второе пришествие, и от его этического ригоризма, контрастирующего с более либеральными позициями в культурном контексте.

В ответ на этот вызов автор 2 Петра выстраивает защиту апостольского ожидания суда и спасения во втором пришествии и мотивации того, что это обеспечивается праведной жизнью. Его завершающее изложение учения Петра (2 Петр 1:3-11) подчеркивает необходимость нравственных усилий для обеспечения эсхатологического спасения. После чего это позитивное заявление подкрепляется апологетическими аргументами в оставшейся части послания.

Автор утверждает, что апостольская проповедь Пришествия основана на их свидетельстве преображения Христа, когда Бог определил Иисусу быть эсхатологическим судьей и владыкой (2 Петр 1:16-18), и на Богом вдохновленных пророчествах Ветхого Завета (2 Петр 1:19-21). Примеры из Ветхого Завета доказывают, что суд Божий происходит и является прообразом эсхатологического суда (2 Петр 2:3b-10a). Как Бог предопределил уничтожение древнего мира в воде, точно так же он предопределил разрушение современного мира в огне Своего эсхатологического суда (2 Петр 3:5-7, 10). Проблема замедления второго пришествия согласуется с традиционными аргументами, взятыми из иудаизма, о том, что пришествие не наступает столь долго, если руководствоваться человеческими стандартами, а не божественной вечностью, что его следует рассматривать как милость Божью, проявляющуюся в отсрочке суда, чтобы грешники могли покаяться (2 Петр 3:8-9; см. Грех). Подобные аргументы дают автору возможность в то время, когда упование на пришествие начинает вызывать сомнения, не дать ему увянуть из-за откладывания пришествия на неопределенный срок, а вновь решительно подтвердить традиционную христианскую надежду и ее значимость. На протяжении всего Второго Послания автор говорит о том, что упование на оправдание и воздаяние в будущем Божьей справедливости (2 Петр 2:9; 3:7, 13) обязательно побуждает реализовать эту справедливость в христианской жизни (2 Петр 3:11, 14).

4. Богословский характер

Выраженный богословский характер 2 Петра обнаруживается в поразительном сочетании древнегреческого церковного языка и иудейских эсхатологических идей и представлений. Например, с одной стороны, автор дает краткое изложение учения Петра в отрывке, который по своей церковной и духовной терминологии представляется наиболее эллинистическим из всех

книг Нового Завета (2 Петр 1:3-11). Это можно заметить по духовным терминам, взятым из эллинистической нравственной философии (2 Петр 1:5-7), и по обещанию избавления от растления и приобретения божественного естества (2 Петр 1:4). Такая эллинистическая терминология используется в тщательно продуманном контексте, что придает ей христианское значение (например, перечислению добродетелей в 2 Петр 1:5-7 дается христианское определение посредством первого и последнего пункта: любви и веры), но тем не менее представляется весьма впечатляющей и намеренной попыткой установить связь с эллинистическим религиозным окружением. С другой стороны, 2 Петр точно и эффективно воспроизводит концепции и представления иудейской космической эсхатологии, особенно в 2 Петр 3:3-13, что могло быть замечено непосредственно из иудейского апокалипсиса.

Такое сочетание двух различных богословских стилей можно объяснить намерением автора истолковать и защитить послание апостола в постапостольский период и языческой культурной среде. Когда он положительно говорит о христианском послании (2 Петр 1:3-11), он пользуется такими словами, которые связывают его с идеалами и стремлениями современной языческой культуры. Он ставит перед собой задачу передать благовествование словами, понятными для новой культурной среды. Но это очень деликатная задача, требующая осторожности, дабы не был утерян истинно христианский смысл благовествования. По мнению автора, это и произошло при толковании христианства его оппонентами. При попытке приспособить христианство к эллинистической культуре, они подрывали важнейшие моменты апостольского послания, защищая полный языческий скептицизм относительно эсхатологии и абсолютные уступки в вопросе нравственной вседозволенности.

Поэтому, чтобы защитить благовествование от столь чрезмерной эллинизации, автор прибегает к различным источникам, включая Послание Иуды, и к идеям, близким к эсхатологическим воззрениям раннего иудеохристианства. Он понимает, что эллинизированное христианство не должно стать оязыченным христианством; необходимо заново утвердить космическую эсхатологию — надежду на торжество справедливости Божьей во всем его творении, а также духовные стремления, вытекающие из этого. Таким образом, во Втором Послании Петра тщательно поддерживается равновесие между степенью эллинизации евангельского послания и протестом в свете космической эсхатологии против чрезмерной эллинизации, которая приведет к исчезновению истинной христианской сути послания. Это весьма ценное свидетельство трудного перехода церкви от иудейской (хотя и эллинистической) среды к преимущественно неиудейскому эллинистическому окружению и от апостольского к постапостольскому периоду.

Можно утверждать, что такое понимание богословского характера 2 Петр лучше выявляет его содержание, нежели тенденция, проявляющаяся в старой

научной школе, — относить его к категории раннего католичества, классификация, которая одновременно как бы порочит послание за отступление от богословских стандартов раннего (обычно подразумевается Павлового) христианства. Такая классификация 2 Петр требует падедения его характерными особенностями так называемого раннего католичества, которые, однако, не обнаруживаются в тексте, а именно — эклезиологическая институционализация и кристаллизация веры в жесткие формулировки. Она также не может объяснить или оценить намеренное созидательное сочетание иудейской эсхатологии и древнегреческой церковной терминологии в 2 Петр.

См. также Иуды Послание; Петра, Первое Послание; Эсхатология.

Библиография. R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Waco, TX: Word, 1983); idem, «2 Peter: An Account of Research», ANRW 11.25.5(1988) 3713-52; A. Chester and R. P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society* (ConNT: Lund: Gleerup, 1977); E. Fuchs and P. Reymond, *La Deuxieme Epître de Saint Pierre: L'Épître de Saint Jude* (CNT: Paris: Delachaux & Niestle, 1980); A. E. Harvey, «The Testament of Simeon Peter», in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, ed. P. R. Davies and R. T. White (JSOTSup 100; Sheffield: JSOT, 1990) 339-54; E. Kasemann, «An Apologia for Primitive Christian Eschatology», in *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964) 169-95; J. B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1907); D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon* (WUNT: Tübingen: J. C. B. Mohr [Siebeck], 1986); J. H. Neyrey, *2 Peter: Jude* (AB: Garden City, NY: Doubleday, 1993); A. Vogt, *Der Judasbrief; Der 2. Petrusbrief* (EKK: Solothurn: Benziger Verlag, 1994); D. E. Watson, *Invention, Arrangement and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104; Atlanta: Scholars Press, 1988); A. Wolters, «Partners of the Deity: A Covenantal Reading of 2 Peter 1:4», *CTJ* 25 (1990) 28-44.

R. J. Bauckham

ПОСЛАНИЯ, ФОРМЫ ПОСЛАНИЙ

ПАВЕЛ

Греческое слово *epistolē* («письмо», «послание») первоначально означало устное сообщение, отправленное через гонца. Термин «послание» в эпоху античности служил широким обозначением для разного рода документов и включал в себя самую разнообразную правительственную, деловую и юридическую документацию, а также политические и военные отчеты наравне с другими видами корреспонденции, особенно частного характера. Павел использовал греко-римскую эписто-

лярную форму для нужд христианской церкви. Его послания, привлекавшие к себе внимание людей многих поколений, обычно строились по канонам, во многом характерным для эллинистических посланий. Однако апостол, с присущей ему свободой в изложении, не придерживался жестко фиксированных форм и часто сочетал эллинистические приемы с эллинистическо-еврейскими.

1. Частные письма?
2. Форма посланий Павла.
3. Использование различных литературных традиций.

1. Частные письма?

С тех пор, как Дайсман провел различие между «письмами», написанными по естественному желанию о повседневной жизни или чрезвычайной ситуации, с одной стороны, и искусственно созданными посланиями, литературными, художественными, с другой стороны (Deissmann), в научном мире возникло много споров, следует ли считать послания Павла частными или нет. Они, безусловно, были частными, если сравнивать их с литературными произведениями в эпистолярной форме, не обращенными к какой-либо конкретной аудитории, или с официальными письмами, написанными без учета личных отношений. Послание к Галатам, например, является явно частным посланием, направленным определенной группе людей, тесно связанной с Павлом. Каким бы широким ни был круг людей, кому адресовано послание «церквям галатийским», это послание было предназначено для сравнительно малочисленной группы людей в греко-римском мире (Hansen).

Однако послания Павла были чем-то большим, чем просто частными. В них ясно выражено самосознание апостола, т.е. одного из уполномоченных воскресшим Христом (обратите внимание на подчеркивание апостольства в Гал 1:1, 15, 16; 5:2) наставлять, давать советы, ободрять или порицать (см. 1 Фес 5:27 и 2 Фес 3:14-15 относительно влияния этих посланий на Фессалоникийскую церковь). Большинство посланий Павла были адресованы христианским общинам и предназначались для публичного чтения на их собраниях. Это были послания, написанные с определенной целью, содержащие вероучения, обусловленные особой ситуацией (ср., однако, Еф) и заменявшие собой личное присутствие Павла. Апостола волновали жизненные проблемы его читателей, и он никогда не прибегал к безличной форме, характерной для многих эллинистических писем. Павел рассматривал каждую ситуацию, в которую попадали адресаты, как уникальную и по-своему важную. В то же время в его посланиях излагаются важные богословские учения и выражается пожелание жизни, которые не привязаны к каким-либо конкретным историческим ситуациям.

2. Форма посланий Павла

Многие древние послания, по традиции стилизованные профессиональными писцами, состояли из частей,

каждая из которых, независимо от содержания, базировалась на принятой условности в стиле. Так, общепринятая модель эллинистического письма включала в себя вступление, основную часть и заключение. Основная форма посланий Павла, которым было присуще естественное поступательное развитие в изложении, а не стереотипное или искусственное обрамление, обычно содержала следующие элементы.

2.1. Вступление. Послания Павла, написанные по принятым эллинистическим канонам, в своем вступлении, как правило, содержат базовую формулу — «От А к В — приветствие» — в расширенном виде (например, Рим 1:1-7, Гал 1:1-5, 1 Фес 1:1, Тит 1:1-4), с указанием цели посланий. Вслед за именем автора (нередко с упоминанием его соратников) и адресатов следует развернутое описание обеих сторон с точки зрения их взаимоотношений с Богом во Христе. Павел часто прилагает к себе такие эпитеты, как «апостол» и «раб», тогда как адресаты именуются «святыми», «возлюбленными» или «Церковью Божией, находящейся в...». Обычное эллинистическое приветствие, *chairein* («радоваться») заменено на «*charis kai eirēnē*» («благодать вам и мир»). Это благословение содержит подтверждение Божьей благодати и мира, которыми адресаты Павла уже обладают, а также молитву о том, чтобы эти люди в полной мере испытали и оценили эти дары.

2.2. Вступительное благодарение/благословение. Иногда личные письма эллинистического периода начинались с благодарения богам за полученные от них благословения. Павел перенял эту эллинистическую модель стиля, часто используя ее в начале своих посланий для выражения признательности Богу и Отцу Господа Иисуса Христа за ту перемену, которую Он произвел в жизни его слушателей, преимущественно язычников (1 Кор 1:4, Гал 1:3, Кол 1:3, 1 Фес 1:2, 2 Фес 1:3, Флм 4). Апостол никогда не следовал рабски за сложившейся эпистолярной традицией, даже структура его посланий является гораздо более развитой и усложненной.

Те разделы посланий Павла, где выражается благодарность, по структуре, в основном, можно разделить на два типа. Первый тип включает до семи основных элементов, начиная с глагола «благодарить» и кончая придаточным предложением с *hina* или его эквивалентом, в котором содержится главное содержание просьбы апостола к читателям (Флп 1:3-11, Кол 1:3-14, 1 Фес 1:2 — 3:13, 2 Фес 1:2-12; 2:13-14, Флм 4-7, ср. Еф 1:15-19). Второй — проще по форме, также открывается благодарением Богу и завершается придаточным предложением с *hoti*, в котором указан повод для выражения признательности (1 Кор 1:4-9, ср. Рим 1:8-10).

В то время как структура разделов, где выражается благодарность, была эллинистической, содержание этих разделов, за исключением христианской составляющей, выдает влияние ВЗ и иудейской философии. Эти разделы, открывающиеся выражением признательности Богу, выполняют эпистолярную функцию, вводят и представляют основные темы посланий, обычно определяют их тон и атмосферу. Многие из них несут также и дидактическую функцию, т.е. апостол ставит

богословские вопросы, которые он считает важными, излагает новое учение, напоминает о наставлении, данном раньше (см., в особенности, Кол 1:9-14). В некоторых из этих вступлений к посланиям присутствует также увещание (например, Флп 1:9-11). Включенные во вступительную часть посланий выражения благодарности и прошения служат свидетельством глубокой апостольской и пастырской заботы Павла о своей пастве. Павел выражает свою искреннюю благодарность Богу и настоящее ходатайство перед Ним за свою паству.

Используя типично ветхозаветную и иудейскую форму хвалы (ср. завершающее славословие к псалмам Псалтыри: Пс 41:13; 72:19-20 и т.д.), Павел начинает два из своих послания (2 Кор 1:3-4 и Еф 1:3-14, ср. 1 Петр 1:3-5) с вводного благословения (*eulogētos*, «благословен»). В то время как выражение благодарности во вступлении сосредотачивается на действиях Бога в жизни людей, *элогии* содержат благодарность Богу за те блага, которые были оказаны самому Павлу и его пастве. Еврейская по происхождению, *элога* казалась Павлу более уместной, если Божье благословение распространялось на него лично.

2.3. Основная часть. Основные части посланий Павла чрезвычайно разнообразны, так как в них в большей степени, чем во всех других частях, отражены конкретные ситуации, ради которых написано то или иное послание. По-видимому, апостол в основной части предпочитал дать свободу самовыражению и был в меньшей степени связан традиционными эпистолярными формами. Иногда бывает довольно трудно определить, где начинается и кончается основная часть послания (так, например, в 1 и 2 Фес основная часть кажется полностью поглощенной выражением благодарности). Тем не менее некоторые из вступлений перед основной частью были определены благодаря *parakalēō* («Умоляю вас, братия», 1 Кор 1:10, 1 Фес 4:1, ср. Рим 12:1; 15:30), формулой («желаю/желаем, чтобы вы знали», Флп 1:12, ср. Рим 1:3, Гал 1:11), выражением радости (Флп 7), удивления (Гал 1:6), несогласия (Гал 1:8-9). Конец же основной части при этом обычно определяется эсхатологическими рассуждениями (Рим 1:25-36, 1 Фес 3:11-13), сообщением о путешествиях Павла (см. ниже, 2.4).

Множество различных эпистолярных формул в особенно важных частях посланий Павла обычно делают паузу в изложении или поворотный пункт (Mullins). Выраженный переход от дидактической части к долгому увещанию иногда делается с помощью заключительного славословия и одной из традиционных формул смена тематики (см., например, Рим 11:36-12:1, Еф 3:21-4:1, 1 Фес 3:11-4:1). Материалы увещания или нравоучения были большей частью традиционными (о поведении в семье, так называемой «домашней субординации», о поведении рабов и господ, — см. Кол 3:18-4:1, Еф 5:22-6:9), вывода ветхозаветную еврейскую литературу из эллинистических нравственных традиций (см. Флп 4:8-9).

Также характерна для основной части в посланиях Павла так называемая «апостольская *parousia*» («апо-

стольское присутствие») — раздел, в котором апостол говорит о своих предстоящих путешествиях, в том числе о намерении посетить своих читателей, изобличает о прошлых и будущих контактах с ними через его соратников (1 Кор 4:17-21; 6:5-12, Флп 2:19-30, 1 Фес 2:17-3:11, Флп 22). Поскольку сам Павел в это время не мог находиться рядом с адресатами, его послания служили прямой заменой личного общения и должны были быть «столь же весомыми, как и его физическое присутствие» (Doty).

Эпистолярные *topoi*, т.е. основные темы и мотивы обращения с античными письмами, также появляются в посланиях Павла. Это общая характеристика послания (Рим 15:14, 1 Кор 4:14), здоровье (2 Кор 1:8-11, Флп 2:25-30), события в общинах (1 Кор 5:11-6:11, Флп 4:2-4) и предстоящая встреча с адресатами послания (Рим 15:14-33, 1 Фес 2:17-3:13).

2.4. Заключение. Павел использовал типичные для античных писем заключительные слова приветствия, чтобы установить связь между общинами верующих и миссионерами (см. Рим 16:3-16; 21-23, 2 Кор 13:12-13, Кол 4:10-17). Однако он не включал сюда обычное пожелание здоровья или греческое слово, обозначающее прощание. Он заменял их благословением (1 Кор 16:23, Гал 6:16, 18, Еф 6:23-24, 2 Фес 3:16, 18) или славословием (Рим 16:25-27, Флп 4:20, ср. Евр 13:20-21), которые выполняли ту же функцию. Заключительное благословение, которое служит явным признаком завершения послания, нередко выражает сильные чувства Павла (например, славословие «благодаря Господу (нашему) Иисусу Христу с нами», 1 Кор 16:23) и производит впечатление его уверенности в себе.

Другие традиционные заключения, которые использовал Павел, включают упоминание о том, что он собственноручно приписал к посланию одну-две фразы (1 Кор 16:21, Гал 6:11, Кол 4:18, 2 Фес 3:17) или что он прибегал к услугам секретаря (Терция, — Рим 16:22; см. Richards), а также святое целование (Рим 16:16).

3. Использование различных литературных традиций

Посланиям Павла присуще не только большое стилистическое разнообразие, в них также нашло применение множество иных литературных традиций, включая современные апостолу риторические приемы и типичные способы убеждения читателей, хиастические структуры, построенные на обратном параллелизме, стиль диатрибы (*Диатриба* — резкая обличительная речь. — Прим. пер.), методы экзегезы, характерные для еврейского мидраша и опирающиеся на авторитет ВЗ, а также гимнографические материалы и формулы вероисповедания. Павел, судя по всему, не связывал себя какой-либо одной стилистической традицией, например, эпистолярной формой, проповедью или ораторским искусством. Эпистолярная форма, получившая развитие в посланиях Павла, отличалась большим богатством стиля и использованием традиций, чем короткие частные письма или более пространные

послания-эссе эпохи эллинизма. Вкратце отметим следующие стилистические формы и традиции.

3.1. Форма литургии. Послания апостола были предназначены для чтения их вслух в собраниях верующих, которым они были адресованы (1 Фес 5:27, Кол 4:16). Возможно, именно этим изначальным предназначением объясняется включение в них формы литургии. Современные исследователи предполагают, что к этим формам можно отнести: 1) призывание благодати на адресатов; 2) благословения (Рим 1:25; 9:5); 3) славословия (Рим 11:36, Гал 1:5); 4) призывы к духовному песнопению (см. Кол 3:16) и 5) провозглашение вероисповедания (Рим 10:9, 1 Кор 12:3).

3.2. Греко-римская риторика. Павел назвал своей главной апостольской задачей проповедь Евангелия (Гал 1:16). Ей служили его послания, во многих отношениях приближенные к устной речи. Поэтому их анализ должен быть дополнен риторической характеристикой их аргументации. Способы убеждения, заимствованные из классических учебников по риторике, были хорошо известны во времена Павла, и чтобы их применять, не нужно было иметь специальной ораторской подготовки. Каждый тип устной речи перед аудиторией должен был состоять из четырех элементов: 1) *exordium* (введение); 2) *narratio* (изложение фактов); 3) *probatio* (аргумент) и 4) *peroratio* (заключение). Введение и заключение были призваны оказать сильное воздействие на слушателей, обеспечить их интерес и благожелательное отношение к оратору. После краткого перечисления аргументов он завершал речь призывом или просьбой. Основная часть выступления должна была раскрыть позицию автора по данному вопросу. Большая часть раннехристианских посланий была написана главным образом с целью увещевания. Помимо вступительной и заключительной эпистолярных форм послания Павла включают три составные части: в первой, примирительной, он хвалит своих адресатов за исполнение ими задач, поставленных апостолом ранее; средняя часть содержит советы, а последняя — увещевание (Aune).

Р. Н. Лонгнескер утверждает, что в Послании к Галатам, как ни в каком другом, Павел, «похоже, почти бессознательно использовал все имевшиеся в его распоряжении риторические приемы, вставляя их в унаследованные им эпистолярные структуры и наполняя их сугубо еврейскими теологическими мотивами и экзегетическими методами, которые имели особое значение для опровержения того, чему «иудействующие» учили вновь обращенных» (Longenecker, cxix).

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Ранняя церковь использовала послания, когда нужно было передать на большое расстояние содержание материалов, касающихся Евангелия и христианской общины. Написание посланий повлияло состояние ранней церкви, например, отношения между христианами, подобные семейным узам, исключительный авторитет апостолов и

их преемников, применение евангельской проповеди на практике, влияние литургического языка. Авторы ранних христианских посланий, труды которых можно встретить как в НЗ, так и отдельно от него, переняли эпистолярные и риторические формы греко-римского мира и на их основе создали усложненные произведения.

1. Классификация ранних христианских посланий.

2. Форма ранних христианских посланий.

3. Форма Послания к Евреям, Соборных Посланий и Откровения Иоанна.

1. Классификация ранних христианских посланий

В начале XX столетия А. Дайсман провел спорное деление между целитературными, или документальными, письмами (частными или написанными по случаю) и литературными посланиями, предназначенными для будущих поколений, для публичного чтения с использованием разнообразных риторических приемов, — деление, принятое по сей день. Дайсман отнес послания НЗ к документальным, однако анализ риторики этих посланий показал, что они занимают промежуточное положение между двумя вышеуказанными категориями, поскольку написаны по случаю, но вместе с тем обладают риторической усложненностью.

Античные письма делились на несколько типов в зависимости от ситуации, в результате которой они появлялись, и от целей, которым они служили. Основная масса античных писем была вызвана отношениями между друзьями, членами семьи, между клиентом и патроном. Древние руководства по эпистолярному искусству классифицируют письма по нескольким типам, включая дружеские и семейные (в похвалу или осуждение, увещевание и/или совет). Эти типы считались образцовыми и могли усложняться и смешиваться между собой.

Античные письма, появившиеся на свет одновременно с посланиями НЗ, находились под сильным влиянием традиций устной риторики, и потому могут быть классифицированы в соответствии с ее тремя основными видами: судебная (обвинение или защита), увещевательная (убеждение или разубеждение) и эпидиктическая (похвала или порицание). Например, послания обвинительного или апологетического вида относятся к судебной риторике, послания, содержащие советы, — к увещевательной, а рекомендательные и хвалебные — к эпидиктической.

Чем больше ранние христианские послания сопоставляют с посланиями литературными, а не документальными (как бывало в прошлом), тем больше замечают их риторическую продуманность. Литературные послания являются образцами в оформлении, аргументации и прочих стилистических чертах греко-римской риторической традиции, свойственных литературным письмам. Анализ риторики ранних христианских посланий оказался также полезным для определения структуры не всегда ярко выраженной в них основной части, как менее связанной правилами. Обычно ранние христианские послания представляют собой сочетание нескольких вышеуказанных типов и видов и уже потому

не могут быть однозначно отнесены к тому или иному типу письма и виду риторики. Так же и Послание к Евреям или Соборные послания часто классифицируются как содержащие увещание и совет, однако они обладают характерными чертами и других типов. Их относили — в целом или частично — ко всем трем видам риторики. Назначение раннего христианского послания и его классификация по риторике становились взаимозависимыми, поскольку оно подвергалось влиянию риторических традиций разных этапов в их развитии.

2. Форма ранних христианских посланий

Ранние христианские послания по форме следовали античным традициям с некоторыми изменениями, обусловленными ростом опыта христианской жизни. Эллинистические письма, в особенности их вступление и заключение, подчинялись определенным правилам, например, начинались вступлением, или «шапкой», составленной по формуле «отправитель (*superscriptio*) адресату (*adscriptio*) привет (*salutatio*)». Ранние христианские послания обычно расширяют вступление за счет описания отправителя и адресата с точки зрения их отношения к Богу (например, «апостол», «избранный Богом»). Приветствие в эллинистическом письме использует глагол (*chaĩō*), а пожелание здоровья адресату — *hygiainō*, однако в христианских посланиях эти глаголы были заменены соответственно «благодатью» (*charis*) и «миром» (*eĩrēnē*), часто в форме благословения («благодать вам и мир»).

За приветствием в эллинистическом письме обычно следуют пожелание здоровья адресату отправителем (*hygiainō*), выражение радости от полученного письма (*hairō*), благодарность богам за доброе здоровье и избавление от несчастия (*eucharistō* — «радоваться»), краткая молитва за адресата (*proskynēma*) и/или упоминание о том, что отправитель помнит адресата (*mnēia*). В христианских посланиях все это часто включается в благодарение или благословение, которые служат введением к основной теме.

Основная часть эллинистических и христианских посланий также имеет три раздела: введение, центральная часть и заключение. Во введении к основной части устанавливается связь между отправителем и адресатом, дается ссылка на известную обоим сторонам информацию или предоставляется новая информация. Во введении излагается главная цель отправителя написать послание, а также перечисляются его главные темы. Цель письма бывает выражена одним из трех способов: 1) желание или требование отправителя, чтобы его адресат узнал излагаемую далее информацию («желаю, чтобы вы знали»), передают глаголы «раскрыть» (*thelō, boulomai*) и «знать» (*ginōskō*); 2) указывается мотив написания послания (*graphō*) или 3) просьба к слушателям предпринять те или иные действия передается глаголом «просить» (*parakalō, erōtaō*), и указываются причины возникновения просьбы.

В центре основной части развиваются темы, названные во вступлении, а также вводится новый материал.

В центре основной части выражается желание или требование отправителя, чтобы его адресат узнал излагаемую далее информацию. В заключении основной части еще раз повторяется и подчеркивается основной мотив написания послания, а также устанавливается основа для дальнейшего общения отправителя и адресата. Заключение основной части часто начинается с глагола *ginōskō* («знать»), употребленного в повелительной форме, затем следует заявление об ответственности адресата за внимательное ознакомление с содержанием послания и соответствующую реакцию. В заключении основной части послания отправитель может извещать о намерении посетить адресата из желания беседовать лично, а не прибегая к перу. Кроме того, в него может включаться рекомендация от лица, которому отправителем поручено доставить послание адресату.

Заключительная часть послания, или постскриптум, подкрепляет контакт отправителя с адресатом, закрепляет их дружбу. Это достигается с помощью приветствий (*aspazomai*), пожеланий здоровья и/или слов прощания. В христианских посланиях пожелание здоровья и прощальные слова могут заменяться прославлением Бога или благословением.

3. Форма Послания к Евреям, Соборных Посланий и Откровения Иоанна

Степень соответствия Послания к Евреям, Соборных Посланий и Откровения Иоанна традиционной форме эллинистических и раннехристианских посланий изменяется в зависимости от целей посланий и связанных с этим жанров.

3.1. Послание к Евреям. Послание к Евреям ранее определялось как иудейско-эллинистическая и раннехристианская проповедь, на которую оказала сильное влияние классическая риторика. В более позднее время оно было отнесено к жанру письменного панегирика, или хвалебной речи. Послание к Евреям не соответствует общепринятой форме и даже не имеет вступления. Тем не менее оно содержит постскриптум с включенным в него благословением (Евр 13:20-21), прошение, выполняющее также функцию заявления об ответственности (*parakalō*, Евр 13:21), извещение отправителя о намерении нанести визит (Евр 13:23), приветствие сначала от отправителя и затем от лиц из его окружения (*aspazomai*, Евр 13:24), затем следует второе благословение (Евр 13:25). Обращение с призывом принять «сие слово увещания» (Евр 13:22) показывает, что стремление добиться принятия увещания и послужило главной целью послания.

3.2. Послание Иакова. Послание Иакова относится к назидательной литературе и ставит целью убедить тех, кому оно адресовано, вести особенно добродетельную жизнь. Оно начинается со вступления, включающего имена отправителя, адресатов и приветствие (*chaĩō*, Иак 1:1). Вступление свидетельствует о том, что это — циркулярное послание, предназначенное для распространения во многих церквях («двенадцати коленам, находящимся в рассеянии»). Послание Иакова

не содержит отчетливо выраженной основной части, с ее введением, центральной частью и заключением, и, кроме того, не имеет постскриптума. Однако текст Иак 1:2-27 играет роль введения к основной части, представляя темы, которые получают дальнейшее развитие в тексте Иак 2:1-5:12, а текст Иак 5:13-20 служит для центральной части своего рода заключением, снова излагая вкратце и частично тематику. Кроме того, форма послания содержит элементы диатрибы (диалоги, вопросы и ответы, с целью установить истину), паренезиса (наставления в морали), а также три примера полного развития той или иной темы в соответствии с правилами греко-римской риторики (Иак 2:1-13; 2:14-26; 3:1-12).

3.3. Первое Послание Петра. 1 Петр лишь частично соответствует форме античного письма. Оно начинается со вступления (1:1-2) с указанием отправителя (Петра) и адресатов (христиан из иудеев, живущих вне отечества). Все они охарактеризованы с точки зрения их общего вероисповедания (1:1-2). Во вступление также входит приветствие в форме благословения (1:2). За вступлением следует благословение, заменяющее пожелание здоровья или выражение благодарности (1:3-9). Основная часть послания (1:13-5:12) не так легко поддается делению на введение, центральную часть и заключение. Введение основной части открывается просьбой в форме призыва уповать «на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1:13). Подобным прошением, употребляемым в повелительном наклонении, часто открывается основная часть письма. Здесь содержание просьбы определяет главный повод для написания послания, который получает дальнейшее развитие в основной части. Заключение содержит повторение главного повода для написания послания в сжатой формулировке и подтверждение ответственности отправителя, которое является как бы эхом просьбы в форме призыва, открывающей основную часть: «[свидетельствуя, что это] истинная благодать Божия, в которой вы стоите» (5:12). Постскриптум (5:13-14) состоит из приветствий от стороны окружения отправителя и от него самого (*asphazomai*, 5:13-14), а также из благословения (5:14).

Первое Послание Петра часто определялось как послание в диаспору, соответственно построенное по модели ветхозаветных писем, посылаемых иерусалимскими евреями единоверцам, находящимся в рассеянии (ср. 1 Петр 1:1). При этом такого рода послание не является особым по жанру, поэтому лучше определить 1 Петр как циркуляр, адресованный нескольким общинам верующих. Помимо вышеуказанных традиционных составляющих, 1 Петр содержит свод законов для домашнего круга, дикующих роли домохозяев, их отношение друг к другу (2:18-3:7). Хотя высказывалось предположение, что в основе 1 Петр лежит катехизис или крещение перед литургией, это было общей христианской традицией.

3.4. Второе Послание Петра. В иудейской и христианской прощальной речи перед смертью, или в завещании, умирающий глава общины извещает о своей скорой кон-

чине и убеждает общину хранить верность традициям. В 2 Петр создана необычная комбинация: завещание в форме послания позволяет Петру общаться с настоящими и будущими читателями. 2 Петр открывается типичным вступлением, содержащим сведения об отправителе и адресатах, а также благословение (1:1-2). За вступлением следуют элементы, заимствованные из жанра прощальной речи, или завещания: краткое изложение традиций, занимающих центральное место в жизни общины (1:3-11), и объявление Петра о своей скорой кончине (1:12-15). Напоминание адресатам о традиционных учениях заменяет обычную формулу («хочу, чтобы вы знали»), а также служит мотивом для написания послания. В центре основной части 2 Петр (1:16-3:13) разрабатывается тема о лжеучителях, обычная для жанра завещания, при этом опровергаются основные ложные доктрины. На заключение основной части (3:14-18) указывают использование зательного падежа (*возлюбленные*) и заявление об ответственности адресатов за исполнение христианского долга перед Богом (3:14). Место постскриптума занимает прославление (3:18).

3.5. Первое Послание Иоанна (см. Иоанна послания) с самого начала не обнаруживает никаких традиционных элементов, которые позволили бы определить его как действительно послание. Вступление (1 Ин 1:1-4) создано по образцу пролога к четвертому Евангелию (1:1-18) и вводит темы, которые получают развитие в основном тексте. Заключение (5:13-21) вкратце повторяет основное изложение и не содержит обычных для заключения послания традиционных элементов. Изложенные причины написания 1 Ин (1:4; 5:13) является единственной данью традиции.

3.6. Второе Послание Иоанна. В противоположность 1 Ин 2 Ин полностью традиционно по форме: начинается со вступления (1-3), содержащего сведения об отправителе («старец») и адресатах («избранной госпоже и детям ее»), охарактеризованным с богословской точки зрения (1-2, 4). Место приветствия занимает благословение (3). Несмотря на то, что 2 Ин 4 формально не является выражением благодарности, эту роль выполняет радость по поводу духовного благополучия адресата. Введение к основной части (4-5) начинается с выражения вышеупомянутой радости (*echarên hian*), известной и отправителю, и адресатам. Это создает общую платформу для обсуждения темы основной части послания (заповеди), а также содержит прошение, достаточно стандартное по форме: 2 Ин 4 создает фон («детей твоих», ходящих в истине»), а 2 Ин 5 выражает это прошение («чтобы мы любили друг друга», *eihoitai*, т.е. продолжали ходить в истине).

В центре послания (6-11) — дальнейшие рассуждения на волнующие отправителя темы, представленные во введении к основной части, а также и на другие, настолько важные, что об этом свидетельствуют заявления об ответственности адресатов (8, 10). К центру послания относится также короткий завершающий раздел с обычным для христианских посланий увещанием (11). Заключение основной части (12) подчеркивает сказанное выше, включает мотив для написания

послания («много имею писать вам»), и закладывает основу для дальнейшего общения, а также извещает адресатов о предстоящем визите отправителя с целью обсудить другие вопросы. Заключение письма состоит из традиционных приветствий от общих друзей (*asphazomai*, 2 Ин 13).

3.7. Третье Послание Иоанна. 3 Ин также традиционно. Во вступлении к посланию упоминаются отправитель («старец») и адресат (Гай), однако отсутствует типичное для вступления приветствие (3 Ин 1). Несмотря на то, что 3 Ин 2 содержит традиционное пожелание здоровья (*hygiainō*), включенное в короткую молитву за адресата (она также характерна для вступления), обращением в звательном падеже в 3 Ин 2 (*возлюбленный*) начинается переход к основной части письма (2–6). Вступление к основной части содержит изъявление радости по поводу духовного благополучия адресата (*echaḡēn lian*, 3 Ин 3–4) и прошение, выражающее цель послания (5–6). Последнее состоит из собственно прошения («ты хорошо поступишь», *kalōs poiēseis*, 3 Ин 6) и его фона или предпосылки, начинающейся со слов «ты как верный поступаешь» (*piston poiēseis*, 3 Ин 5–6). Центр основной части (3 Ин 7–12) включает заявления об ответственности адресата (3 Ин 8, 11) и рекомендацию брата по духу, который должен был доставить послание (Димитрий, 3 Ин 12). Заключение основной части (13–14) излагает обстоятельства написания послания и извещает адресата о предстоящем визите отправителя — прием, позволяющий через заключение создать основу для дальнейшего общения. Постскрипtum состоит из благословения адресата, а также приветствий отправителем адресата и общих друзей (*asphazomai*, 3 Ин 15).

3.8. Послание Иуды. Высказывалось предположение, что Послание Иуды представляет собой проповедь по форме или что оно включает в себя мидраш (Иуд 5–19). Во всяком случае, элементы разных жанров здесь объединены в сложное по риторике произведение, автор которого хочет доказать, что отвергающие Христа — это те самые безбожники и нечестивцы, чье появление было предсказано пророками. Послание Иуды начинается с вступления, в котором содержатся сведения об отправителе (Иуда) и адресатах, охарактеризованных по их отношениям с Богом (Иуд 1), а также благословение (Иуд 2). Основная часть послания (Иуд 3–23), в свою очередь, имеет вступление (Иуд 3–4), а также центральную часть (Иуд 5–16) и заключение (Иуд 17–23), причем все они начинаются с традиционного обращения в зательном падеже (*возлюбленные*). В начале вступления к основной части (Иуд 3–4) дается ссылка на «общее спасение» как самую важную часть в содержании послания, затем приводится мотив для написания послания, а именно — прошение (*parakaleō*, Иуд 3) с указанием причин возникновения просьбы (Иуд 4). В центре основной части (Иуд 5–16) продолжается обсуждение причин прошения, начиная с традиционного раскрытия информации и реализации желания автора (*boulomai*), чтобы его адресаты о чем-то знали (*oida*). Заключение основной части (Иуд 17–23)

также начинается с традиционной подачи информации (повелительная форма — «помните», *mnēsethēte*) и затем содержит ряд заявлений в форме увещивания об ответственности адресатов. Постскрипtum представляет собой славословие Богу (Иуд 24–25).

3.9. Откровение Иоанна. Откр может быть отнесено к нескольким жанрам: послание, пророческая литература и апокалиптика, — и при этом оно сохраняет некоторые черты эллинистической письменной традиции. После короткого пролога (1:1–3) начинается вступление, содержащее сведения об отправителе (Иоанн) и адресатах (семь церквей в Азии, 1:4), затем следуют благословение (1:4–5) и славословие (1:6). После эпилога (22:6–20) послание заканчивается благословением (22:21). В главной части книги доминирует форма пророческого и апокалиптического жанров.

Следует особо упомянуть письма к семи церквям в Откр 2–3. Каждое из этих семи писем обладает некоторыми чертами античного послания, включая сведения об адресате (одной из семи церквей), имя отправителя (Христос) во вступлении и ссылку на знание о чем-либо (*oida*), которая часто открывает основную часть письма. Однако тщательный анализ, проведенный Д. Э. Аунн, показывает, что эти семь посланий, скорее, следует отнести по жанру к античным царским (императорским) эдиктам или прокламациям, а по манере изложения — к увещательным речам на тему спасения и последнего Суда, свойственных раннехристианской пророческой традиции.

См. также Евангелие; Риторика.

Библиография. Павел. D. F. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (LEC; Philadelphia: Westminster, 1987); G. J. Bahr, «The Subscriptions in the Pauline Letters», *JBL* 87 (1968) 27–41; A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (2d ed.; London: Hodder & Stoughton); W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1973); R. W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God* (New York: Harper and Row, 1966) 250–74; idem, «The Apostolic Parousia: Form and Significance», in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule and R. R. Niebuhr (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 249–68; G. W. Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNT 29; Sheffield: JSOT, 1989); R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Dallas: Word, 1990); T. Y. Mullins, «Formulas in New Testament Epistles», *JBL* 91 (1972) 380–90; idem, «Topos as a New Testament Form», *JBL* 99 (1980) 541–47; P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (NovTSup 49; Leiden: E. J. Brill, 1977); E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2.42; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991); J. T. Sanders, «The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Pauline Corpus», *JBL* 81 (1962) 348–62; S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC; Philadelphia: Westminster, 1986); J. L. White, «Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter», *JBL* 90 (1971) 91–97; idem, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986); idem, *The Form and Function of the Body of the Greek Letter* (SBLDS 2; Missoula, MT: Scholars Press, 1972).

К Евреям... D. E. Aune, «The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)», *NTS* 36 (1990) 182-204; R. E. Brown, «Appendix V: General Observations on Epistolary Format», in *The Epistles of John* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1982) 788-95 (deals with 2 and 3 John; see 86-92 on 1 John); J. D. Charles, *Literary Strategy in the Epistle of Jude* (Scranton, PA: University of Scranton Press, 1993) 20-64; A. Deissmann, *Bible Studies* (Edinburgh: T & T Clark, 1901) 3-59; idem, *Light from the Ancient East* (New York: Doran, 1927) 146-251; W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1973); J. A. du Rand, «Structure and Message of 2 John», *Neot* 13 (1979) 101-20; idem, «The Structure of 3 John», *Neot* 13 (1979) 121-31; F. O. Francis, «The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John», *ZNW* 61 (1970) 110-26; R. W. Funk, «The Form and Structure of 2 and 3 John», *JBL* 86 (1967) 424-30; J. Lieu, *The Second and Third Epistles of John: History and Background*, ed. J. Riches (SNTW; Edinburgh: T & T Clark, 1986) 37-51; T. W. Martin, *Metaphor and Composition in 1 Peter* (SBLDS 131; Atlanta: Scholars Press, 1992) 41-79; S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC 5; Philadelphia: Westminster, 1986); L. Thurén, *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions* (Åbo: Åbo Academy Press, 1990) 84-88; D. F. Watson, *Invention, Arrangement and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104; Atlanta: Scholars Press, 1988) passim; idem, «A Rhetorical Analysis of 2 John According to Greco-Roman Convention», *NTS* 35 (1989) 104-30; idem, «A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric», *CBQ* 51 (1989) 479-501; J. L. White, «Ancient Greek Letters», in *Greco-Roman Literature and the New Testament*, ed. D. E. Aune (SBLBS 21; Atlanta: Scholars Press, 1988) 85-105; idem, *The Body of the Greek Letter* (SBLDS 2; Missoula, MT: Scholars Press, 1972); idem, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986); idem, «New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography», *ANRW* 2.25.2 (1984) 1730-56; idem, «Saint Paul and the Apostolic Letter Tradition», *CBQ* 45 (1983) 433-44.

P. T. O'Brien, D. F. Watson

ПРАВЕДНОСТЬ

ПАВЕЛ

Научные изыскания в области «праведности» в наследии Павла сосредоточились вокруг понятия о праведности Бога и связанного с ним учения об оправдании грешника. Хотя в последнее время центральное место этих понятий в богословской системе Павла подвергалось сомнению (Schweitzer, Fitzmyer, Sanders), в прошлом они были предметом оживленных споров. Такой интерес к ним был вызван, главным образом, широко распространенным в науке мнением о том, что это ключевые понятия в учении Павла о спасении. Но хотя в научных кругах почти единогласно признается важность этих понятий для богословской системы Павла,

единого мнения относительно их точного значения в его словоупотреблении нет.

1. Терминология, контекст и проблемные вопросы.
2. Праведность в наследии Павла.
3. История истолкования.
4. Божья праведность как любовь, восстанавливающая отношения между человеком и Богом.

1. Терминология, контекст и проблемные вопросы
Многотомные исследования сосредоточились в значительной степени на двух вопросах: 1) как следует понимать конструкцию с родительным падежом *dikaïosynē theou* («праведность Бога») и 2) что она означает в общем контексте богословской системы Павла? Следует ли ее понимать в так называемом значении объекта (это отчасти натянутое название, т.к. оно не точно соответствует определению грамматической конструкции родительного падежа объекта, но комментаторы к нему часто прибегают), т.е. как праведность, удовлетворяющую Бога? Или это родительный падеж субъекта, обозначающий либо праведность самого Бога и описывающий Его существо (Он праведен), либо Божьи действия (Бог действует справедливо)? Следующий вопрос: сообщается или вменяется человеку праведность, или, другими словами, праведность Божья во Христе? Дает ли эта праведность некое юридическое положение, некий новый статус или новую природу? И со стороны человека, воспринимается ли Божья праведность как нравственная сила, новые отношения с Богом или как смена владычества? Применяет ли Павел эти термины в контексте греко-римского права, где праведность означает «справедливость» или «праведный суд» (в юридическом смысле), или же он использует их в свете ВЗ значений (см. Wright, 101, схема истолкований)?

1.1. Филологические аспекты. С первой трудностью в понимании выражения «Божья праведность» исследователь сталкивается при рассмотрении значения его составных частей. Слова не существуют сами по себе вне контекста, а записанные тексты — это не набор бессвязных семантических единиц, лишенных исторической основы или закрепленного за ними места в культурной среде. Павел писал по-гречески, но как еврей он был вовлечен как в иудейскую, так и греко-римскую культурную среду. Поскольку в своих посланиях Павел цитирует отрывки из ВЗ, крайне важно понимать, что он пишет в рамках иудейской библейской традиции. Поскольку Павел зачастую прибегает к ВЗ в переводе LXX, следует внимательно рассмотреть те варианты интересующих нас понятий, которые встречаются там. В английском переводе Библии греческое существительное *dikaïosynē* передается словами «праведность» и «оправдание». Эти слова могут не всегда совпадать по значению с греческим термином. Здесь мы перечислили лишь некоторые из лингвистических аспектов, на которые опираются толкования интересующего нас выражения. При сопоставлении лингвистически допустимых вариантов понимания с различными богословскими предположениями число возможных интерпретаций возрастает.

1.1.1. Этимология.

Древнееврейский язык. Г. Квель предлагает удачное введение в проблематику, лежащую в основе иудейского понимания праведности (Quell). В ВЗ, записанном на древнееврейском языке, понятие праведности подчеркивает аспект взаимоотношений Бога и человека в контексте завета. Из различных групп слов, встречающихся в древнееврейском и связанных с праведностью, существительные *sedeq* («честность», «справедливость», «праведность») и *šēdāqā* («справедливость», «честность», «правдивость») предполагают некую норму. В Септуагинте существительным *dikaïosynē* («праведность») 81 раз переведено слово *sedeq*, 134 раза — слово *šēdāqā*, и 6 раз в вольном переводе оно передает прилагательное *šaddiq* («справедливый», «праведный», «честный»). В 8 случаях словом *dikaïosynē* («праведность») передано существительное *hesed* («милосердие», «милость», «благочестие», «благонамеренность»; напр., Быт 19:19). Иногда существительным *dikaïosynē* переводятся древнееврейские слова со значением «неподдельный, искренний», «добрый, благой», «беспристрастность», «чистота» и «простота». Прилагательным *dikaïos* («поступающий по правде, творящий правду», «праведный», «справедливый») 189 раз переводится древнееврейское прилагательное *šaddiq*. Можно заключить, что из основных древнееврейских терминов один лишь корень *sdq* переводится, главным образом, существительным *dikē* («справедливость», «закон») и его производными, обычно словом *dikaïosynē*, в то время как другие синонимичные древнееврейские термины, например, *hesed*, не имеют в Септуагинте своего точного эквивалента и передаются существительным *eleos* («жалость», «милость»), которое вводит дополнительный эмоциональный оттенок, отсутствующий в древнееврейском языке. Вероятно, слово *dikaïosynē* могло бы точнее перевести и эти слова.

Общепринятым древнееврейским эквивалентом к слову «праведность» является слово *sedeq*, или *šēdāqā* (форме женского рода), которые соответственно встречаются в ВЗ 117 и 115 раз. В иудейском контексте значение справедливости несет в себе более глубокий смысл, чем классическая греческая идея о воздаянии каждому по заслугам. Обычно это слово подразумевает спасительные деяния Яхве как свидетельство Божьей верности завету. Однако греческое слово *dikaïosynē* не настолько многозначно по сравнению со своим древнееврейским эквивалентом, чтобы отразить и такое значение праведности Божьей.

В раввинистических сочинениях эпохи талмасае отмечаются изменения богословского и семантического характера, в результате которых *sedeq* и *šēdāqā* стали относиться к корректному поведению, а слово *šēdāqā*, главным образом, стало относиться к благотворительности (Przybylski, 75). Божья праведность все более и более понималась как готовность Бога защищать и подавать все необходимое бедным. Такая связь между благотворительностью и праведностью присутствует уже в ВЗ, например: «Он расточил, раздал нищим; правда его пребывает вовеки» (Пс 111:9).

Греческий язык. Богатство словоупотребления древнееврейского языка, как правило, хорошо передано в Септуагинте (Квель). В тех относительно редких случаях, когда слова *sedeq*, *šēdāqā* и *šaddiq* не переводятся словами с корнем *dikaï-*, то слово *šēdāqā* передается словами *eleētosynē* и *eleos* («милостыня» и «милость») (см. Септуагинта Ис 1:27; Ziesler, 59-60). С подобным феноменом мы сталкиваемся в Мф 6:1, где поздние НЗ манускрипты имеют варианты чтения, которые вместо существительного *dikaïosynē* содержат *eleētosynē* (см. Przybylski, 78).

Латинский язык. В Западной Римской империи старолатинские переводы НЗ вытеснили греческий текст, вследствие чего Павла читали в латинском переводе. В старолатинских версиях и затем в латинской Вульгате слово *dikaïosynē* было передано существительным *iustitia* («справедливость»). Юридический оттенок, который этот термин имел в римском праве, наложился на употребленное Павлом слово *dikaïosynē*. Римское юридическое понимание справедливости носило мздовоздавательный характер, а именно: воздать каждому по заслугам, вознаградить и наказать каждого по делам. ВЗ значение праведности как основанной на отпущении завета стало забываться, и его место было занято заимствованным из судебных реалий образом грешника перед судом Божиим. Хотя праведность в ВЗ и имела юридический аспект, то было праведность истца или ответчика, которого Бог признал праведным перед лицом его врагов. Библейский образ завета, заключенного между Богом и человеком, отошел на задний план, тогда как в латинском контексте приходили на память жесткие реалии суда. Смена языков с древнееврейского на греческий и затем латинский привела к изменению богословского содержания интересующего нас понятия, т.к. слова, используемые в переводах, либо скрывали прежние значения, либо означали нечто новое на языке адресата.

Английский язык. Современный английский язык несет в себе материал двух групп индоевропейских языков: германскую основу англо-саксонского языка, а также латинизированные слова, появившиеся в языке с завоеванием Англии норманнами. Вследствие этой особенности английского языка возможны выражения: *to be righteous* — «быть праведным» (от англо-саксонского глагола *rightwisen* в значении «исправлять, оправдывать, творить справедливость») и *to be justified* — «быть оправданным» (глагольная форма, образованная от *iūs, iuris* и *iustitia* в значении «быть признанным справедливым»). Области значений этих двух выражений не совпадают.

1.1.2. Представления о праведности в иудейском и греко-римском мире.

Иудейский мир. Одним из главных компонентов религиозного опыта Израиля было то, что Яхве не только является Господином Закона, но и сам верен ему. Бог был верен завету. Божья праведность проявлялась в Его спасительных деяниях в соответствии с этим заветом. Человек был праведен, если действовал правильно по отношению к завету с Яхве. Отношения человека с окружающими отражали отношения завета с Яхве.

Праведность понималась, скорее, в смысле правильности отношений к завету, чем в смысле «правильного» или этически безупречного поведения, определенного неким абстрактным стандартом. Когда Иуда говорит о Фамари: «Она правее меня», — он имеет в виду ее праведность в стремлении к выполнению своих обязательств в рамках завета и семьи (Быт 38:26).

Греко-римский мир. В представлении греко-римского мира, боги подвергались воздействию сил, которые были им неподвластны (см. Религия греко-римская). Такое понимание впоследствии выродилось в концепцию некоего неумолимого рока, которому были подвержены даже боги (см. Богослужение). Эллинистическая теория всемирного закона означала, что и боги, и люди для того, чтобы быть праведными, должны подчиняться этим охватывающим все стороны жизни нормам. В основании праведности стоял принцип воздать каждому по заслугам; человек поступал в соответствии с некой нормой (Платон). В греческом сознании праведность была добродетелью. По Аристотелю, праведность представляла собой правильное функционирование всех добродетелей. В римском гражданском праве справедливость (*iustitia*) совершалась тогда, когда человек действовал по отношению к другому в соответствии со своим статусом, установленным традицией и римским правом.

1.2. Контекст Ветхого Завета. Хотя терминология праведности используется в ВЗ в различных контекстах, включающих в себя все стороны жизни, критерием праведности является отношения Израиля с Яхве в рамках завета. Праведность — это, главным образом, не этическое качество; скорее, оно характеризует сущность или деяния Бога, который Сам действует правильно и устанавливает образ поведения остальных в рамках завета. «Судья всей земли поступит ли несправедливо?» (Быт 18:25). Верность Бога завету, праведность Божья проявляется в спасительных деяниях Яхве. Спасение переживается по-разному: это либо победа Израиля над врагами, либо подтверждение перед лицом врагов личной невиновности человека перед Богом, и оно включает в себя как сотериологический, так и юридический аспект.

Так называемые «классические пророки» VIII в. до н.э. акцентируют юридическое и этическое понимание *sedeq*. (В западной библиистике к «классическим» относят пророков, живших в период Разделенных царств, начиная с Амоса (сер. VIII в. до н.э.), и вплоть до вавилонского пленя 597-535 гг. Их отличительным признаком являются сохранившиеся записанные тексты. «Классическими пророками» называют Амоса, Осию, Исаию, Михея, Софонию, Наума, Аввакума, Иеремию, Иезекииля, Второго Исаию; см. The Dictionary of Bible and Religion. General Editor: William H. Nentz. С. 846-847. — Прим. ред.). Амос, говоря от лица бедных, соотносит праведность с осуществлением справедливости (*mišpāt*, Ам 5:7, 24: 6:12). Нечестные судьи, судящие несправедливо, не отражают праведность, укорененную в отношениях завета. Угнетение ими бедных прямо противоположно праведности. Осия, делая акцент на божественной любви, объединяет праведность как с

милосердием и милостью, так и со справедливостью (Ос 2:19; 10:12). Михей говорит только о праведности Божьей как о Его верности тому, чтобы действовать в рамках завета для спасения Израиля от его врагов и оправдания покаившихся (Мих 6:5; 7:9). Исаия соотносит праведность народа и Божью праведность со справедливыми решениями (Ис 1:26; 16:5; 26:9). Верность Бога в избавлении Израиля проявляется через Раба Господня и Кира как богоизбранных вождей/избавителей (Ис 42:6; 45:8, 13, 19). Отношения завета служат основой праведности (Ис 51:1). Бог обещает дать праведность, что часто понимается как избавление или оправдание (Ис 51:5, 8; 62:1, 2). Можно заключить, что у «классических пророков» понимание праведности в рамках завета соотносит людей не с какой-то абстрактной нормой поведения, а с живым Богом и теми целями, которые Он преследует в соответствии с заключенным заветом, восстановить в Его творении утраченный порядок (см. Scullion).

1.3. Литература межзаветного периода.

1.3.1. Септуагинта. Эллинистическое понимание праведности как добродетели, как исполнения нормы сменялось идеей выполнения требований Божьих в рамках завета (Schrenk). Таким образом, область значений прилагательного *dikaïos* в греческом языке Септуагинты расширилась благодаря влиянию иудейской традиции. В 14 случаях древнееврейское слово *šēdāqā*, которое могло переводиться словом *dikaïosynē*, было передано словом *eleētosynē* (в значении «жалости», «милости», например, Ис 1:27; 59:16; Пс 34[35]:24). В позднем иудаизме этот внесенный эмоциональный оттенок в то же время ограничил лексическое значение слова *dikaïosynē* до понятия благотворительности.

1.3.2. Апокрифы. Наряду с эллинистическим пониманием праведности как личной добродетели, существуют стоические добродетели, ассоциируемые с праведностью: цельность, мужество, стойкость в несчастьях и самообладание. В апокрифических сочинениях все больше и больше внимания уделяется добрым делам и заслугам праведных. В наставлении, который Товит дает на прощанье своему сыну Товии, благотворительность представляется скорее как даяние спасения, а не как акт даяния бедным: «Ибо милостыня избавляет от смерти и не попускает сойти во тьму» (Тов 4:10). В книге Товита акцент делается не на общинном, а на частном. В дальнейшем мы встречаем акцент на связи страдания с праведностью (Прем 3:1-5). Вера в то, что заслуги некоторых помогут другим сделаться праведными, появляется в книгах Маккавейских (2 Мак 12:38-45).

1.3.3. Псевдоэпиграфы. В апокалиптической литературе, как, напр., в *Зав. 12 Патр.*, *Ен* и *Юб*, отчетливо выражена мысль, что праведность Божья будет отличительным признаком последних времен (напр., *Зав. Дан.* 5:7-13). В этих произведениях говорится, что Бог не только верен завету, но и после горестей нынешнего века оправдает в эсхатологическом будущем тех людей, с которыми заключил завет. Для апокалиптической литературы характерно появление идеи разделения между праведными и неправедными. И праведность ви-

дится как эсхатологическая реальность, в которой Яхве оправдает праведных (1 Ем 95:7). Праведность Божья проявится в оправдании гонимых праведников. Итак, мы видим сочетание мотива страдания праведных с традиционной иудейской концепцией Бога, дарующего оправдание (Пс 26; 31:14-18).

1.3.4. Кумран. В кумранских текстах мы находим ссылки на Божью праведность, которая дарует спасение и прощение. «И когда я оступаю, мое спасение — в милости Божьей. Когда я колеблюсь по причине зла в моей плоти, мое оправдание — в праведности Божьей, которая существует вовек» (1QS 11:12). В Благодарственном псалме праведность Божья свидетельствует о Божьей верности общине: «Ты прощаешь несправедливого и очищаешь народ от греха Твоей праведностью» (*šēdāqā*, 1QH 4:37). В свитке *Война сынов света* говорится, что Яхве силен привести их к блаженству будущего оправдания через божественную праведность (1QM 18:8). «Это, по сути, означает верность Бога завету, которая открывается особым образом в эсхатологической борьбе за установление Божьей справедливости» (Kuiper).

2. Праведность в наследии Павла

Существительное «праведность, справедливость» (*dikaiosynē*), родственное ему прилагательное «праведный» (*dikaïos*) и глагол «оправдывать», «провозглашать/считать праведным» или «исправлять» (*dikaioō*) встречаются в писаниях Павла более сотни раз. Уже одна частотность этих терминов в их различном словоупотреблении и значениях указывает на занимаемое ими центральное место в богословии апостола.

Ниже мы рассмотрим семантические особенности языковых средств, к которым прибегает Павел, когда говорит о праведности/оправдании, и которые меняют свое значение в зависимости от контекста. Нужно иметь в виду, что выражение «Божья праведность» не всегда имеет одно и то же значение. Далее эти термины будут рассмотрены в рамках истории их истолкования, а затем в контексте современных научных течений, и, наконец, мы сделаем свои собственные выводы в отношении этих ключевых для богословия Павла понятий.

2.1. *Dikaiosynē*. Павел использует данное существительное как по отношению к Богу, так и к людям. Возможность приписания понятия праведности к человеку во всех без исключения случаях коренится в соответствующем свойстве и/или деяниях Божьих. Данный термин используется в различных контекстах и смысловых ассоциациях.

2.1.1. Провозглашенная праведность. Уникальное употребление существительного «праведность» мы встречаем у Павла в утверждении, что праведность в верующих есть результат слова, или приговора, Божьего. В Рим 4 Павел трактует отношения Авраама с Богом в качестве библейского основания для своей концепции «оправдания верой» (которая поясняется в Рим 1-3). Павел говорит, что праведность «засчитывается» (RSV) или «приписывается» Аврааму Богом как следствие веры/доверия Авраама Богу (Рим 4:3, 5, 6, 9, 11, 22), а не

как следствие его дел. Согласно Гал 3:6, вера Авраама Богу именуется ему в праведность. В данном случае доверительная покорность Авраама Богу расценивается как «праведность».

2.1.2. Праведность как дар. Тесно связаны между собой высказывания, в которых праведность определяется как дар Божий, царствующий в верующем (Рим 5:17, 21). В данном случае она предстает как некая новая реальность, которая пронизывает и направляет его жизнь во Христе (см. Рим 8:10). Согласно Гал 2:21, эта праведность проистекает от благодати Божьей, так как, если бы было возможно достичь ее через послушание Закону, смерть Христова была бы тщетной. В Гал 3:21 праведность (в нас, или как наше новое состояние «во Христе») отождествляется с жизнью, которую Закон не в силах дать.

2.1.3. Праведность от веры. Праведность, основанная на слове и деяниях Божьих во Христе, дар благодати Божьей, дается верующим при наличии веры и посредством веры. Почти во всех случаях, когда Павел рассуждает о праведности и вере, он противопоставляет их праведности законнической, или ориентированной на Закон. Так, в Рим 4:11, 13-14 говорится, что праведность не происходит ни от обрезания, ни от дел Закона. В Рим 9:30-32; 10:4-6, 10 праведность, которая приходит через веру, противопоставляется той, что зиждется на Законе и делах Закона. Лишь первая ведет к жизни, к спасению. В Флп 3:9 говорится о праведности, происходящей от веры в Иисуса, а не о своей собственной праведности, основанной на Законе. Вне всяких сомнений, эта праведность от веры есть праведность, получаемая от Бога и «зависящая от веры». Павел утверждает это в противоположность опыту своей предыдущей жизни, когда вследствие происходящей от Закона праведности он считал себя «непорочным» (Флп 3:6). Однако нравственное совершенство, подобное тому, которым обладал Павел по своему происхождению, а также получил путем личного подвига, не приводит человека к правильному отношению к Богу. Согласно Тит 3:5, спасение верующих не есть результат дел, совершенных в праведности (в данном случае праведность означает «законное повиновение»), а есть следствие благодатного искупительного дела Божьего во Христе.

2.1.4. Праведность от послушания. И, наконец, Павел использует понятие «праведности» в нравственном смысле, где этот термин характеризует жизнь в повиновении Богу тех людей, которые Им оправданы. В Рим 6:13, 18, 19, 20 жизни/тела как орудия или рабы греха противопоставляются жизням, отданным Богу в качестве орудий праведности. Здесь однозначно подразумевается, что следствием этого станет жизнь в единении со Христом, праведная жизнь в созвучии с Божьим замыслом. Праведность, мир и радость (вместо осуждения и оскорблений) характеризует отношения верующего с окружающими, и эта праведность есть результат владычества Божьего в человеке.

Такое понимание праведности подробно излагается Павлом. В 2 Кор 6:7, 14 она упоминается как признак христианской жизни (поступать правильно, справедли-

во, добродетельно) в противоположность злу, лжи, непостоянству (см. Этика). Праведность — это то свойство жизни, которое приносит плод при щедром раздаянии (2 Кор 9:10), а также в чистоте и непорочности (Флп 1:11). В Еф 4:24 праведность стоит рядом со святостью, поскольку обе подобны Богу, и в то же время она противопоставляется жизни растленной, исполненной лжи. Это один из признаков «сынов света», который отличает их от людей, совершающих «бесплодные дела тьмы» (Еф 5:9). В Пастырских Посланиях Павел призывает держаться праведности (1 Тим. 6:11; 2 Тим 2:22) и получать наставление в праведности (2 Тим 3:16), однозначно понимаемой в смысле нравственных норм жизни. И, наконец, «венец правды» как результат верного служения Бог, «праведный Судия», дарует на эсхатологическом суде (2 Тим 4:8).

2.2. *Dikaïos*. Прилагательное *dikaïos* («честный», «справедливый», «праведный») относится как к человеку, так и к Богу. Относясь к людям, оно определяет их как тех, чья жизнь соответствует Божьему замыслу (Еф 6:1); кто живет пред Ним в праведности (Рим 1:17; Гал 3:11); повинуетя Божьим заповедям (Рим 2:13; 3:10; 1 Тим 1:9); ведет добродетельную, честную, целомудренную жизнь (Рим 5:7; Флп 4:8; Тит 1:8) и поступает честно и справедливо (Кол 4:1).

Бог неоднократно характеризуется как «праведный» по своей природе и по своим деяниям, т.е. как справедливый Судья — неизменный вершитель праведного суда и справедливости (Рим 3:26; 3 Фес 1:5-6; 2 Тим 4:8). С этим связано убеждение в том, что Закон Божий «свят, праведен и добр» (Рим 7:12). Уверенность Павла (Рим 5:19) в том, что вследствие Христова послушания Богу (в отличие от Адамова непослушания) «сделаются праведными многие», следует понимать в контексте Закона Божьего, раскрывающего праведный замысел Божий. С точки зрения воли Божьей о человеке, цель дела Божьего во Христе заключается в том, чтобы преобразить человечество в людей праведных, чья жизнь выстраивается согласно Божьему замыслу и которые уподобляются образу Христову (2 Кор 3:18).

2.3. *Dikaioō*. Глагол, образованный от существительного «праведность» (*dikaioō*, оправдывать), практически всегда обозначает божественное действие, которое изменяет и преобразует отношения грешника с Богом. Это происходит либо онтологически — и выражается как изменение природы; либо позиционно — как результат юридического акта; либо в рамках отношений — как переход из состояния отчуждения к примирению (см. п. 3, ниже). Во всех случаях это действие Бога, происходящее из Его природы, рассматривается как действие благодати и совершается в контексте веры, упования или доверия Иисусу.

Отрывок Рим 3:21-31 представляет собой наиболее подробное изложение этой характерной для Павла темы. В понимании Павла, оправдание коренится в повествовании об Аврааме (Рим 4). Павел возвращается к теме оправдания в таких центральных богословских текстах, как Рим 5:1, 9 и Гал 2:17; 3:8, 24. Ту же истину Павел формулирует и отрицательно, когда утверждает,

что никто не оправдывается делами закона. Он категорически убежден, что оправдание Божье невозможно получить через успешное выполнение требований Закона.

В некоторых текстах мы видим, что это действие Божье направлено не на грешника, а на уже «оправданного» человека. Оно всегда совершается в контексте эсхатологического суда (Рим 2:13; 8:33; Гал 5:4-5). В указанных стихах речь идет не о спасении, как бы оно ни совершалось — через дела или через веру. Но те, кто оправдан (по благодати через веру), предстанут перед судом Христовым (2 Кор 5:10), где «откроется и подвергнется оценке эмпирическая реальность человеческой жизни перед Богом, олицетворенная в «делах» (Cosgrove, 660; см. Суд).

2.4. *Dikaïosynē theou*. Праведность Божья, ее природа, функция и следствие являются центральной темой учения Павла об оправдании грешника. Конструкции с родительным падежом *dikaïosynē theou* — «праведность Бога» (Рим 1:17; 3:5, 21, 22; 10:3; 2 Кор 5:21), *dikaïosynē autou* — «Его праведность» (Рим 3:25, 26) или *hē ek theou dikaïosynē* — «праведность от Бога» (Флп 3:9) у Павла встречаются 10 раз. Большинство из них приходится на Послание к Римлянам, которое содержит наиболее пространное рассуждение Павла об искупительном деянии Божьем во Христе.

Ключом к пониманию данного выражения являются стихи Рим 1:16-17. В сознании Павла Евангелие — жизнь, смерть и воскресение Христа — это явление искупительной силы Божьей в истории. В Евангелии «открывается правда Божья». Здесь праведность Божья и Евангелие (искупительное дело Божье во Христе), по сути, выступают как синонимы (при этом в Рим 1:18 откровение спасающей правды Божьей противопоставляется откровению гнева Божьего). Вера — это ответ на действие правды Божьей, а жизнь — ее результат.

В отличие от человеческой неверности и лукавства (Рим 3:3-5) Бог остается верен, и эта верность являет Его праведность. Верность (или праведность) Божьи исторически воплощаются в жертвенном искуплении смертью Христовой (Рим 3:24-25). Павел убежден, что искупительный подвиг Христов явил правду Божью (Рим 3:21, 25, 26; см. Смерть Христа).

В трех главах из Послания к Римлянам (Рим 1; 3; 10), а также в Флп 3:9 представление о праведности Божьей и ее пришествии в сферу человеческого восприятия связано с верой в Иисуса, и праведность понимается как дар благодати Божьей. Кроме того, данные фрагменты явно отвергают концепцию «дел Закона» как возможного действительного средства для достижения или получения от Бога этой праведности.

В 2 Кор 5:21 контекст, в котором говорится о праведности Божьей, не во всем совпадает с контекстом Послания к Римлянам и Филиппийцам. В данном случае нет ссылок на значимость веры или дел для спасения. Речь идет о новом творении, созданном божественным действием во Христе (2 Кор 5:17). Новое творение состоит из тех, кто примирился с Богом (2 Кор 5:18-19) и кто в то же время служит средством этого примирения

в рамках все еще существующего прежнего творения (2 Кор 5:19-20). Кульминация данного отрывка — в утверждении о том, что Христос стал подобным нам в нашем подпавшем греху бытии (2 Кор 5:21a) ради того, чтобы, соделать нас «праведностью Божьей» (2 Кор 5:21b), соединив нас с Собою. Павел говорит о том, чтобы «мы стали праведностью Божьей», а не о том, чтобы мы «сделались праведными» или «получили праведность Божью» (см. пункт 4 ниже). Это имеет большое значение для общего понимания интересующего нас термина.

3. История истолкования

Исследование А. Э. Макграта по истории доктрины об оправдании (McGrath) помогает увидеть некоторые причины, по которым Запад понимал богословие Павла о спасительном деянии Божьем во Христе, скорее, в категориях оправдания, а не на основе всего многообразия библейского понимания спасения во Христе. Одной из причин к этому послужил возросший в рамках богословского ренессанса XII столетия интерес к трудам Павла, который выразился в привлечении комментариев на его труды в качестве средств для выражения богословских рассуждений. Вместе с тем Западная церковь с большим вниманием относилась к классической юриспруденции, что сделало возможной семантическую связь между понятиями *iustitia* (справедливость) и *iustificatio* (оправдание) и позволило богословам высокой схоластики найти в родственном понятии «оправдание» способ рационалистически объяснить произволение Божье о человеке в категориях справедливости. Лютер считал, что схоластики воспринимали Божью праведность как то, чем Бог наказывает грешников (WA 54. 185.18-20). Поэтому Лютер не мог понять, как Евангелие, возвещающее праведность Бога, может быть «благой вестью». Сделанное Лютером «открытие» о том, что Божья праведность свободно сообщается верующим, объясняет, почему Реформация стала восприниматься неотрывно от учения об оправдании. Желание Римско-католической церкви добиться вселенского консенсуса в данном вопросе вылилось в споры о примирении человека с Богом в рамках учения об оправдании на Тридентском соборе.

3.1. Патристика и Средневековье: Восток. На Востоке концепция Божьей праведности и оправдания грешника не была столь значима для понимания спасительных деяний Божьих во Христе Иисусе. Дж. Ройман замечает, что мужи апостольские придерживаются библейского взгляда на праведность как на то, что совершается Богом, но их больше интересует отклик человека. Вместо того чтобы акцентировать внимание на праведности Божьей и оправдании, восточное христианство делает упор на божественном домостроительстве и снисхождении Сына, вследствие которого человек стал причастен божественной природе, что в свою очередь понимается как обожение (а не как оправдание). Причиной богословских расхождений между Востоком и Западом Макрат считает различное понимание действия Святого Духа: Запад склонялся к тому, чтобы под-

чинить действие Святого Духа концессии благодати, посредствующей между Богом и человеком; Восточная церковь настаивает на непосредственном соединении человека с Богом и непосредственном общении с Духом Святым, что выражается понятием «обожение». При такой расстановке акцентов в Восточной Церкви не наблюдалось характерной для Запада приверженности оправданию как основополагающей сoterиологической метафоре.

3.2. Патристика и Средневековье: Запад. У латинских отцов и Оригена Божья праведность понимается в смысле мздовоздающей справедливости: Бог воздаст каждому по заслугам, вознаграждая добрых и наказывая злых. В поисках ответа на вопрос о праведности Божьей деятели Реформации обратились к Августину.

Августин. В представлении Августина праведность Божья была не свойством Божественной сущности, а, скорее, средством для оправдания грешников Богом. В его понимании вера включала в себя интеллектуальный аспект: верить — значит мысленно утверждать. Августин связывал веру с любовью (Августин *Serm.* 90.6; *Ep.* 183.1.3). В его представлении об оправдании доминирует тема любви, тогда как деятели Реформации свое понимание оправдания и праведности Божьей охарактеризуют девизом *sola fide* («одной верой»). В своем сочинении «О Троице» Августин утверждает, что истинная вера, дающая оправдание, сопровождается любовью (*De Trin.* 15.18.32). В комментарии на 1 Кор 13:2 он замечает, что подлинная вера всегда действует любовью Гал 5:6 (см. Crabtree). Августин, как и некоторые греческие отцы, подчеркивал, что оправдание носит характер дара. Он полагал, что посредством этого дара меняется природа человека.

Католичество. В римско-католической традиции праведность Бога понималась преимущественно как нечто, требуемое Богом. В средневековом сознании оправдание относилось не только к началу христианской жизни, но и к ее продолжению и конечному совершенству, в котором христианин через коренное изменение своей природы делается праведным пред Богом и пред людьми (McGrath). В период, предшествующий Реформации, на Западе преобладало понимание праведности Божьей как мздовоздающей справедливости, посредством которой Бог справедливо судит в соответствии со своей святостью. В богословии было широко распространено мнение, что в словосочетании «праведность Бога» родительный падеж следует рассматривать в значении субъекта; при этом святость Божья воспринималась как критерий, по которому все будет судимы. Личная борьба Лютера с неуловимой праведностью Бога вылилась в более глубокое понимание этой праведности, чем то, которое существовало в рамках воспитавшей его традиции. В католическом понимании оправдание не считалось одновременно и данностью настоящего времени, и процессом, ведущим к окончательному суду в будущем.

3.3. Реформация. Как правило, деятели Реформации и наследники их богословия в писаниях Павла (быть может, за исключением Рим 3:5, 25, 26) рассматри-

вали каждое словосочетание «праведность Бога» как конструкцию с так называемым родительным падежом объекта (см. 1, выше). Праведность Бога понималась, с точки зрения индивидуума, как та праведность, которую Бог дает людям и на основании которой грешник оправдывается Богом. Теоцентрическое ВЗ значение праведности Бога в контексте отношений завета сменилось антропоцентрической направленностью. Деятели Реформации и их последователи зачастую интерпретировали праведность Бога с человеческой стороны, поскольку библейскую основу отношений завета они заменили эллинистической теорией всемирного закона, которому должны были подчиняться и Бог, и человечество, чтобы считаться праведными. Акцент на личности в условиях всемирного закона, а не в рамках отношений завета сыграл свою роль в последующем формировании теории «юридической фикции», согласно которой верующие в Иисуса оправданы, считаются праведными, даже если в действительности они и неправедны. В таком понимании вера в Иисуса занимает место фактической праведности.

3.3.1. Лютер. Лютер беспокоился и о себе, и о пастве. Тонкое различие, которое отстаивало официальное учительство Римско-католической церкви, не «просочилось» в сельские приходы. Лютер однозначно толковал выражение «праведность Бога» как конструкцию с так называемым родительным падежом объекта, переводя греческое *dikaiosynē tou theou* в Рим 1:17 как праведность, «которая засчитывается пред Богом». Лютер утверждает, что праведность Бога есть основание для спасения и, следовательно, это не та праведность, которая присуща Богу как таковому, но та, посредством которой Он нас делает праведными. Это совершается через веру в Евангелие.

Лютер указывает на мысль Августина о том, что праведность Божья есть та, посредством которой Бог передает Себя людям и делает людей праведными. Лютер подчеркивал непосредственность оправдания. Человек одновременно и праведен, и неправеден: это отражает неоднозначность и новизну понимания праведности Божьей Лютером по сравнению с традиционной трактовкой издвигавшей справедливости Божьей.

Для Лютера дела — это следствие данной Богом праведности. Освящение представляет собой процесс, который в этой жизни не будет доведен до конца. Лютер четко отделял оправдание от возрождения и освящения. Такая перспектива породила восприятие оправдания как нового статуса перед Богом: «Так, сами в себе мы грешники, но через веру мы праведны той праведностью, которую вменил нам Бог. Ибо мы веруем Тому, кто обещает сделать нас свободными, и тем временем подвигаемся, чтобы грех не царствовал над нами, но чтобы мы противостояли ему до тех пор, пока Он не возьмет его от нас» (WA 56.271). Согласно католической богословской мысли, Бог отвечает тем людям, которые делают посильное, сообщая им действительную благодать, которая ведет их к спасающей благодати. Лютер пришел к заключению, что Бог дает условия, необходимо предшествующие оправданию, и тем самым он порвал

с существовавшей тогда традицией (см. Watson).

3.3.2. Кальвин. Толкуя Рим 1:17 в *Комментарии на Послание к Римлянам*, Кальвин дает свое понимание праведности Божьей как той, которая утверждается на суде Божьем. Кальвин связывает освящение с оправданием и описывает освящение в терминах пребывания в Боге. Согласно Кальвину, Бог сообщает нам свою праведность. Почти мистически, через веру Иисус сообщает себя верующим. В оправдании грешников для дел нет места. Кальвин отрицает понятие юридической фикции, вовлеченной в оправдание грешников. Бог подает все необходимое. Кальвин предостерегает от возможного понимания праведности как свойства; мы праведны лишь в силу того, что Христос примиряет нас с Отцом. Кальвин еще настойчивее, чем Лютер подчеркивает, что праведность Божья связывает человека с Богом. По-видимому, понимание праведности Божьей Лютером включает в себя аспект оправдания. Кальвин делает акцент на чудесном характере сообщения или передачи нам Божьей праведности.

3.4. Пост-Реформация. Как Западная церковь пережила в XII веке эпоху схоластики, так и протестантская ортодоксия переключилась с христологии Кальвина на другие темы, такие как предопределение, богословие заветов и неизменность спасения избранных. Лютеранство также перенесло свое внимание с оправдания грешников и праведности Божьей на эти темы. Движение пиетистов внутри лютеранства стало реакцией на исключительно юридическое понимание праведности. Пастырская направленность пиетизма впоследствии повлияла на то, что лютеранство стало делать упор на практической стороне праведности, что свидетельствовало об особом внимании, уделявшемся личному благочестию.

Джон Уэсли отстаивал позицию пиетистов, делая акцент на личной праведности как следствии оправдания. В проповеди «Господь — наша праведность» он придерживается принципа вменяющей праведности, но считает, что Святой Дух освящающее действует на верующего. Основанием для оправдания верующего является праведность Христова, «насажденная в каждом человеке, которому Бог вменил ее». Он утверждает, что предмет истинной веры, подающей оправдание, — это всегда праведность Христова. В представлении Уэсли, вера в смерть Иисуса и, следовательно, вменение Его праведности верующим есть альфа и омега спасения.

3.5. Направления современной мысли. Вариации в рамках истории толкования отражают две основные точки зрения: 1) праведность Божья есть свойство Божье (или Христово), и оно насаждается в грешнике, делая его праведным; 2) праведный Бог провозглашает грешника праведным в рамках юридического соглашения (в таком случае праведность вменяется человеку). Эти точки зрения все больше и больше оспаривались. Дж. Ройман утверждает, что они укоренены более в христианской гимнографии, нежели в НЗ, поскольку Павел не упоминает о том, чтобы заслуги Христа или праведная сущность Божья вменялись нам. Дж. Э. Лэдд утверждает, что юридическая (провозглашенная) пра-

ведность реально существует, т.к. наша связь с Богом настолько же реальна, как и субъективное нравственное состояние каждого конкретного человека (Ladd). Человек действительно «праведен» (т.е. находится в правильных отношениях с Богом) в силу объективного подвига Христова. Как следствие, праведность получает и этическое содержание. Лэдд утверждает, что праведность, понимаемая как оправдание, и правильное поведение составляют одно целое.

Г. Кремер задает новое направление в науке, указав на ВЗ понимание существительного *sēdāqā* («праведность») как верности завету и рассматривая словосочетание «праведность Бога» как конструкцию с родительным падежом субъекта. Он рассматривал Божию праведность не в онтологическом смысле, а как характеристику спасительной деятельности Бога-Искупителя (Cremer, 1900).

Некоторые ученые, такие как Р. Бульман, пытаются трактовать выражение «праведность Бога» одновременно и как конструкцию с родительным падежом, и как конструкцию с родительным падежом субъекта, объединяя оба значения под термином «родительный падеж автора». В их представлении праведность Божья сообщается верующим как основа для отношений человека с Богом. Праведность Бога есть дар, открывающий человеку возможность этого нового бытия (Bultmann). Экзистенциальная трактовка Бульмана включает в себя керигматическое измерение личности: избирая жизнь в покорности Богу, человек продолжает услаивать Божий «оправдательный» приговор и становится таким, каким его провозгласили, т.е. праведным. Невнимание к ВЗ контексту и Павлову апокалиптическому пониманию истории вылилось у Бульмана в антропоцентрическую и индивидуалистическую трактовку праведности Божьей.

Было сделано несколько попыток переосмыслить значение праведности Божьей в писаниях Павла (см. библиографию к Вгаuch). Критик теории оправдания как юридической фикции Дж. Болье в 1954 г. предположил, что Бог требует от человека праведности, признания Своей суверенности и подчинения Своему владычеству. В рамках как Ветхого, так и Нового Завета Бог милостиво предложил человеку верить и через веру признавать Бога своим Господом, получая таким образом оправдание Божье. Вера — это подобающий отклик человека на откровение самого Бога. По сути, вера есть праведность, т.е. через веру человек исполняет свой долг перед Богом в рамках завета. Так, Павел говорит о «праведности через веру» в Рим 4:11, 13. Болье предпочитает рассматривать «праведность Бога» как конструкцию с родительным падежом субъекта, полагая, что речь идет о праведности, присущей самому Богу, а не о той, которую сотворил, задумал Бог и которую Он оправдывает. Предвосхищая Э. Кеземана, Болье далее отмечает, что праведность Божья носит как трансцендентный, так и имманентный характер, поскольку она напрямую воздействует на человека (Bollier).

Огромную роль в дискуссии сыграл Э. Кеземан. Рассматривая праведность Божью в Рим 3:5, 25-26 как

свойство Божье, он, однако, отмечает, что в восприятии Павла ударение стоит на праведности как даре, который сообщается человеку в контексте последних времен. «Сам дар носит характер силы — силы, создающей спасение» (Käsemann). Этот дар неотделим от своего Подателя и не является личной собственностью человека. Этим Кеземан передает эсхатологический аспект отношений между Богом и творением в их устремленности к завершению спасительных деяний Божьих во Христе Иисусе. Верность Божья — это не просто верность конкретному человеку, но всему творению (ср. Bultman). Владычество Бога над миром эсхатологически утверждается в Иисусе. Человеком это переживается как смена одного Владыки другим. Здесь Павел пользуется той же лексикой, что и Иоанн: верующие, «пребывая» во Христе, становятся тем, что они есть. Праведность Божья — это сила Божья, обращенная во Христе к миру. Спасение опытно постигается в области владычества Христова, в которую человек вовлекается, отвечая на праведность Божью (Käsemann; см. Way, 177-236).

Сторонниками родительного падежа субъекта в конструкции «праведность Бога» были также двое из учеников Кеземана: Мюллер и Штульмахер. Мюллер (Müller, 1965) соглашается с Кеземаном, но делает упор на эсхатологической победе Бога, окончательном всеобщем суде, на котором творение покорится Богу (см. Эсхатология). Окончательная победа Бога явит праведность Божью и будет признана человечеством. Эта окончательная победа предвосхищается в настоящем, где владычество Бога предстает как обыденная реальность. Штульмахер подчеркивает спасительный характер праведности Божьей, проявляющийся в том, что в силу Своей верности творению Создатель управляет мир, воскрешая даже мертвых. Праведность Божья выступает как творческая сила Божья, которая взращивает веру и воссоздает мир. Штульмахер считает Божью праведность сердцевинной богословия Павла, отражающей теснейшую взаимосвязь между юридическим и онтологическим измерением праведности. Так, оправдание относится к божественному творчеству, к осуществлению праведности Божьей как «явления Слова», которое в крещении творит новое существо. Штульмахер полагает, что для Павла оправдание — это непреодолимый призыв, обращенный к конкретному человеку, обновляющий его действием силы Божьей и зовущий его в царство богообщения, открытое Христом. Повторный призыв завершается в служении (Stuhlmacher).

Католический ученый К. Кертельге придерживается тех же взглядов, что и Штульмахер. Праведность Божья указывает на искупительные деяния Божьи, а не на дар праведности, который Бог подает нам и который ведет нас к спасению (Kertelge). Эта реальность — не что иное, как повая связь между Богом и человеком, создаваемая Богом, которая со стороны Бога выражается как владычество, а со стороны человека — как послушание. В понимании Павла божественное эсхатологическое искупление, совершаемое в настоящем и в будущем,

всегда по сути одно и то же, т.к. оно укоренено в явлении Христа. Праведность дается верой, и ее нужно рассматривать не как собственность, но как отношения, в рамках которых человек признает за Богом право распоряжаться своей жизнью.

Бруннер считает, что ВЗ материал, касающийся праведности, относится ко всеобъемлющему порядку, соответствующему воле Божьей и включающему как одушевленный, так и неодушевленный мир (Brunner). Павел рассуждает о том, что отчуждение сменялось примирением (1 Кор 5:17-21), прежний мир — новым, прежнее творение — новым. Христос воссоздает людей: Его смерть означает несение на Себе последствий греха, т.е. силы, отчуждающей от Бога, но она означает также и то, что верующие становятся «праведностью Божьей». Силой Божьей они претворяются в народ в рамках восстановленного мирового порядка, становятся народом нового завета, примирившимся с Богом. В Рим 1 Павел говорит о том, что воля Творца становится сокрытой от людей, поскольку они ее отвергли, но благовестие явило искупительную силу Бога. Праведность Божья — это искупительно-спасительное деяние Божье. Как свидетельствует ВЗ, спасительное дело Божье совершалось всегда, но теперь оно ясно открылось в явлении Христа. Для верующих во Христа реальность и сила греха устранены. Бог установил новый порядок в творении, который заключается в упразднении греховного отчуждения. Праведность — это не юридический акт, не онтологическая трансформация, а состояние человека, вернувшегося к правильным отношениям с Богом в силу того, что упразднено греховное отчуждение.

4. Божья праведность как любовь, восстанавливающая отношения человека с Богом

История толкования термина «праведность Божья», в том числе направления современной мысли, представленные выше, обнаруживают две грани: 1) понимание праведности Божьей в значительной степени подчинено греческим и латинским категориям, в рамках которых праведность как свойство божественной сущности либо сообщается нам, делая нас праведными, либо служит основанием для Божьего судебного приговора, который объявляет нас праведными; 2) современные исследователи, обратившись к ВЗ корням богословия Павла, обнаружили, что прежние понимания Божьей праведности неадекватно отражали тот смысл, который вкладывал в этот термин Павел. На ход современной дискуссии значительно повлияло мнение ученых о том, что толковать формулировки Павла о праведности Божьей следует в контексте библейского завета.

Помимо своих остальных значений и нюансов (Brunner), идея праведности Божьей отчетливо присутствует в ВЗ текстах, повествующих о спасении, где она обозначает искупительные деяния Бога по отношению к народу завета. Божья праведность спасает от врагов, от угрожающих опасностей, от отчуждения от Бога. В этих контекстах Божья праведность часто определяется терминами «неизменная любовь» и «верность» (напр.,

Ис 11:5, 16:5; Ис 5:7-8; 89:13-14; 98:2-3). В некоторых фрагментах эти свойства Бога, выражающие Его отношение к человеку, по сути, синонимичны терминам «праведность» и «спасение» (напр., Ис 85:7-13). Итак, праведность Божью можно представить как «спасительное деяние» или «любовь, восстанавливающую отношения человека с Богом».

Значение, вкладываемое Павлом в выражение «праведность Божья», становится наиболее понятным в контексте этого исключительного ВЗ понятия. В представлении Павла «неправда» рождается от непослушания либо со стороны людей вообще, когда они отказываются признать Бога (Рим 1:28), предаются неправде и не покоряются истине (Рим 2:8), либо со стороны народа Божьего, который отказывается признать Бога и неверен завету (Рим 3:3-5; 10:21).

Павел считает, что откровение (Рим 1:16-17) или явление правды Божьей совершилось, чтобы упразднить реальность отчуждения, которая также определяется как «неверность» (Рим 3:3) и «неправда» (Рим 3:5). В этих двух стихах выражение «правда Божья» в конкретном историческом смысле означает явление Христова, которое в Рим 1:16 определяется как «благовествование» и «сила Божья ко спасению», а в Рим 3:24 — как «искупление во Христе Иисусе».

Павел подчеркивает, что Бог верен Своему творению/завету (Рим 3:3-4) и праведны Его деяния (Рим 3:26), которые служат Его ответом Своему мятежному творению. На этом основании Павел называет эти деяния праведностью Божьей. Этот термин относится к действиям Божиим, которыми Бог восстанавливает разорванную связь с человеком. В данном контексте «праведность» — это не свойство Бога, а указание на Его всепрощающую любовь и искупительную деятельность во Христе.

Праведность Божья, понимаемая как любовь Божья, которая восстанавливает отношения человека с Богом, есть сердцевина полемики, развернутой Павлом в Рим 3:21-26. Праведность Божья, воплотившаяся в искупительном подвиге на кресте, ведет к прощению, а прощение восстанавливает разрушенную связь человека с Богом. Поскольку это деяние совершается одним Богом без содействия человека, Павел называет его даром. И если дар становится действительным лишь через усвоение, то его нужно «принять верой». Результатом этого благодатного деяния Божьего является оправдание («исправление») грешника. Данный отрывок ничего не говорит ни о существенном изменении, ни о юридическом акте; вместо этого он провозглашает восстановление богочеловеческих отношений через смерть Христову.

Выражение «покориться праведности Божьей» в Рим 10:3 подтверждает, что Павел понимал ее как вмешательство Бога, восстанавливающее Его отношения с человеком. Попытка установить свою собственную праведность — свое собственное положение перед Богом — это отказ от пришествия праведности Божьей во Христе, божественного средства спасения мира. Ибо покориться — значит признать свое разлучение

с Богом и исповедать владычество Христа (Рим 10:7; см. Господь).

Сложное для понимания выражение в 2 Кор 5:21 о том, что во Христе (в единении с Ним) мы должны стать праведностью Божьей, еще сильнее подчеркивает не юридическое или онтологическое значение интересующего нас термина, а его понимание как связи человека с Богом. Этот отрывок посвящен примирению с Богом во Христе и через Христа, и он зовет к тому, чтобы примирившиеся стали орудием примирения (2 Кор 5:18-19). В этом контексте выражение «стать праведностью Божьей» означает, что верующие становятся участниками примиряющего дела Божьего, продолжением Его воссоздающей любви.

Итак, в представлении Павла праведность Божья — это спасительное деяние Божье. В согласии с ВЗ пониманием Божьей праведности как Божьей верности и неизменной любви к Израилю Павел считает, что это деяние Божье окончательно выразилось в жизни, смерти и воскресении Иисуса. Принятие верой этого божественного снисхождения оправдывает нас пред Богом. Восстановленные отношения человека с Богом характеризуются праведностью, если человеческая жизнь строится в соответствии с Божьим замыслом.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

В библейской традиции существительное «праведность» и прилагательное «праведный» обычно обозначают личность Бога или человека, их действия или состояние, характерные для отношений завета, который Бог заключил с миром в лице Израиля. Бог являет Свою праведность через верность обетованиям, а человечество выражает свою праведность в преданном послушании Творцу. В применении к Богу «оправдывать» значит «исправлять», а в применении к человеку — «подвергаться исправлению».

Несмотря на свою долгую историю в христианском богословии (см. McGrath), различные богословские оттенки лексики, использованной в Библии в связи с понятием праведности, иногда оставались незамеченными. Это отчасти вызвано тем, что греческие однокоренные слова: существительное *dikaioynē*, прилагательное *dikaos* и глагол *dikaōō* — на английский язык переводятся словами, образованными от двух различных корней (*righteousness/righteous* и *justify/justification*). А поскольку слово «оправдание» (*justification*) в английском языке получило распространение в качестве юридического термина, существует большая опасность приписать юридические коннотации и любому греческому слову с корнем *dik-*. Юридическое понимание протестантского девиза «оправдание одной верой» еще более

скрыло от глаз читателей разнообразные и зачастую этические значения лексики, связанной с праведностью. А предложенная антропологическая трактовка праведности в наследии Павла несправедливо сузила значение оправдания: как противоядие для нечистой совести оно, главным образом, стало означать разрешение личного экзистенциального кризиса конкретного человека (Stendahl). Однако многообразие контекстуальных значений и богословских оттенков существительного *dikaioynē*, прилагательного *dikaos* и глагола *dikaōō* свидетельствуют, что оправдание (*righteousness* и *justification*) нельзя свести лишь к некой богословской концепции. Для первых христиан понятия праведности и оправдания были одним из средств для выражения значения спасительных деяний Божьих, совершенных во Христе.

Таким образом, неудивительно, что в поздних НЗ текстах лексика, связанная с праведностью или оправданием, распадается на четыре обширных области словоупотреблений: область богословия (говорит о Боге), область христологии (определяет личность и деяния Иисуса), область сотериологии (описывает средства и следствия спасения) и область этики (изображает преобразенную личность и ее поведение). Употребление понятий праведности и оправдания в каждой из этих областей было связано с эсхатологической перспективой, характерной для раннего христианства.

1. Праведность Божья.
2. Праведник Иисус.
3. Оправдание верой как новая модель религии.
4. Праведность и этика.
5. Праведность и эсхатология.
6. Выводы.

1. Праведность Божья

Если учитывать мнение, что в представлении Павла понятие праведности Божьей (*dikaioynē theou*) как спасительных деяний Божьих носит основополагающий характер (Рим 1:17; 3:5, 22; 10:3; 1 Кор 1:30, 2 Кор 5:21; ср. Флп 3:9, см. Käsemann, Stuhlmacher), то примечательно, что это выражение столь редко встречается в христианстве после эпохи Павла. Вне его трудов оно упоминается лишь дважды (Мф 6:33; Иак 1:20; в отношении 2 Петр 1:1 см. ниже, пункт 2).

Иаков утверждает, что «гнев человека не творит правды Божьей» (Иак 1:20). Существуют три различных интерпретации выражения *dikaioynē theou*. 1) Гнев человека не вызывает (*ergazetai*) у людей должного нравственного настроя или поведения (*dikaioynēn*) (см. полемику в Davids, 93). 2) Гневаясь, человек не может достичь (*ergazetai*) требуемого (*dikaioynēn*) Богом совершенства, в частности, того совершенства, которое должно открыться на Страшном суде (Ziesler, 133, 135). Существует еще один, более предпочтительный вариант — 3) гнев человека нарушает (*ergazetai*) такое положение вещей, которого желает (*dikaioynēn*) Бог. Объединяя этическое, юридическое и эсхатологическое значения, последняя интерпретация связывает «праведность Божью» с понятием Царства Божьего

в учении Иисуса (Martin, 48). Такое прочтение также свидетельствует, что Иаков не противоречит Павлову пониманию *dikaïosynē theou* (ср. Dibelius, 111). Послание Иакова более напоминает Евангелие от Матфея, где праведность служит признаком Царства Божьего (Мф 6:33; ср. Przybylski, 89-92).

Ближе всего к богатому и многозначному понятию *dikaïosynē theou* в богословии Павла стоит 1 Послание Иоанна. Его автор утверждает, что «если [мы] исповедуем грехи наши, то Он [Бог], будучи верен и праведен [*pistos estin kai dikaïos*], простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин 1:9). Параллель между прилагательными *dikaïos* и *pistos* указывает на прощение грехов Богом и повторяет Его давнее обещание снисходить к покаянию и жертвам (напр., Исх 34:6-7). Итак, верность Бога становится синонимом Его праведности (Schnackenburg, 83).

В остальных случаях слово «праведность», употребленное по отношению к Богу, носит явно судебный оттенок. В своей речи в Ареопаге (Деян 17:31) Павел говорит, что Бог назначил день, в который «будет праведно судить вселенную» (*krinein... en dikaïosynē*). В этой цитате из Пс 95:13 (Септуагинта) Бог представлен в Своей традиционной роли судьи. Первое Послание Петра (1 Петр 2:23) изображает Иисуса возложившим упование на Праведного Судью (*tō krinonti dikaïōs*) (т.е. Бога). В Откровении трижды (Откр 16:5, 7; 19:2; ср. Откр 15:3) говорится, что Божьи суды «праведны» (*dikaïos*).

2. Праведник Иисус

Лексика со значением праведности также применяется и по отношению к Иисусу. В различных традициях Иисус назван «Праведником» (*ho dikaïos*). В своих речах Петр, Стефан и Павел именуют Его Праведником (*ho dikaïos*). Петр (Деян 3:14) обвиняет своих слушателей – иудеев в том, что они отреклись от «Святого и Праведного» (*ton hagion kai dikaion*). В понимании Стефана (Деян 7:52, ср. Евр 10:37-38), пророки проповедовали «пришествие Праведника» (*tēs eleuseōs tou dikaïou*). Анания (Деян 22:14) толкует явление Христа Павлу как апокалиптическое явление «Праведника» (*ton dikaion*).

Священническая роль Иисуса как ходатая перед Отцом усваивает Ему имя «Иисус Христос, Праведник» (*Iēsous Christos dikaion*), что в Иоанновой общине было распространенной формулой исповедания веры (1 Ин 2:1, 29:3-7). В одном из ранних символов веры, который приводится в 1 Послании Петра, Иисус также назван Праведником (1 Петр 3:18), а Послание к Евреям относит к Иисусу стих Пс 45:7, свидетельствуя, что «Сын Божий «возлюбил правду и возненавидел беззаконие» (Евр 1:9).

Иудейское богословие часто склонялось к тому, чтобы наделять некую личность свойствами Божьими (напр., мудростью, святостью или славой) или непосредственно персонифицировать какое-либо свойство Божье (Hurtado, 41-50). В иудаизме периода Второго Храма божественная праведность зачастую персонифицировалась или ею наделялись небесные существа

(напр., 1 Ен 38:2; 53:6; 1 QM 1:8; 17:8; 1 QMyst 5-6; 1 QIsaa 51:5; 11 QPsa 26:11; см. Baumgarten, 219-39). Именование Иисуса «Праведником» ставит Его в положение главного божественного посредника.

Как «Праведник» Иисус являет то, что Дэвис называет «тройственной структурой» божественного посредничества (Davis). Заместительная смерть Иисуса (1 Петр 3:18) представляет собой аспект наследия, в котором акцент стоит на сотериологических следствиях Его посредничества между Богом и человеком в прошлом. Роль Иисуса как нынешнего ходатая перед Богом Отцом (1 Ин 2:1) представляет собой аспект ходатайства, который подчеркивает действенность Его ходатайства в настоящее время. А откровение Иисуса как праведного судьи, каким Он явится во Втором пришествии (Откр 19:11; ср. Деян 7:52), представляет собой аспект завершения, подчеркивающий судебный характер Его посредничества в будущем. Итак, имя «Праведник» заполняет разрыв Богом и Иисусом, т.е. Иисус предстает как особый посредник Божий в силу того, что Он олицетворяет одно из божественных свойств». И в то же время идея посредничества Иисуса как «Праведника» является важным нововведением: сочетание в Иисусе всех трех аспектов посредничества – как необычное для иудаизма явление (Davis, 502) – подчеркивает Его уникальный статус. Вполне вероятно, что именем «Праведник» первые христиане изначально выражали свою веру в Божественное достоинство Иисуса.

Одно из возможных прочтений вступительной части 2 Послания Петра говорит в пользу этой точки зрения. Автор послания свидетельствует, что его читатели получили «веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа» (*pistin en dikaïosynē tou theou hēmōn kai sōtēros Iēsou Christou*, 2 Петр 1:1; ср. 2 Фес 1:12; Тит 2:13). Поскольку правильнее было бы понимать слова *theou* и *sōtēros* как имена Иисуса (Brown, 184; Cullmann, 314), мы делаем вывод, что данный текст обращен к Иисусу как к Богу (а не к Иисусу и Богу). В таком случае это выражение можно перевести как «веру по правде нашего Бога и Спасителя Иисуса». Тогда мы приходим к заключению, что 2 Послание Петра утверждает веру в праведность (иными словами, в Божество или Божественное достоинство) Иисуса (ср. Harris, 237). Праведность, слава и мудрость, присущие Иисусу, не только ставят Его в положение главного викария Божьего, но и помогают выразить Его Божественное достоинство, воплотившееся в Нем присутствие Божье.

3. Оправдание верой как новая модель религии

Э. П. Сандерс удачно обрисовал механизм действия палестинского иудаизма. Он описывает пятиступенчатую сотериологическую модель: иудеи верили, 1) что они избранный по благодати народ; 2) что заповеди – это дар Божий; 3) что послушание заповедям несет благословение, а непослушание – проклятие; 4) что покаяние и искупление греха 5) влекут за собой божественное прощение. Сандерс называет такую модель религии «номизмом завета» (*covenantal nomism*). В ее рамках праведность воспринималась как способ сохранить

отношения завета, но не как способ получить или заслужить отношения с Богом (Сандерс, 205, 544).

Этим Павлово богословие оправдания уникально. В понимании Павла и «праведность», и «вера» были ключевыми терминами: оправдание верой представлялось как способ установить правильные отношения с Богом. Кроме того, Павел подчеркивал, что, первоначально оправдавшись верой, человек благодаря вере пребывает оправданным (Гал 3:1-3; Кол 2:6-7; см. Gundry). Павел, несмотря на свое огромное иудейское наследство, сформулировал совершенно новую модель отношений человека с Богом. Удивляют новизна, сила и ясность его сотериологических концепций по сравнению с высказываниями других христианских авторов.

3.1. Деяния Апостолов. В Деяниях дважды описана проповедь Павла о праведности или оправдании. В своей речи в Ареопаге (Деян 13:38-39) Павел свидетельствует, что в Иисусе Бог прощает грехи и что вера в Иисуса «оправдывает» (*dikaiontai*), тогда как закон бессилен оправдать (*ouk... dikaiothēnai*). Оправдание здесь представлено как переход в состояние спасения, и, следовательно, соответствует модели религии, которую рисовал в своем воображении Павел (см. главным образом Рим 8:24). Защищая себя перед Феликсом, Павел вновь проповедует о «вере во Христа Иисуса» (Деян 24:24). Далее вера во Христа определяется как праведность [*dikaioynēs*], воздержание и суд (Деян 24:25). Как повествует книга Деяний, предметом христocентрической проповеди Павла была весть о спасении (т.е. праведности), нравственности (т.е. воздержании) и эсхатологическом суде (см. однако Ройман, 141). Здесь «праведность» вновь представлена как «вхождение» в царство спасения.

3.2. Послание к Евреям. Использование лексики со значением праведности в двух коротких замечаниях о Авеле и Ное в Послании к Евреям дает некоторое представление о сотериологических взглядах его автора. «Верую» Авель принес лучшую жертву и ею «заслужил одобрение как праведник» (пер. Рос. Библ. Общ.) (*emartyrēthē einai dikaios*), когда Бог принял его дар (Евр 11:4; ср. 1 Ин 3:12). Ной стал «наследником праведности по вере» (*iēs kata pistin dikaiosynēs egeneto klēromatos*), когда построил ковчег (Евр 11:7; ср. 2 Петр 2:5). Хотя в Послании к Евреям и не используется формула «оправданный верой», но благодаря присутствию этих двух ВЗ сюжетов оно созвучно с посланиями Павла (Lane, 2:340; ср. Vason, 14). Авель и Ной воплощают в себе веру, которая восхваляется в Евр 11:1 и Евр 10:37-38 (цитата из Авв 2:4; Bruce, 71-72), и иллюстрируют тот факт, что единственным законным основанием праведности является вера.

3.3. Послание Иакова. Со времени Лютера стих Иак 2:14-26 не давал покоя толкователям, поскольку слишком очевидно противоречил Павловой концепции оправдания. Однако при внимательном чтении этого отрывка обнаруживается, что он, скорее, дополняет Павла, чем противоречит ему.

Противники Иакова заявляют, что веру и дела можно на законном основании отделить друг от друга (Иак 2:18, см. Martin, 82-84). В ответ им Иаков отстаивает

взаимозависимость веры и дел (Иак 2:18). Иронизируя над «верой» бесов, Иаков показывает, что «вера» — это необходимое, но недостаточное основание для спасения (Иак 2:19). Вера без дел бесплодна (Иак 2:20). Подтверждение этому Иаков находит в образе Авраама (Иак 2:21-22). Предложив в жертву своего сына Исаака (Быт 22:1-14), Авраам «оправдался» (*edikaiōthē*). Вера «содействовала» (*synergēi*) делам Авраама, дела сделали совершенной (*eteleiōthē*) его веру. Слова из Быт 15:6: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность [*dikaioynēn*]» — исполнились в 22 главе книги Бытия (Иак 2:23). Итак, не только у Авраама, но и у всех людей наличие оправдывающей веры проявляется в делах (Иак 2:24). Иаков приводит еще один пример. Рахав, чья вера также исполнилась в делах. Затем Иаков возвращается к своей основной мысли о том, что вера без дел «мертва» (Иак 2:26).

Очевидно, что Иаков стремился исправить в раннем христианстве некое заблуждение (Reumann, 150). Он обращается к своим оппонентам, которые либо не поняли Павла, либо ошибочно довели до крайности его учение об «оправдании одной верой» (Davids, 51, 130-31). Поскольку противники Иакова злоупотребляли понятиями «вера» и «оправдание», для Иакова они приобрели иное значение, нежели для Павла. В Послании Иакова вера относится к согласию ума, тогда как для Павла вера означает отдание всей своей жизни Богу, что включает в себя перемену в поведении человека. То, что Павел подразумевает под верой (как, например, в Гал 5:6), по сути, эквивалентно формуле Иакова о вере, проявляющейся в делах. У Иакова глагол «оправдывать» (Иак 2:21, 24, 25) несет указательное значение, тогда как у Павла слово *dikaioynē* в большинстве случаев следует понимать как судебное заявление.

В чем Иаков и Павел согласны между собой, — так это в том, что слова «вера» и «оправдывать» являются ключевыми терминами (Sloan, 8-9) и оправдание совершается через полное и совершенное предание себя Богу, а добрые дела должны следовать за первоначальным оправданием.

3.4.1. Послание Иоанна. 1 Послание Иоанна (см. Иоанн, Послания) утверждает почти то же самое, что и Послание Иакова: праведные дела — это признак спасения. (Это свидетельствует в пользу теории о том, что учение [Павла?] об оправдании одной верой было понято совершенно неправильно; см. 2 Петр 3:16). Автор послания вполне определенно связывает делание правды (*ho poiōn tēn dikaiosynēn*) с обращением (1 Ин 2:29; 3:7, 10). Добрые дела становятся признаком обращения. Хотя 1 Послание Иоанна, в частности, не связывает праведность или оправдание с верой, оно, однако, укореняет делание правды в христологии. «Кто делает правду, тот праведен, подобно как Он [Иисус] праведен» (1 Ин 3:7). Претендовать на праведность можно только в том случае, если человек живет по образу Христа.

4. Праведность и этика

В поздних НЗ текстах существительное *dikaioynē* и прилагательное *dikaio* всегда несут этическое содержа-

ние» (Ziesler, 141). Оно может выражаться различными способами. Лексика со значением праведности может относиться к характеру человека (2 Петр 2:8; Откр 22:11); его поведению (Деян 10:35; 1 Петр 2:24; 3:13-14; 1 Ин 3:12); статусу, основанному на его поведении (Деян 10:22; 1 Петр 4:18; 2 Петр 2:7-8; Иак 5:16), или к процессу нравственного преобразования (Евр 12:11; Иак 3:18; 2 Петр 2:21).

5. Праведность и эсхатология

Понятия праведности и оправдания, употребленные в сотериологическом и этическом значениях, могут относиться к прошедшему или настоящему для автора времени. Однако раннее христианство пользовалась словами со значением праведности и для описания будущего. Новое небо и новая земля будут местом обитания правды (2 Петр 3:13). Несмотря на грядущий справедливый суд, праведник должен с нетерпением ожидать будущего века (Деян 17:31; Откр 19:11). Будущее поимечет за собой воскресение и праведных, и неправедных (Деян 24:15). В будущем совершится окончательное спасение праведных (1 Петр 4:18), окончательное преобразование (Евр 12:23) и коренное изменение мира. Поскольку будущее царство имманентно, в нравственном плане праведным необходимо творить правду (Откр 22:11).

6. Выводы

Учение о праведности или оправдании было составной частью раннехристианского вероучения. Праведность, надежда и любовь, по словам Варнавы (Варн 1:6), считались «тремя столпами учения Господа» (*tria dogmata kynoi*). Христиане должны были быть сведущи в «слове правды» (Евр 5:13). Такое наставление делало акцент на праведности Бога (Его верности и праведной сущности), на Иисусе как Праведнике (Его уникальном статусе и деяниях в прошлом, настоящем и будущем), на значении веры и дел для спасения, и оно также подчеркивало надежду на будущее, в котором будут царствовать праведные. В раннем христианстве использование лексики со значением праведности или оправдания было разнообразным и многозначным.

См. также Бог; Завет, Новый Завет; Закон; Креста богословие; Римлянам, Послание к; Смерть Христа; Суд; Творение, новое творение; Эсхатология.

Библиография. Павел. О. Betz, «Der gekreuzigte Christus: unsere Weisheit und Gerechtigkeit der alttestamentliche Hintergrund von 1 Kor 1-2», in *Tradition and Interpretation in the New Testament*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 195-215; P. Blaser, «Paulus und Luther über Gottes Gerechtigkeit», *Catholica* 36 (1982) 269-79; J. A. Bollier, «The Righteousness of God», *Int* 8 (1954) 404-13; M. T. Brauch, «Perspectives on 'God's Righteousness' in Recent German Discussion», in E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977) 523-42; H. Brunner, «Die Gerechtigkeit Gottes» *ZRG* 39 (1987) 210-25; R. Bultmann, «ἐλεος κτλ», *TDNT* 2.477-87; C.

H. Cosgrove, «Justification in Paul: A Linguistic and Theological Reflection», *JBL* 106 (1987) 653-70; A. B. Crabtree, *The Restored Relationship* (London: Carey Kingsgate, 1963); H. Cremer, *Die Paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (1900); J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology* (Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967); E. Käsemann, «The Righteousness of God' in Paul», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969) 168-82; K. Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus (NTAbh n.s. 3; 2d ed.; Münster: Aschendorf, 1971); idem, «δικαιοσύνη», «δικαίω», *EDNT* 1.325-34; L. J. Kuypers, «Righteousness and Salvation», *SJT* 30 (1977) 233-52; G. E. Ladd, «Righteousness in Romans», *SWJT* 19 (1976) 6-17; E. Lohse «Die Gerechtigkeit Gottes in der Paulinischen Theologie», in *Die Einheit des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973) 209-27; A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1986); R. K. Moore, «Issues Involved in the Interpretation of the *Dikaïosyne Theou* in the Pauline Corpus», *Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Society* 23 (1991) 59-70; C. Müller, *Gottesgerechtigkeit und Gottesvolk* (FRLANT 86; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964); J. Piper, «The Demonstration of the Righteousness of God in Romans 3:25, 26», *JSNT* 7 (1980) 2-32; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSMS 41; Cambridge: Cambridge University Press, 1980); G. Quell and G. Schrenk, «δικη κτλ», *TDNT* 2.174-225; J. Reumann, «Justification of God: Righteousness and the Cross», *Moravian Theological Seminary: Bulletin* (1964) 16-31; idem, «Righteousness (Early Judaism-New Testament)», *ABD* 5.736-73; idem, *Righteousness in the New Testament: Justification in the United States, Lutheran-Roman Catholic Dialogue* (Philadelphia: Fortress, 1983); idem, «The 'Righteousness of God' and the 'Economy of God': Two Great Doctrinal Themes Historically Compared», in *Askem-Thyateira*, ed. G. Dragas (London: Thyateira House, 1985) 615-37; L. Sabourin, «Formulations of Christian Beliefs in Recent Exposition on Paul's Epistles to the Romans and Galatians», *RSB* 1 (1981) 120-36; A. Schweitzer, *The Mysticism of the Apostle Paul* (London: A & C Black, 1931); J. J. Scullion, «Righteousness (OT)», *ABD* 5.724-36; M. A. Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification* (NSBT 9; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000); M. L. Soards, «The Righteousness of God in the Writings of the Apostle Paul», *BTB* 15 (1985) 104-9; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 82; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965); idem, *Reconciliation, Law, and Righteousness* (Philadelphia: Fortress, 1986); P. Watson, *Let God Be God* (London: Epworth, 1953); D. V. Way, *The Lordship of Christ: Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology* (Oxford: Clarendon, 1991); S. K. Williams, «The 'Righteousness of God' in Romans», *JBL* 99 (1980) 241-90; N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Inquiry* (SNTSMS 20; Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Деяния... В. W. Bacon, «The Doctrine of Faith in Hebrews, James and Clement of Rome», *JBL* 19 (1900) 12-21; J. M. Baumgarten, «The Heavenly Tribunal and the Personification of *Sedeq* in Jewish Apocalyptic», *ANRW* 2.19.1 (1979) 219-39; R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist, 1994); F. F. Bruce, «Justification by Faith in the Non-Pauline Writings of the New Testament», *EvQ* 34 (1952) 66-77; J. Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Edinburgh: T & T Clark, 1867); H. Chadwick, «Justification by Faith and Hospitality», *TU* 79 (1961) 281-85; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959); P. H. Davids, *The Epistle of James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); P. G. Davis, «Divine Agents, Mediators and New Testament Christology», *JTS* 45 (1994) 479-503; M. Dibelius and H. Greeven, *James* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1976); R. H. Gundry, «Grace, Works and Staying Saved in Paul», *Bib* 66 (1985) 1-38; M. J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992); L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988); E. Käsemann, «The Righteousness of God' in Paul», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969) 168-82; W. L. Lane, *Hebrews* (2 vols.; WBC; Dallas: Word, 1992); R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (London: SCM, 1970); A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (2 vols.; Cambridge: Cambridge University Press, 1986); R. P. Martin, *James* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and the World of His Thought* (SNTSMS 41; Cambridge: Cambridge University Press, 1980); H. Räisänen, «Righteousness by Works: An Early Catholic Doctrine? Thoughts on 1 Clement», in *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays* (JSNTSup 43; Sheffield: JSOT, 1992) chap. 8; J. Reumann, *Righteousness in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1983); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); R. Schnackenburg, *The Johannine Epistles* (New York: Crossroad, 1992); R. B. Sloan, «The Christology of James», *CTR* 1 (1986) 3-29; K. Stendahl, «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», in *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976) 78-96; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (2d ed; FRLANT 82; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry* (SNTSMS 20; Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

K. L. Onesti и M. T. Brauch, C. C. Newman

ПРЕДАНИЯ ОБ ИИСУСЕ

В какой мере в раннем христианстве использовались предания о жизни и учении Иисуса? И в каких контекстах они использовались? Эти вопросы продолжают будоражить умы ученых. В свете критики форм при-

нято считать, что предания об Иисусе передавались из уст в уста в ранних христианских общинах в течение нескольких десятилетий, прежде чем они были инкорпорированы в четыре Евангелия. Однако трудно оценить свидетельства самих христианских текстов об использовании преданий об Иисусе.

Несколько явных цитат из преданий об Иисусе имеется в текстах, датируемых первыми десятилетиями второго века. Было также замечено много других возможных аллюзий, однако сложно определить, сколько из них первые читатели этих текстов понимали как отсылки к преданиям об Иисусе. Некоторые из считающихся таковыми отсылок, возможно, являются результатом использования сходной «библейской» фразеологии как в преданиях об Иисусе, так и в этих аллюзиях.

Решение вопроса о том, как соотносятся между собой аллюзии на предания и сами предания о жизни и учении Иисуса, неизбежным образом основывается отчасти на предположениях. Ученые, настаивающие на том, что для большинства раннехристианских писателей само собой разумеется, что их читатели всесторонне знают предания об учении и действиях Иисуса, естественно, склонны принимать большее число аллюзий. Совсем иного мнения придерживаются те, кто заявляет, что к 150 году н. э. интерес к земной жизни Иисуса проявлялся в христианской проповеди и учении в гораздо меньшей мере, нежели мы могли бы предположить, либо — что предания об Иисусе циркулировали не во всех раннехристианских общинах. Обсуждение этих вопросов часто сосредоточивается на посланиях Павла, однако необходимо тщательно рассмотреть не менее важные свидетельства поздних текстов II и текстов второго столетия.

Столь же дискуссионный вопрос возникает и в отношении христианских писаний начала второго века и последующих. Цитаты из преданий об Иисусе или аллюзии на них взяты из устной традиции или же записанных Евангелий? Поскольку предания об Иисусе были известны и передавались изустно долгое время после того, как были написаны Евангелия, часто бывает трудно решить — использовались в том или ином случае устные или письменные предания об Иисусе.

1. Деяния Апостолов.
2. Послание к Евреям.
3. Послание Иакова.
4. Первое Послание Петра.
5. Второе Послание Петра и Послание Иуды.
6. Послания Иоанна.
7. Откровение Иоанна.
8. Апостольские мужи.
9. Иные раннехристианские тексты (аграфы).
10. Предания об Иисусе и Четвероевангелие.
11. Выводы.

1. Деяния Апостолов

В речах и проповедях Деяний Апостолов мало ссылок на предания об Иисусе. Это не удивительно, если учесть, что Лука уже пространно изложил историю

Иисуса в своем Евангелии. Анализ речей подтверждает, что Лука — писатель экономный, избегающий непугных повторений: темы, выделяющиеся в одной речи, в других речах намечаются мимоходом, а то и вовсе опускаются.

Речи в начальных главах Деяний произносятся в Иерусалиме, и в них, видимо, уже предполагается некоторое знание о жизни и учении Иисуса и, в частности, о событиях, ведущих к распятию. Но, как только рассказ Луки о событиях после Пасхи перемещается за пределы Иерусалима, возникает необходимость дополнить его кратким очерком истории Иисуса в его евангельской проповеди римскому сотнику Корнелию (Деян 10:34-43).

Лука не включил подобный обзор в пространную речь Павла в синагоге в Антиохии Писидийской (Деян 13:16-41). Здесь имеется отсылка к Иоанну Крестителю, более подробная, чем в предыдущей речи (Деян 10), а также — цитата из речи Иоанна о том, как он связан с Иисусом (Деян 13:24-25). Но рассказ движется прямо от Иоанна Крестителя к обращенному к Пилату требованию «жителей Иерусалима и их начальников» убить Иисуса (Деян 13:27-28).

Цитаты из речей Иоанна Крестителя в Деян 13:24-25 не в точности соответствуют Лк 3:16: в Деяниях Апостолов Лука, возможно, сократил те слова, которые он включил в свое Евангелие, либо цитировал их из несколько отличного устного предания.

В более поздних речах в Деяниях Апостолов предания об Иисусе не только не цитируются, но нет даже аллюзий на них. Есть, впрочем, исключение — трогательная прощальная речь Павла к ефесским старейшинам в Милете. Она завершается явной цитатой из речения Иисуса, не включенного ни в одно из Евангелий: «блаженнее давать, нежели принимать» (Деян 20:35). Хотя вплоть до Иринея цитаты об учении Иисуса в раннехристианских текстах встречаются редко, этот стих подтверждает, что внеканонические речения Иисуса (часто обозначаемые словом *аграфы*, то есть «незаписанные» речения) были известны. В отличие от многих аграфов, обнаруживаемых в более поздних текстах, это речение обычно считается подлинным речением Иисуса (см. 9, ниже).

Цитирование этих слов Иисуса доводит финальную тему речи Павла в Милете до драматической кульминации. Так Лука показывает своим читателям, что Павел знает учение Иисуса и повиновется ему, а заодно намекает, что и они должны бы последовать примеру Павла: последние слова Павла, обращенные к ефесским старейшинам, — не его собственные, а цитата из слов «Господа Иисуса». Лука столь энергично подчеркивает этот момент как финал всей речи Павла, что больше нет надобности повторять его в других речах Деяний Апостолов.

Здесь очень важен контекст. Павел цитирует слова Иисуса на пике своей речи, после того как он постарался убедить ефесских старейшин, что себя и своих спутников он поддерживал трудом своих рук. Использование предания об Иисусе в контексте наставления

общине в Деян 20:35 дополняет использование предания об Иисусе в контексте благоговения в Деян 10:36-43.

2. Послание к Евреям

В Послании к Евреям есть несколько ссылок на события жизни Иисуса и, кажется, вообще нет ссылок на Его учение. Тем не менее, вся цепь аргументации автора свидетельствует о его широком знакомстве с историей Иисуса.

Наиболее пространную ссылку на земную жизнь Иисуса мы находим в Евр 5:7-9:

Он в дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес прошения и молитвы Могущему спасти Его от смерти и быв услышан за Свое благоговение, хотя и Сын, страданиями научился послушанию, и, усовершенный, стал для всех послушным Ему виновником спасения вечного.

Хотя этот пассаж часто напрямую связывали с евангельскими рассказами о Иефсимании, он не образует с ними какой-либо значимой вербальной аналогии. Однако почти все греческие слова этого пассажа обнаруживаются в нескольких ВЗ пассажах со сходным контекстом молитвы, произносимой в глубоком смятении; ближайшие параллели к этому тексту — в Пс 114:1-115:10. Некоторые ученые решили, что фрагмент Евр 5:7-9, как и отчасти сходный с ним фрагмент Флп 2:6-11, основан на каком-то раннехристианском гимне. Хотя это мнение не лишено правдоподобия, стоит заметить, что в Флп 2:6-11 (и в других раннехристианских гимнах) не так уж много стилистических черт, присущих собственно «гимну».

Контекст Евр 5:7-9 предполагает, что переживания Иисуса упоминаются здесь в связи с Его Страстями (обсуждение этого вопроса см. в: Cullmann, 95-98). Хотя тот или иной вариант предания о Иефсимании и вероятен как фон для этого фрагмента, последний — рассматриваемый как некое резюме — может отсылать не только к одному моменту горячей молитвы перед самым распятием.

Евр 13:12 ссылается на страдания Иисуса «вне врат [города]». Эта деталь отсутствует в синоптических описаниях Страстей, хотя она, похоже, предполагается в версиях притчи о дурных слугах (Мф 21:39 и пар.: Лк 20:15; ср.: Мк 12:8). Ближайшая параллель — в Ин 19:17-20, хотя вербальное соответствие очень невелико.

Нужно отметить и другие отсылки к земной жизни Иисуса. Как и многие пассажи НЗ, Евр 7:14 говорит о происхождении Иисуса из колена Иуды. Евр 4:15 утверждает, что Иисус, наш Первосвященник, был «искушен во всем, подобно нам, кроме греха». Поскольку в предыдущей главе проводилось сравнение Иисуса с Моисеем и упоминалось «искушение» Моисея и тех, кого он вел через пустыню (Евр 3:1-19), возможно, что общая ссылка на «искушение» Иисуса в Евр 4:15 подразумевает аллюзию и на Его «искушения» в пустыне (Мк 1:13 и пар.).

Еще сложнее проследить знание и использование речений Иисуса. Эти речения цитируются в двух пассажах, но в обоих случаях это, скорее, слова из Писания, нежели высказывания земного Иисуса. В Евр 2:12 читаем: «по этой причине Он [то есть Иисус] не стыдится называть их братьями, говоря: *Возвещу имя Твое [то есть Отца] братьям Моим*», — цитата из Пс 21:23. За этим следуют цитаты из 2 Цар 22:3 (а возможно, из Ис 12:2) и из Ис 8:18. Хотя здесь не указывается предполагаемый момент, когда Иисус произнес то или иное из этих речений, их не обязательно считать словами Христа вознесшегося. Вероятно, автор Послания к Евреям имеет в виду, что цитаты из Писания — это комментарии, сделанные Иисусом к своему воплощению.

Так, несомненно, обстоит дело в случае Евр 10:5-6, где цитируется и обсуждается Пс 39:6-8: «Поэтому Христос, входя в мир, говорит...». Коль скоро Христос есть исполнение Писания, для автора Послания к Евреям делается возможным утверждение, что, входя в мир, Христос произносит стихи псалма: Его вхождение в мир есть акт подчинения себя воле Бога; это — та жертва, которой поистине желает Бог.

В нескольких параллельных пассажах речения Иисуса можно было использовать в качестве решающего довода, как, скажем, в Деян 20:35, но, по той или иной причине, это не было сделано. Евр 13:5 — хороший тому пример. В начале стиха читателя уверяют остерегаться сребролюбия, но тут — всего лишь аллюзия на Мф 6:24 (пар. Лк 16:13). Продолжение стиха — «довольствуйтесь тем, что есть» — можно понять как резюме Мф 6:31-34 (пар. Лк 12:29-32), однако вербальной реминисценции этого фрагмента здесь нет. Евр 13:5 завершается цитатой: «Я тебя не оставлю и тебя не покину». Вводная формула необычна; ее вполне можно перевести как «ибо Он [т. е. Учитель] сказал». Однако, ввиду непосредственного контекста и отсутствия во всем Послании к Евреям речений земного Иисуса, вводную фразу почти наверняка нужно переводить следующим образом: «ибо Бог сказал [в Писании]» и считать это либо прямой цитатой из Ис Нав 1:5, либо вольной цитатой Втор 31:6, 8.

Несмотря на малочисленность ссылок на предания об Иисусе, автор Послания к Евреям никоим образом не безразличен к земной жизни Иисуса. Сразу после в высшей степени витиеватой открывающей главы автор делает первое из своих настоячивых увещаний: «Поэтому мы должны быть особенно внимательными к слышанному» (Евр 2:1). «Слышанное» — это весть о спасении, которое, «быв сначала проповедано Господом, было в нас утверждено слышавшими от Него» (Евр 2:3). Хотя некоторые интерпретаторы настаивают на том, что весть о спасении впервые была сообщена в момент вознесения Христа, непосредственный контекст, скорее, отсылает к воплощению, чем к вознесению Христа (Евр 2:9-18). Поэтому Евр 2:3 есть, вероятно, «традиционное резюме распространения Евангелия, начинающееся со ссылки на Иисуса» (Attridge, 67), резюме, которое в целом не отличается от краткого

благовестия, вознесенного Петром Корнелию (Деян 10:36-39).

В Евр 2:10 Иисус упоминается как «первооткрыватель» или «первопроходец» (см. также: Евр 12:2), который оставляет за собой след славы для своих последователей (см. также: Евр 6:20; 10:19-20). Так как сам Иисус был искушен в страданиях, Он может помочь и искушаемым (Евр 2:18; ср.: Евр 4:15). В Евр 5:8 сказано, что Сын Божий «страданиями навыв послушанию». Коль скоро послушное страдание Сына есть путь к возвышению и пример для Его последователей, то, стало быть, автор имеет глубокий интерес к земной жизни Иисуса.

Трудно оценить, в какой мере автор осведомлен о подробностях этой жизни. Очень важно то, что Евр 5:7, особый комментарий к страданиям Иисуса, скорее, изложен языком Пс 114-115, нежели является отголоском преданий об Иисусе в Евангелиях или их более ранних источниках.

3. Послание Иакова

Послание Иакова не содержит ни одной явной цитаты из речений Иисуса. Тем не менее в нем было замечено, как минимум, сорок пять возможных аллюзий на предания об Иисусе. П. Г. Дэвидс сделал следующий шаг и доказал, что в основе каждого значительного параграфа этого послания лежит, как минимум, одна аллюзия (Davids). Хотя не многие ученые отважились бы с этим согласиться, большинство их признает, что, по крайней мере частью своих пассажей, автор послания обязан устным преданиям об Иисусе.

Самое очевидное свидетельство использования преданий об Иисусе мы находим в Иак 5:12: «Не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвю, но да будет у вас «да, да» и «нет, нет», дабы вам не подпасть осуждению». Тесную связь с Мф 5:34-35, 37 отрицать невозможно, ибо вербальное сходство этих двух пассажей не может быть объяснено как независимое использование одного и того же ВЗ (греческого или еврейского) увещания. Хотя как иудейские, так и греческие этические учителя не одобряли применения клятв, Иисус, кажется, был первым, кто вообще запретил их. Иак 5:12, может стать, ближе к подлинным словам Иисуса, чем более полная версия в Мф 5:34-35, 37; если так, то Мф 5:36 — это, видимо, раннее развитие предания, ибо в Послании Иакова нет ни следа этих слов.

Почему Иакову не удалось подчеркнуть, что это поразительное и, возможно, уникальное наставление исходит от самого Иисуса? Быть может, автор и его читатели столь хорошо знали об этом факте, что приписывать это учение Иисусу было для них необязательно. Или, возможно, автор не знал источника этих слов, так как в другом месте имеется свидетельство того, что христианские учителя вылетали речения Иисуса в собственные этические увещания, не указывая источника.

Иак 2:8 также привлекает внимание к преданию об Иисусе: «Если вы исполняете закон царский, по Писанию: возлюби ближнего твоего, как себя самого, — то хорошо делаете». Здесь Лев 19:18 цитируется

как Писание, но Иаков не подчеркнул, что Иисус ссылался именно на этот пассаж (Мк 12:31). Павел также цитирует Лев 19:18 как главную заповедь (Рим 13:9-10; Гал 5:14), но не ссылается в связи с ней на авторитет Иисуса. «Вероятно, когда Иаков цитирует Лев 19:18 как слова Писания, он делает это, зная, что эти слова Писания получили дополнительный авторитет, так как их цитировал Иисус» (Laws, 110).

Следующие моменты можно отметить как дальнейшие примеры аллюзий на предания об Иисусе.

1) «Да просит у Бога (...) и дастся ему» (Иак 1:5 напоминает Мф 7:7 пар. Лк 11:9). Та же перикопы из источника Q, кажется, просвечивает в Иак 1:17 и, возможно, в Иак 4:2-3.

2) Иак 2:5 — это расширенный парафраз Мф 5:3, 5 (пар. Лк 6:20): «Не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его?»

3) Иак 3:12 («Не может, братия мои, смоковница приносить маслины или виноградная лоза смоквы»), возможно, базируется на Мф 7:16 (пар. Лк 6:44), хотя эти слова могут иметь более близкие параллели в стоическом учении.

4) Иак 4:10 («Смирись пред Господом, и вознесет вас») вызывает в памяти Лк 14:11, а также Лк 18:14 и Мф 23:12.

5) Заключительная сентенция послания, Иак 5:19-20, возможно, базируется на Мф 18:15 (пар. Лк 17:3), хотя вербальное соответствие мало.

Как оценивать эти и многие другие фрагменты, считающиеся аллюзиями? Хотя все они детально изучены, у нас нет никакой уверенности насчет использования в них преданий об Иисусе. В иных случаях с тем же правдоподобием речь может идти о частичной зависимости от ВЗ или от иудейских и греческих этических учений. Однако, как только мы признаем, что в Иак 2:8 и в Иак 5:12 были использованы предания об Иисусе, станет более вероятным, что автор послания черпал материал из преданий об Иисусе и в других местах.

Некоторые писатели пытались показать, что в своем использовании преданий об Иисусе Иаков прямо зависит от источника Q, источника «М» либо от Евангелия от Матфея (см. Martin). Аллюзии не ограничиваются источниками Q и «М». Хотя нельзя исключать зависимость от Евангелия от Матфея, в Послании Иакова обнаружено довольно мало характерных тем и словесных оборотов Матфея; что-то из общего для них словаря присуще и другим текстам либо весьма различно используется обоими авторами. В некоторых отношениях этот Иаков ближе к Луке, нежели к Матфею.

Автор Послания Иакова черпал свое из своих знаний множества устных преданий об Иисусе с тем, чтобы выразить свои нравственные заботы, однако степень его зависимости от этих преданий остается открытым вопросом.

4. Первое Послание Петра

В Первом Послании Петра нет явных цитат из Иисусовых речений, однако опознано более тридцати возмож-

ных аллюзий на них. Правда, многие ученые признают совсем немного аллюзий на предания об Иисусе.

Учитывая, что автор послания в 1 Петр 1:1 идентифицирует себя как «Петр, апостол Иисуса Христа», возможное число аллюзий на речения Иисуса сыграло важную роль в дискуссии по поводу апостольского авторства Первого Послания Петра. Существуют ли аллюзии на высказывания Иисуса или на события Его жизни, исходящие только от самого Петра? Или же малочисленность личных воспоминаний говорит не в пользу его авторства?

Р. Х. Гандри в двух подробных статьях показывает, что 1 Петр было продиктовано апостолом Петром в Риме, и настаивает на том, что Петр, диктуя послание, очень часто упоминал подлинные речения Господни, представлявшие для него особый интерес (Gundry). Ответив на первую статью, Э. Бест отверг большую часть того, что Гандри считал аллюзиями, и пришел к выводу, что связь между 1 Петр и евангельскими рассказами сводится всего к двум фрагментам: Лк 6:22-23 и Лк 12:32-45 (Best). Не так давно некоторые исследователи включились в дискуссию, и большинство из них приняло сторону Беста; правда, они добавили несколько свежих замечаний.

Во вступлении к посланию (1 Петр 1:3-9) его автор воздаст хвалу Богу и солидаризируется с читателями: «[Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа,] по великой Своей милости возродивший нас...». В 1 Петр 1:8, однако, автор переключается на второе лицо множественного числа: «Которого, не видев, любите и Которого, доселе не видя, но веруя в Него, радуетесь...». Не указание ли это на тот факт, что, в то время как читатели послания не видели земного Иисуса, автор (то есть Петр) видел Его своими глазами? Это кажется маловероятным. В оставшейся части послания второе лицо множественного числа часто используется в тех пассажах, в которых автор не обязательно отличает себя от своих читателей.

Когда автор говорит о себе как о «свидетеле страданий Христовых» (1 Петр 5:1), имеет ли он в виду, что он видел их своими глазами? Хотя и можно понять этот стих подобным образом, следует заметить, что фразеология ссылок на страдания Христовы в 1 Петр 2:23-25 скорее почерпнута из Ис 53, чем говорит о непосредственном личном свидетельстве.

Ниже приведены некоторые из наиболее ярких примеров возможных аллюзий на предания об Иисусе в 1 Петр.

1) Аллюзии на заключительные фразы проповеди о блаженствах (Мф 5:10-11 и пар. Лк 6:22) содержатся в 1 Петр 3:14 и 1 Петр 4:14, хотя в этих стихах послания и Евангелий — всего три общих для них греческих слова.

2) Весь пространственный стих 1 Петр 2:12 поразительно сходен по содержанию со стихом Мф 5:16 (не имеющим близкой параллели нигде в Евангелиях), но у этих стихов — только четыре общих греческих слова.

3) Есть черты сходства между 1 Петр 1:11 и Лк 24:26-27, но в этих стихах — только одно общее греческое слово.

4) В стихах 1 Петр 4:13 и Мф 5:12 — два греческих слова в одном и том же порядке («радуйтесь и веселитесь»), и на первый взгляд это можно считать указанием на зависимость. Однако контекст этих стихов различен, а употребление этих двух глаголов само по себе едва ли необычно.

Некоторые интерпретаторы доказывают, что аллюзия, делаемая автором Первого Послания Петра на содержание или на те или иные отдельные слова преданий об Иисусе, вызывала в памяти читателей более обширный диапазон преданий: автор послания и его реципиенты были «пропитаны» преданиями об учении Иисуса. Возможно, это так, но тогда трудно понять, почему автор часто применял свои собственные обороты и изблюбленные термины в пассажах, по содержанию сходных с преданиями об Иисусе.

Мы можем быть вполне уверены в том, что в 1 Петр были использованы различные предания об Иисусе, которые автор считал уместными для своих целей. Однако невозможно с точностью определить, в какой степени автор послания знал эти предания и в какой мере ими пользовался. В некоторых случаях аллюзия на предания об Иисусе вероятна, но нельзя исключать и влияния иных раннехристианских катехетических традиций. Впрочем, автору и его читателям могло быть известно и о многих других высказываниях Иисуса, на которые нет аллюзий в этом послании, поскольку эти высказывания не были уместны в обсуждаемых темах.

Автор вероятнее знал устные предания об Иисусе, нежели записанные в виде Евангелий, но у нас не имеется исчерпывающих свидетельств, чтобы решить, знал он или не знал в той или иной форме источник Q. Поскольку наиболее явные аллюзии — это, скорее, аллюзии на греческие предания об Иисусе, чем на арамейские, часто заявлялось, что авторство Петра этим опровергается. Однако такой ход рассуждений неубедителен. Теперь мы знаем, что в Галилее первого века н. э. в некоторых кругах говорили на греческом языке, и время от времени греческим могли пользоваться и Петр, и Иисус, хотя арамейский и был их родным наречием.

5. Второе Послание Петра и Послание Иуды

В 2 Петр 1:16-18 содержится интригующая ссылка на Преображение. Автор утверждает, что был очевидцем величия Христа. «Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от великолепной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе» (2 Петр 1:16-17).

Некоторые ученые заявляли, что важные отличия этого описания Преображения от описаний синоптических Евангелий позволяют увидеть в нем ссылку на одно из явлений Иисуса после Его Воскресения (см. Воскресение). Однако слова о «гласе, принесшемся с небес», равно как и упоминание величия Христова и присутствия «Петра» вместе с другими на горе, доказывают, что это сокращенная версия преданий о Преображении. Хотя

фразеология этих стихов несколько ближе к Евангелию от Матфея, чем к другим евангелиям, они (эти стихи) почти наверняка восходят к независимому преданию, пересмотренному и, возможно, сокращенному автором в соответствии с насущным контекстом. Если это так, то они дают весомое свидетельство в пользу того, что устные предания о событиях жизни — как и об учении — Иисуса продолжали циркулировать. (Обо всей этой дискуссии см. Bauckham, 205-12.)

Далее в тексте обнаруживаются еще три ссылки на предания об Иисусе. В 2 Петр 1:14 «Петр» отмечает, что вскоре умрет, как и Господь Иисус Христос ясно дал ему понять. Обычно это считается ссылкой на речение Иисуса, записанное в Ин 21:18. Хотя тут возможна зависимость от окончательной редакции четвертого Евангелия, в 2 Петр нет никаких иных указаний на то, что автору послания и его читателям это Евангелие было известно. Более вероятно, что стихи 2 Петр 1:14 и Ин 21:18 независимо друг от друга опираются на параллельные устные предания о приближавшейся к Петру смерти.

Стих 2 Петр 2:20 имеет близкое вербальное соответствие с заключением притчеобразной истории о возвращении нечистого духа (Мф 12:45 пар. Лк 11:26). Хотя контекст и дает повод предполагать, что автор мог знать всю эту историю, все же это маловероятно ввиду того факта, что 2 Петр 2:22 представляет собой, скорее, цитирование двух ходячих пословиц, нежели аллюзию на предания об Иисусе.

2 Петр 3:10 («Придет же день Господень, как вор почью») почти наверняка связан с притчей о воре (Мф 24:43 пар. Лк 12:39), поскольку образ вора можно найти лишь в раннехристианских текстах. Зависимость стиха от версии этого предания в 1 Фес 5:2 нельзя исключать, ибо вербальное сходство между ними столь же велико, как и сходство с источником Q.

Несколько дальнейших фраз в 2 Петр, возможно, являются аллюзиями на предания об Иисусе, по полной уверенности в этом нет, поскольку имеются схожие фразы в ВЗ и в более поздних иудейских писаниях.

Короткое Послание Иуды не содержит никаких явных ссылок на предания об Иисусе. Иуд 17 призывает читателей помнить о предсказаниях апостолов Христа; их слова цитируются там, где мы могли бы ожидать слов самого Иисуса: «Они говорили вам, что в последнее время появятся ругатели, поступающие по своим печесным похотям». В следующем стихе говорится, что эти люди станут причиной разделений. Тема стихов Иуд 18-19 вызывает в памяти фрагмент Мф 24:10-12 и связанные с ним пассажи, а это, возможно, доказывает, что здесь мы имеем ссылку на предания об Иисусе из вторых рук (то есть через «апостолов»). Но, поскольку между Мф 24:10-12 и Иуд 17-19 нет вербальной близости, связь Иуд 17-19 с преданиями об Иисусе достаточно слабая.

6. Послания Иоанна

Хотя в Посланиях Иоанна нет никаких явных следов преданий об Иисусе, использованных в синоптических

Евангелиях (см. Иоанна Послания), отношение между Евангелием от Иоанна и посланиями Иоанна долгое время было сбивающей с толку проблемой. Почти каждый стих 1 Ин содержит фразу или тему, которые имеются в Евангелии от Иоанна; многое также связывает Второе и Третье Послания Иоанна и Евангелие от Иоанна. При этом, однако, между ними столько различий, что общее авторство посланий и Евангелия, вероятно, исключается.

В патристический период 1 Ин часто рассматривалось либо как введение к Евангелию от Иоанна, либо как комментарий на его текст. Вариации этих двух точек зрения разрабатываются до сих пор. Например, Р. Е. Браун утверждает, что 1 Ин пытается исправить неверное понимание Евангелия раскольниками. Опираясь на впечатляюще длинный перечень параллелей между 1 Ин и Евангелием Иоанна (Brown, 757-59) и учитывая возможные связи между структурой 1 Ин и Евангелия, Браун делает вывод о большой вероятности того, что автору 1 Ин была известна, скорее, некая версия самого записанного Евангелия, нежели отдельные предания, в нем зафиксированные (Brown, 106, 86 п. 190). Если бы это было так, то 1 Ин оказалось бы наиболее ранним свидетельством использования преданий Иисуса, скорее, в письменной, чем в устной форме.

Хотя взгляды Брауна повлияли на богословие последних лет, победить им не удалось. Ведь 1 Ин не содержит никакого доказательства прямой зависимости ни от преданий об Иисусе, циркулировавших в кругу последователей Иоанна в устной форме, ни от какой-либо записанной версии самого Евангелия от Иоанна. Время от времени записывалась практически неправдоподобная идея, что послания Иоанна написаны прежде Евангелия.

В 1 Ин, как и нескольких других раннехристианских текстах, имеется много вероятных аллюзий на предания об Иисусе. Однако тщательное рассмотрение говорит о том, что неблагоприятно делать смелые выводы о том, как использовались предания об Иисусе в кругах последователей Иоанна.

7. Откровение Иоанна

Откровение Иоанна (см. Откровение Иоанна) содержит несколько явных аллюзий на предания об Иисусе. Особенно поразительны следующие пассажи: Откр 1:3 («Блажен читающий и слушающий слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем; ибо время близко»; ср. Лк 11:28); Откр 1:7, тесно связанное с Мф 24:30 и соединяющее в себе Дан 7:13 и Зах 12:10; в Откр 3:3 (и ср. Откр 16:15) парусия Христа уподобляется приходу вора, как в традиции источника Q (Мф 24:42-43 и пар. Лк 12:39-40); традиция Q (Мф 10:32 и пар. Лк 12:8) видна также в Откр 3:5: «Исповедаю имя его пред Отцом Моим и пред Ангелами Его»; Откр 13:10 («Кто мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом») зависит от предания об Иисусе, записанного в Мф 26:52.

Особенно интригует использование в Откровении «слухового клише» «имеющий ухо [слышать]

да слышит», прослеживаемое в нескольких линиях синоптической традиции (Мк 4:9, пар. Мф 13:9, пар. Лк 8:8; Мк 4:23, Мф 11:15, Мф 13:43, Лк 14:35). За исключением Мф 11:15 (которое следует за заявлением, что Иоанн Креститель есть ожидаемый Илия), всеми этими пассажами завершаются притчи Иисуса. Однако в Откровении такое же слуховое клише применяется в ином контексте, в конце всех семи посланий в Откр 2-3 церквам Малой Азии (Откр 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22; ср. также Откр 13:9). Несмотря на различные контексты и слегка отличную формулировку, в синоптических традициях и в Откровении слуховое клише применяется для привлечения особого внимания к предшествующему наставлению; оно не является знаком, указующим на некий эзотерический смысл.

Взаимосвязь между Откровением и Евангелием от Иоанна продолжает сбивать ученых с толку. Большинство ученых считает, что оба текста, равно как и Послания Иоанна, происходят из одних и тех же кругов, хотя единое авторство маловероятно. Хотя нет явного доказательства, что Откровение зависит, скорее, от Евангелия от Иоанна в его письменной форме, нежели от устных преданий, циркулировавших в кругах последователей Иоанна, все же многочисленные пассажи вторят словарю и темам Евангелия. Например, Откр 21:6 («Жажущему дам даром от источника воды живой») и Откр 22:17 («Жажущий пусть приходит, и желяющий пусть берет воду жизни даром») близки к 1н 4:10 и 1н 7:37.

Таким образом, Откровение Иоанна, написанное, вероятно, в конце первого столетия, при Домициане, — это первый раннехристианский текст, в котором использованы как синоптические предания об Иисусе, так и предания из кругов Иоанна. Убедительного доказательства литературной зависимости недостает, поэтому то, знал ли автор Откровения устные предания или записанные Евангелия, остается открытым вопросом. Тем не менее особую важность имеет тот факт, что Откровение Иоанна свидетельствует о слиянии двух потоков преданий об Иисусе не позднее 95 г. н. э.

Необходимо отметить и еще один момент. Хотя автор Откровения глубоко сведущ в текстах ВЗ, он никогда не цитирует их явно. Учитывая этот феномен, мы должны быть готовы принять вероятность того, что раннехристианские тексты могут иметь глубокую зависимость от преданий об Иисусе, даже если последние и не цитируются.

8. Апостольские мужи

Апостольские мужи широко использовали предания об Иисусе в своих писаниях. Как и в случае с каноническими писаниями, рассмотренными выше, цитаты у них редки, и ученые спорят о степени наличия аллюзий в их текстах. Однако, в отличие от текстов канонических, писания апостольских мужей в определенной мере свидетельствуют об использовании *письменных* Евангелий. Как мы увидим, мнения относительно истолкования отдельных пассажей расходятся.

8.1. Дидaxe. Некоторые пассажи в этом удивительном раннецерковном катехизисе содержат близкие параллели к речениям Иисуса, включенным в синоптические Евангелия.

В открывающих шести главах слегка христианизируется традиционное иудейское этическое учение. Противопоставляются два пути: «путь жизни», описываемый в *Дидaxe* 1-4, и «путь смерти», который состоит в греховных деяниях, перечисляемых в *Дидaxe* 5; оба пути резюмируются в *Дидaxe* 6.

Этот пространный раздел открывается пассажем *Дидaxe* 1:2-1, содержащим много параллелей к преданиям, запечатленным у Матфея и у Луки. Эти стихи излагают в отрицательной форме «золотое правило» (ср.: Мф 7:12 и пар. Лк 6:31) и имеют ряд близких параллелей к Мф 5:39-48 (пар. Лк 6:27-36) и к Мф 5:25-26. Однако в тексте нет указаний на то, что здесь цитируются предания об Иисусе. Быть может, первые читатели *Дидaxe* знали об этом почти инстинктивно. Тогда поразительно, что в этом разделе предания об Иисусе никак не выделяются и что им не придается больший авторитет, чем традиционному иудейскому этическому учению, которое следует за этим пассажем.

Данная в *Дидaxe* версия Молитвы Господней (*Дидaxe* 8.1-2) тесно связана с Мф 6:9-13. Здесь молитве предпосылаются те же слова, что и у Матфея: «не молись, как лицемеры, но, как повелел Господь в Евангелии Своем, так молись: Отче наш, сущий на небе! Да святится имя Твое». *Дидaxe* включает самый ранний образец того, что позже стало традиционной доксологией: «потому что твоя есть сила и слава во веки». Молитва Господня сопровождается наставлением: «Трижды в день молись так». Впервые в христианском тексте принимается регулярная иудейская практика (см. Пс. 54:17-18). Но вместо иудейских молитв предписываются слова Господа (Иисуса). Таким способом христиане должны дифференцироваться от иудеев.

В одном из ключевых пассажей цитируется речение Иисуса (вероятно, по устному преданию) со вступительной формулой: «и о сем [т. е. об участии в Евхаристии людей нескрепленных] сказал Господь: не давайте святыни псам» (*Дидaxe* 9:5). В Мф 7:6 идентичное пословичное изречение носит загадочный характер, тогда как здесь ему придается специфический контекст.

Последняя глава *Дидaxe* открывается увещанием: «Бодрствуйте относительно жизни вашей; светильники ваши да не будут погашены, и чресла ваши не препоясаны, но будьте готовыми, ибо вы не знаете часа, в который Господь ваш придет» (*Дидaxe* 16:1). Затем следует несколько параллелей к Мф 24, и по крайней мере некоторые из них предполагают знание, скорее, текста Евангелия от Матфея, нежели тех источников, из которых черпал евангелист (см. Tuckett, 200-214).

В четырех пассажах *Дидaxe* есть ссылки на «Евангелие». В дополнение к стиху *Дидaxe* 8:2, процитированному выше, в этих пассажах читателям дается совет: «относительно же апостолов и пророков согласно повелению евангельскому так поступайте» (*Дидaxe* 11:3); «Обличайте друг друга, но не во гневе, а в мире, как

имеете в Евангелии, и со всяким, поступающим оскорбительно по отношению к другому, пусть никто не говорит и никто у вас не слушает (его), пока не покается. Молитва же наша и милостыня, и все (вообще добрые) дела творите так, как имеете в Евангелии Господа нашего» (*Дидaxe* 15:3-4). Хотя эти пассажи, возможно, соотносятся с каким-то устным собранием речений Иисуса, более вероятна связь с текстом Евангелия от Матфея, особенно если учесть стих *Дидaxe* 8:2, отражающий матфеевский контекст Молитвы Господней.

Датировать *Дидaxe* нелегко, прежде всего потому, что это явно составной документ. Хотя многие предания, прослеживаемые в *Дидaxe*, уходят корнями в первое столетие и, стало быть, датировка их происхождения более ранняя, нежели датировка некоторых текстов НЗ, окончательная редакция, похоже, имела место в первые десятилетия второго века. К этому времени предания об Иисусе — как устные, так и записанные — уже широко использовались христианами для назидания.

8.2. Первое Послание Климента. Хотя это пространное послание традиционно датируется примерно 95 годом н.э., оно могло возникнуть и в первые десятилетия второго века. В двух пассажах использован целый ряд преданий об Иисусе; несколько других, видимо, содержат аллюзии. В *1 Клим* 13:1 приводятся семь следующих максим: «Особенно будем помнить слова Господа Иисуса, которые изрек Он, научая кротости и великодушию. Он так сказал: «"милуйте, чтобы быть помилованными, отпускайте, дабы вам было отпущено; как вы делаете, так вам будут делать; как даете, так вам дано будет; как судите, так сами судимы будете; как будете снисходить, так к вам будут снисходить; какую мерю мерите, такую отмерится вам"». Пять из семи максим в разной степени связаны с преданиями, легшими в основу версий Нагорной Проповеди у Матфея и Луки. Видимо, устным преданиям была придана легко запоминающаяся форма.

Второй отрывок открывается подобной же вводной формулой: «Вспомните слова Иисуса Господа нашего. Он сказал: "горе тому человеку; хорошо было бы ему не родиться, нежели соблазнить одного из избранных Моих; было бы лучше для него, если бы он повесил камень жерновой и ввергнулся в море, нежели соблазнить одного из малых Моих"» (*1 Клим* 46:7-8). Тут видны связи с Мк 14:21 и Мк 9:42 (и пар.), но вербальное сходство невелико. Кажется, и здесь использованы, скорее, устные предания об Иисусе, нежели письменные.

8.3. Игнатий Антиохийский. В семи посланиях Игнатия имеется всего одна явная цитата из речей Иисуса: «Он и по воскресении Своем был и есть во плоти. И когда он пришел к бывшим с Петром, то сказал им: возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный» (*Послание к Смирнянам* 3:1-2). Хотя это речение вызывает в памяти фрагмент Лк 24:39, оно, вероятно, скорее, взято из устного предания, нежели из Евангелия от Луки, так как Иероним приписывал эти слова *Евангелию от Евреев*, а Ориген — *Проповеди Петра*.

Послания содержат несколько аллюзий на речения Иисуса, одни, вероятно, из устной традиции, другие —

из записанного Евангелия. Фраза «дерево познается по плоду своему» (*Послание к Ефессянам* 14:2) имеет вербальное сходство с Мф 12:33. Пословичный характер этих слов наводит на мысль об устной традиции; в контексте нет указаний на то, что эта фраза восходит к какому-то преданию об Иисусе. В *Послании к Траллийцам* (как и в *Послании к Филадельфийцам*) «оппоненты» Игнатия упоминаются как люди, которые не являются «насаждением Отца». Здесь аллюзия на одну из редакций стиха Мф 15:13 наводит на мысль о зависимости от текста Евангелия от Матфея. Если это так, то изначальный евангельский контекст тут изменен: наступление Матфея на фарисеев превращается в наступление на докетистов.

В текстах Игнатия встречается больше ссылок на жизнь Иисуса, чем в текстах других апостольских мужей. В *Еф* 17:1 читателю напоминает, что «Господь ... принял мир на главу Свою» — это аллюзия на Мф 26:6-13. В нескольких пассажах упоминаются рождение Иисуса от Девы и Его происхождение от Давида, Его страдания, распятие при Понтии Пилате и воскресение (например, *Послание к Магнезийцам* 11; *Послание к Траллийцам* 9:1-2; *Послание к Смирнянам* 1:1-2; см. Возможные отправления литургического обряда). Хотя акцентируется полнота человеческой природы Иисуса, эти пассажи движутся прямо от рождения Иисуса (а в случае Игн. Ант. *Смирн* — от крещения Иисуса) к Его Страстям.

Игнатий и его читатели были, вероятно, намного более знакомы с учением и действиями Иисуса, чем можно предположить по ссылкам и аллюзиям в посланиях. На эту мысль в особенности наводит тот факт, что, по крайней мере в некоторых случаях из тех, когда Игнатий употребляет существительное «евангелие», он имеет в виду письменное Евангелие (почти наверняка от Матфея). В Игн. Ант. *Филад* 9:2 говорится, что «евангелие» содержит в себе «пришествие» (Парусию) (то есть, вне сомнений, саму земную жизнь Иисуса Христа), а также Его страдания и воскресение. Это дает повод думать, что речь здесь идет, скорее, о письменном, нежели устном, воззвещении креста и воскресения, хотя возможно и обратное.

В *Послании к Смирнянам*, однако, остается мало места для сомнений. Оно открывается (1:1) с вероисповедного резюме христологических убеждений, отсылая к крещению, принятому Иисусом у Иоанна с тем, «чтобы исполнить всякую правду». Вербального сходства с Мф 3:15, стихом, в котором чувствуется рука редактора Евангелия от Матфея, вполне достаточно, чтобы большинство ученых признали здесь цитату из этого Евангелия.

В том же послании (Игн. Ант. *Смирн* 5:1) Игнатий замечает, что ни пророчества, ни Закон Моисея, ни евангелие не убедили его оппонентов. Сопоставление этого «евангелия» с письменными Евангелиями дает веский повод полагать, что — по крайней мере в этом послании — Игнатий ссылается на письменный текст, вероятнее всего — на текст Евангелия от Матфея, цитированного им несколькими параграфами ранее. Подобное сопоставление упомянутого «евангелия» с

записанными Евангелиями находится двумя параграфами ниже (Игн. Ант. *Смирн* 7:2). Тут Игнатий побуждает своих читателей «внимать пророкам, особенно же «евангелию», в котором открыто нам страдание Христа и совершенно ясно Его Воскресение».

Для Игнатия, как и для автора *Дидахе*, предания об Иисусе — как устные, так и письменные — суть «Евангелие».

8.4. Поликарп Смирнский. Два пассажа в послании Поликарпа к Филиппийцам представляют особый интерес. В *Послании к Филиппийцам* 2:3 автор увещивает читателей «помнить то, чему учил Господь». Тут цитируются четыре речения Иисуса: «не судите, чтоб не быть вам судимыми. Прощайте, и будет вам прощено. Милуйте, чтоб вам быть помилованными. Какою мерою мерите, такою возмерится вам». Эти речения тесно связаны с семью максимами, цитируемыми в 1 *Клим* 13:1-2 (см. 8.2, выше), и с традицией Q в Мф 7:1-2 (пар. Лк 6:36-38). Порядок и формулировка речений не фиксированные, поэтому данный пассаж, почти несомненно, почерпнут из устной традиции. Еще одно речение Иисуса присоединено к этим четырем с помощью союза «и»: «И блаженны бедные и гонимые за правду, ибо их царствие Божье». Это речение сходно со стихом Мф 5:10 в одной из редакций и потому, вероятно, отражает текст Евангелия от Матфея. Если это так, то соединение устных и письменных преданий о речениях Иисуса в одном пассаже поразительно.

В *Послании к Филиппийцам* 7:2 речение Иисуса «дух бодр, но плоть немощна» вводится словами «как сказал Господь». Трудно решить, была ли тут использована устная традиция или письменная (Мк 14:38 и пар. Мф 26:41). То же и в случае с Молитвой Господней в Полк. *Фил* 6:1-2.

8.5. Варнава. В *Послании апостола Варнавы* мало ссылок на предания об Иисусе. Если учитывать, что данное послание сконцентрировано на интерпретации ВЗ отрывков, то этот факт неудивителен (см. Ветхий Завет у апостольских мужей). В *Вар* 4:14 краткое речение «многие знавшие, но немногие избранные» вводится фразой, указывающей на использование письменного документа: «как написано». Возможно, это ссылка на стих Мф 22:14, но поскольку сходное пословичное речение есть и в 3 *Езд* 8:3, нельзя решить этот вопрос с уверенностью. В *Вар* 5:9 автор заявляет, что Иисус «пришел не праведников, а грешников призвать на покаяние» (Мк 2:17 и пар.). Контекст не указывает на то, что эта фраза основана на каком-то из преданий об Иисусе. Возможно, читателям *Вар* это высказывание было настолько знакомо, что они немедленно узнали в нем слова самого Иисуса. Или, возможно, автору послания были известны многие предания об Иисусе, и одно из них он процитировал здесь инстинктивно, не отдавая себе отчета, что это речение Иисуса.

8.6. Пастырь Ермы. В этом пространном тексте имеется очень много вероятных аллюзий на предания об Иисусе, но ни одной из них не предшествует вводная формула. Мнения ученых разделились: одни

полагают, что автор был просто пропитан устными преданиями об Иисусе, тогда как другие убеждены, что он знал по меньшей мере некоторые из Евангелий, которые позднее стали каноническими. В этом тексте, как и в большинстве текстов, остающихся предметом дискуссии, все аллюзии относятся к речениям Иисуса.

8.7. Второе Послание Климента. Эта проповедь (связь которой с 1 Клим неясна) восходит, вероятно, к середине второго века и возникла немного позднее, чем тексты, обсуждавшиеся выше. По нескольким причинам использование в ней преданий об Иисусе особенно интересно.

Сразу после цитаты и обсуждения Ис 54:1 в 2 Клим 2:1-3 цитируемому дальше речению Иисуса предшествует примечательная вводная формула: «И другое Писание говорит: „не пришел Я призвать праведных, но грешных“» (ср. Мк 2:17 пар. Мф 9:13). Тут впервые в раннехристианском тексте письменное Евангелие или, быть может, письменное собрание речений Иисуса цитируется как Писание — и такое, какому приписывается авторитет, равный авторитету Исайи.

В 2 Клим 8:5 вводная формула вводит ставящие в тупик речения Иисуса: «Ибо Господь говорит в Евангелии: „если вы не сохраните малое, кто вам даст великое? Говорю вам: верный в малом и во многом верен будет“». Последняя часть имеет словесное сходство с Лк 16:10, поэтому, возможно, здесь имеет место редкий случай цитирования в раннехристианском тексте Евангелия от Луки. Не исключено, что первая часть цитаты, хотя она может быть вольным изложением Лк 16:11-12, восходит к неканоническому источнику.

В трех других пассажах речения Иисуса вводятся формулой «ибо Господь сказал» (2 Клим 5:2-4; 6:1-2; 9:11). В каждом случае имеются близкие, но не точные параллели в синоптических Евангелиях. Возможно, автор вольно цитировал по памяти фразы из двух, а то и из трех синоптических Евангелий; возможно, он черпал из упорядоченного письменного собрания преданий об Иисусе или из апокрифического евангелия; а возможно, он опирался на устные предания. Для решения этого вопроса нам недостает данных.

В 1 Клим 13:4 речения Иисуса, очень похожие на Его речения в Лк 6:32, 35, вводятся словами «ибо говорит Господь». Поскольку 2 Клим не уравнивает Иисуса с Богом, смысл здесь, видимо, следующий: «Господь говорит в Евангелии [в Писании]», как и 2 Клим 2:1-3 (см. выше).

В 2 Клим 9:5-6 есть, кажется, четкая зависимость от Евангелия от Иоанна: «Как Христос Господь, спасши нас, хотя прежде был духом, соделался плотью [ср.: Ин 1:14], и, таким образом, призвал нас, так и мы получим награду в этой плоти. Итак, будем любить друг друга [ср.: Ин 13:34], чтобы всем войти в Царство Божье». На этот раз нет вводной формулы, так что, в лучшем случае, мы имеем здесь две аллюзии на Евангелие от Иоанна. Тем не менее этот пассаж свидетельствует о том, что предания об Иисусе, передававшиеся последователями Иоанна, равно как и синоптические

предания об Иисусе, были известны и использовались еще до середины второго века в одних и тех же кругах. Как мы увидим (см. 10, ниже), этот вывод согласуется с другим свидетельством, которое дает повод считать, что именно в это время начало приобретать авторитет Четвероевангелие.

8.8. Папий. Около 110 года н. э. Папий, епископ малоазийского города Иераноля, написал пять книг *Истолкования Господних изречений*. Из них уцелело около двадцати фрагментов. Его комментарии о происхождении и основных идеях Евангелий от Матфея и от Марка захватывают и не раз становились предметом дискуссий. Для наших целей более важна позиция Папия по отношению к устным и письменным преданиям об Иисусе.

В предисловии к своему труду Папий говорит о своем тщательном разыскании «заповедей, данных Господом о вере» следующее: «Я понимал, что книги не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос» (цит. у Евс. ЦИ, 3.39.3). Понятно, что Папий предпочитает устное наставление авторитетного учителя. Как мы видели, имеется масса и других свидетельств о том, что к середине второго века устные предания об Иисусе продолжали сохранять свое значение.

Однако Папий не отвергает письменных преданий. Название его труда говорит о том, что он сам собирал и записывал предания и о речениях, и о деяниях Иисуса: ссылаясь на таковые предания в Евангелии от Марка, он использует термин *логос*. Его комментарии к Матфею и Марку подтверждают, что он не выступал против письменных преданий об Иисусе.

Уцелевшие фрагменты Папия немногословны и часто трудны для интерпретации. Тем не менее они напоминают нам о сложных связях между устными и письменными преданиями об Иисусе в первые десятилетия второго века.

9. Иные раннехристианские тексты (аграфы)

В предыдущих разделах не раз упоминались устные предания об Иисусе, которые какое-то время продолжали циркулировать в раннехристианских общинах. В большинстве случаев эти устные предания связаны с теми, которые мы обнаруживаем в канонических Евангелиях. Но иные из них были неизвестны Евангелистам либо ими игнорировались; примечательный тому пример — Деян 20:35.

Значительное число речений, приписывавшихся в раннехристианских текстах Иисусу, но не включенных в четыре канонических Евангелия, более двух столетий были относимы к разряду *аграф* («незаписанных речений»). Многие аграфы обнаруживаются в текстах более поздних, чем обсуждавшиеся выше тексты I-II веков. Могут ли аграфы в этих более поздних текстах считаться подлинными речениями Иисуса?

Й. Иеремиас провел критический анализ ссылок на речения Иисуса вне Евангелий и пришел к выводу, что, по всей вероятности, восемнадцать таких речений действительно принадлежат Иисусу. Не так давно прежний

ученик и коллега Иеремиаса О. Хофиус пересмотрел эту гипотезу и заключил, что лишь девять аграфов могут претендовать на подлинность.

Вот эти девять аграфов.

1) В 1905 году был обнаружен один поврежденный листок крошечной пергаментной книги с текстом на обеих сторонах. Сорок пять строк греческого текста, написанного микроскопическим почерком, до сих пор не привлекли того внимания, какого они заслуживают. Книжца, вероятно, использовалась как амулет, талисман, который носили на шее, чтобы отгонять зло. Текст содержит изложение спора между Иисусом и фарисейским первосвященником по имени Леви, который осуждает Иисуса и Его учеников за игнорирование ими правил, касающихся хождения во дворе Храма. Леви говорит Иисусу следующее:

Кто позволил тебе войти в это чистое место и смотреть на эти святыни без омовения, и даже твои ученики не вымыли ног своих?

В ответе Иисуса слышится отзыв Его антифарисейских речей в Мф 23, а в заключение Он говорит:

Но Я и Мои ученики, о ком ты сказал, что они нечисты, Мы омылись в живой воде, которая исходит (с небес). Но горе тем... (Оксиринхский Папирус 840).

Этот пассаж похож на споры в Мк 7 о предписаниях по поводу чистоты, но он, кажется, не имеет прямой зависимости от какого-либо из Евангелий НЗ. Если это подлинное предание в своей изначальной форме, то оно дает нам, вероятно, дополнительное свидетельство того факта, что Иисус занимал радикальную позицию в отношении предписаний о чистоте.

2) В одной проповеди на сирийском языке читаем: «Как найдут вас, так и уведут отсюда» (*Liber Graduum* 3.3).

3) Речение 8 *Евангелия от Фомы*:

«И он сказал: Человек подобен мудрому рыбаку, который бросил свою сеть в море. Он вытаскил ее из моря, полную малых рыб; среди них этот мудрый рыбак нашел большую (и) хорошую рыбу. Он выбросил всех малых рыб в море, он без труда выбрал большую рыбу. Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!».

4) В начале третьего столетия Климент Александрийский цитирует следующее речение Иисуса: «Попроси о великом, и Бог добавит тебе малое» (Климент Александрийский *Стратегия* 1.24.158).

5) В середине третьего столетия Ориген цитирует следующее речение (на которое ссылались и шесть других раннехристианских писателей): «Будьте опытными менялами».

6) В Кодексе Безы к тексту Лк 6:4 добавлено краткое предание: «В тот же день Он [Иисус] увидел человека, работавшего в субботу, и сказал ему: «Человек! Если ты знаешь, что делаешь, ты благословен, но если не знаешь, — ты проклят как преступивший закон».

7) *Евангелие от Фомы*, речение 82: «Кто близ Меня, тот близ огня; кто далеко от Меня, тот далеко от Царства».

8) Иероним (ок. 400 г. н. э.) утверждает, что нашел следующие слова в *Евангелии от Ефрема* (ныне утрачен-

ные): «И никогда не будьте радостны, только если отнесетесь к брату своему с любовью».

9) Фрагмент папируса (Оксиринхский Папирус 1224) (вероятно, часть апокрифического евангелия) содержит два речения, сходных с Мф 5:44 и Лк 9:50. Третье речение, не связанное с каноническими Евангелиями. — возможно, подлинное: «[Тот, кто] стоит [сегодня] вдали, завтра будет [вблизи вас]».

Хофиус замечает, что первые пять из этих девяти речений каким-то образом могут быть связаны с каноническими Евангелиями и, пожалуй, только оставшиеся четыре цитаты могут претендовать на то, чтобы оказаться независимыми — «новыми» — высказываниями Иисуса. Хофиус вполне верно заключает, что четыре новозаветных Евангелия содержат почти все, что было известно во второй половине первого века о жизни и учении Иисуса. Тщательный поиск во всех раннехристианских текстах вероятных ссылок на слова Иисуса подтверждает важность канонических Евангелий и связанных с ними устных преданий как свидетельств жизни и учения Иисуса.

10. Предания об Иисусе и Четвероевангелие

В середине II века важное свидетельство об использовании преданий об Иисусе дают нам *Апология I* и *Диалог с Трифоном иудеем* Иустина Мученика. В *Апологии* 167 имеется прямой комментарий к тому контексту, в котором использовались предания об Иисусе. В своем хорошо известном описании евхаристии Иустин упоминает чтение «сколько позволяет время, сказаний апостолов или писаний пророков». Тут апостольским сказаниям придается такой же авторитет, что и писаниям пророков — так христиане условно называли ВЗ писания. В предыдущей главе читателю ясно сказано, что «сказания, написанные апостолами» суть «Евангелия» (1 *Ап* 66) — здесь впервые в христианской литературе слово «Евангелие» употреблено во множественном числе.

Помимо этих двух ссылок в *Апологии* I на «сказания апостолов», Иустин выражается таким же образом тринадцать раз в одном фрагменте *Диал* (98-107), куда он, видимо, вставил свое собственное более раннее пространное антигностическое истолкование 21 Псалма и где он подчеркивает тот факт, что «сказания апостолов» «записаны». По ходу этого истолкования Иустин, упомянув об апостоле Петре, ссылается на «памятные записи», судя по контексту — на Евангелие от Марка (*Диал* 106.3). Так что и 1 *Ап* и в *Диал* «записи» идентифицируются как записанные Евангелия.

Сколько же Евангелий признавал Иустин? В *Диал* 103.8 он упоминает «памятные записи, которые ... составлены апостолами Его [Иисуса] и их последователями». Хотя Иустин нигде не говорит о числе принятых им Евангелий, этот пассаж подразумевает, что, по меньшей мере, их было четыре. Принято считать, что Иустин постоянно использовал тексты Матфея и Луки и один раз косвенно сослался на Евангелие от Марка (*Диал* 106.3). Было много споров о том, знал ли он четвертое Евангелие, но 1 *Ап* 61.4 прямо отсылает к Ин 3:3-5, а *Диал* 88.7 говорит о том, что Иустину был

известен стих Ин 1:19-20. Тот факт, что Иустин не смог чаще прибегать к Евангелию от Иоанна, озадачивает, но, возможно, это было связано с его сильным интересом к рассказам о детстве Иисуса, к Его этическому учению и к Его эсхатологическим высказываниям — ко всему тому, чего отчасти «недостает» в этом Евангелии. Поскольку нет прямых доказательств того, что Иустин знал и какие-то иные Евангелия, кроме канонических, мы можем быть почти уверены в том, что он имел в виду Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна, ни больше, ни меньше.

Иустин говорит о «Евангелии» в единственном числе только в двух пассажах, но в обоих случаях он ссылается на записанные предания об Иисусе. Оппонент Иустина Трифон заявляет, что с одобрением прочитал о заповедях Иисуса «в так называемом Евангелии» (*Диал* 10.2). В *Диал* 100.1 сходное словоупотребление: цитата Мф 11:27 вводится словами: «в Евангелии написано». Эти две ссылки напоминают гораздо более частое употребление выражения «в Евангелии» Иринеем каких-то тридцать лет спустя. Для Иустина, как и для Иринея, высказывания Иисуса имеют особое значение: они записаны «в Евангелии», в «памятных записях апостолов».

Нелегко перечислить все вариации формулировок, взятых Иустинином у Матфея и Луки при цитировании им преданий об Иисусе. В ряде случаев предания об Иисусе приводились в гармонию; некоторые из этих гармонизированных преданий можно выявить в том полном объединении Евангелий, которое предпринял ученик Иустина Татиан. Вполне вероятно, что в катехетических целях (а может, и для того, чтобы обезоруживать критиков) и сам Иустин выбирал в записанных Евангелиях (главным образом, от Матфея и от Луки) тематически согласованные группы речений Иисуса и объединял их. В этом смысле он отчасти предвосхитил Татиана. В использовании письменных Евангелий параллельно с гармонизированными речениями Иисуса преемником Иустина стал Иринеи.

Недавние исследования дают повод думать, что Иустин вполне мог иметь кодекс Четвероевангелия в составе библиотеки своей катехетической школы в Риме. Т. С. Скейт доказал, что папирусные фрагменты Матфея (P⁶⁴ + P⁶⁷) и Луки (P¹) относятся к кодексу конца второго века, содержавшему все четыре Евангелия (Skeat). Г. Т. Стэнтон привлек внимание к одной из наиболее поразительных особенностей этого кодекса: делению страниц на два столбца, редко применявшемуся в папирусных кодексах (Stanton, 1997). Это единственный пример двухколоночного папирусного манускрипта H3, хотя имеются четыре примера такого деления во фрагментах старинных папирусов B3. Узкие столбцы — в каждом всего около пятнадцати букв — могли быть удобны для чтения вслух в контексте богослужения. Поэтому применение двух столбцов в P⁶⁴ + P⁶⁷ + P¹ почти наверняка указывает на кодекс высокого класса — великолепное «настойное издание» четырех Евангелий, предназначенное для литургического использования. Этот кодекс был *ditton*

de luxe, досконально продуманным и исполненным. Все эти черты подразумевают какое-то изысканное издание четырех Евангелий, производство которого требовало немалых затрат. Подобный кодекс не выглядит как частный эксперимент какого-нибудь переписчика, искавшего способы вместить все четыре Евангелия в один кодекс; намного раньше во втором веке у этого кодекса, конечно же, были предшественники.

Почти нет сомнений в том, что, когда Иринеи первым выступил в защиту церковного Четвероевангелия около 180 г., он поступил так на основании использования им самим кодекса, содержавших все четыре Евангелия. Его основная идея ясна: существует единое Евангелие в четверичной форме, объединенное одним Духом (Иринеи Лионский *Против ересей* 3.11.88). Он часто ссылается на «Евангелие», на «Евангелие от...» и крайне редко — на «четыре Евангелия». Евангелие — это, в первую очередь, вера, возведенная и переданная апостолами, и только во вторую очередь — письменный отчет того или иного Евангелиста. У Церкви имеется лишь одно Богом данное Евангелие, зафиксированное двумя апостолами и двумя их непосредственными сотрудниками: Евангелие это было даровано Церкви в четверичной форме.

Хотя Иринеи часто с точностью цитирует отрывки из четырех Евангелий, он также постоянно вводит речения Иисуса формулами «Господь сказал», «Господь сказал в Евангелии» или «Господь возвестил», не указывая, из какого конкретно Евангелия цитируются речения. Например, в конце предисловия к книге третьей версии Лк 10:16 вводится словами: «Господь сказал». В этом случае текст цитируется в несколько измененной форме. Трудно решить, является ли эта вариация следствием несовершенства памяти или знания Иринеем иначе засвидетельствованной текстовой традиции, или же использования им устного предания. В середине своего развернутого обсуждения открывающих глав Луки Иринеи ссылается на четыре стиха из Ин 1, однако без указания на то, что он переключился с Луки на Иоанна (Ирин. *ПЕ* 3.10.3). Мф 12:18-21 цитируется как часть обсуждения открывающих глав Евангелия от Иоанна, но читателю и на этот раз не сообщается о переходе к другому Евангелию. Подобные феномены встречаются повсюду. Это неудивительно, если только признать, что для Иринея то, что он называет «Евангелием», и, прежде всего, слова Иисуса обладают более высоким авторитетом, чем отдельные тексты Евангелистов, хотя он и ссылается время от времени на конкретные Евангелия как на «Писания».

Иринеи может цитировать письменные Евангелия как с точностью, так и небрежно, вольно списывая пассажи из двух и более Евангелий и вводя фразой «Господь сказал» речения Иисуса, иные из которых, кажется, взяты из письменных Евангелий, а иные — из устных преданий. Тот факт, что столь различные феномены обнаруживаются у писателя, для которого Четвероевангелие являлось основополагающим, должен послужить предупреждающим знаком для всех тех, кто изучает евангельские традиции второго века. Возмо-

но, более ранние христианские писатели тоже высоко оценивали письменные Евангелия, хотя и обращались непосредственно либо к словам Иисуса, либо к устному преданию и хотя тематически соединяли речения Иисуса, взятые из двух или более Евангелий. Иринеи — единственный раннехристианский автор, цитирующий «слова Господни» и не сообщающий нам, берет он их из письменных Евангелий или из устной традиции.

11. Выводы

Несмотря на то, что использование преданий об Иисусе в раннехристианских текстах поднимает много вопросов, которые так и остаются открытыми, можно прийти к нескольким выводам. Переход от устных преданий об Иисусе к зафиксированным на письме трудно проследить в подробностях, но общая картина ясна. Хотя и возможно, что Евангелисты черпали из письменных источников, в самые первые послепасхальные десятилетия предания об Иисусе передавались главным образом в устной форме. Даже после того, как начали циркулировать письменные Евангелия, устные предания продолжали использоваться вплоть до третьего столетия, когда — отчасти на фоне злоупотреблений устными преданиями со стороны монотанитов и гностиков — письменный текст Четвероевангелия постепенно был признан в качестве основополагающего.

Большая часть отмеченных выше примеров использования преданий об Иисусе находятся в контексте катехетического назидания и увещевания верующих. Это неудивительно, коль скоро почти все упомянутые нами писания подпадают под эту категорию. Некоторые свидетельства заставляют думать, что предания об Иисусе использовались и в иных контекстах: Деян 10:36-43 указывает на то, что история Иисуса была неотъемлемой частью благоговения, а Иустин в *Апологии* I 67 подтверждает, что чтения «памятных записей апостолов» были частью евхаристического служения. Хотя форма некоторых преданий об Иисусе, включенных в Евангелия, наводит на мысль, что они использовались в апологетике и полемике, внешние по отношению к Евангелиям свидетельства о таком их использовании недостаточны. Когда Иустин и его иудейский оппонент Трифон вступают в диалог, они резко расходятся в интерпретации Писаний ВЗ, но, согласно Иустину, не в интерпретации преданий об Иисусе: Трифон читал высказывания Иисуса «в так называемом Евангелии» и считает их «великими и удивительными» (*Диал* 10.2).

Цитирование из преданий об Иисусе подтверждает их значение для христиан в обсуждаемый период. Больше количество аллюзий выявить нелегко. В иных случаях авторы, кажется, заранее предполагали, что их читатели знакомы с теми преданиями, аллюзии на которые встречаются в их текстах. Во многих других случаях невозможно решить, имеем ли мы дело с преднамеренной аллюзией или просто с обычным употреблением знакомой всем фразеологии. Важно отметить, что даже в последнем случае аллюзии подтверждают, что автор столь глубоко был погружен в предания об

Иисусе, что использование соответствующей фразеологии было почти инстинктивным.

С начала второго столетия мы имеем свидетельство об использовании термина *евангелие* как в устных преданиях об Иисусе, так и в письменных традициях. Вероятно, именно в этот период заголовок «Евангелие от...» начинает применяться к четырем текстам, которым предстоит быть принятыми в качестве канонических. С начала второго века, а возможно, и гораздо раньше, предания о речениях Иисуса и о Его жизни рассматривались как неотъемлемая часть евангелия Иисуса Христа, Сына Божьего.

См. также Апостол.

Библиография. H. W. Attridge, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1989); A. J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Leiden: E. J. Brill, 1967); R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Waco: Word, 1983); E. Best, «I Peter and the Gospel Tradition», *NTS* 16 (1970) 95-113; R. E. Brown, *The Epistles of John: Translated with Introduction, Notes, and Commentary* (Garden City, NY: Doubleday, 1982); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1963 [1959]); P. H. Davids, «James and Jesus» in *Gospel Perspectives 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. D. Wenham (Sheffield: JSOT, 1984) 63-84; K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity* (NovTSup 38; Leiden: E. J. Brill, 1974); A.-M. Enroth, «The Hearing Formula in the Book of Revelation», *NTS* 36 (1990) 598-608; R. H. Gundry, «Verba Christi in I Peter», *NTS* 13 (1966) 336-50; idem, «Further Verba on Verba Christi in First Peter», *Bib* 55 (1974) 211-32; D. A. Hagner, «The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr» in *Gospel Perspectives 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. D. Wenham (Sheffield: JSOT, 1984) 233-68; idem, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (NovTSup 34; Leiden: E. J. Brill, 1973); P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); O. Hofius, «Unbekannte Jesusworte» in *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. P. Stuhlmacher (WUNT 28; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983) 355-82; C. N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Apostles* (Leiden: E. J. Brill, 1989); J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (rev. ed.; London: SCM, 1964); W. D. Kohler, *Die Reception des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (WUNT 24; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987); H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (TU 65; Berlin: Walter de Gruyter, 1957); S. S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (HNTC; San Francisco: Harper & Row, 1980); E. Massaux, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature Before Saint Irenaeus*, ed. A. J. Bellinzoni (NGS 5/1,5/2,5/3; Macon, GA: Mercer University Press, 1990-93); J.-M. Sevrin, ed. *The New Testament in Early Christianity* (Louvain: Louvain University Press, 1989); T. C. Skeat, «The Oldest Manuscript of the Four Gospels?», *NTS* 43 (1997) 1-31; G. N. Stanton, «The Fourfold Gospel», *JVTS* 43 (1997) 317-46; idem, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (SNTSMS 27; Cambridge: Cambridge University Press, 1974); idem, «Other Early Christian Writ-

ings: 'Didache,' Ignatius, 'Barnabas,' Justin Martyr» in *Early Christian Thought in its Jewish Context*, ed. J. Barclay and J. P. M. Sweet (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 174-90; W. D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus: Texts, Translations and Notes* (Atlanta: Scholars Press, 1988); C. M. Tuckett, «Synoptic Traditions in the Didache» in *The New Testament in Early Christianity*, ed. J.-M. Sevrin (Louvain: Louvain University Press, 1989) 197-230; D. Wenham, ed., *Gospel Perspectives 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1984).

G. N. Stanton

ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ, РАЗВОД

Данная статья рассматривает по очереди развод, прелюбодеяние и иные виды регулируемых сексуальных отношений, которые, с точки зрения современной христианской этики, а также (в большинстве случаев) древних евреев и христиан, могут классифицироваться как отклонения от идеала брака (см. Брак).

1. Развод.
2. Прелюбодеяние.
3. Другие виды регулируемых сексуальных отношений.

1. Развод

Развод в римском мире был обычным делом (Carcopino, 95-100), причем, согласно римским законам, дети, как правило, оставались со своими отцами (Romero, 158, 169). Хотя в эпоху Ранней республики разводы, по-видимому, предоставлялись лишь в исключительных случаях (Плутарх, *Rom.* 22.3), к первому столетию некоторые авторы утверждали, что только трус откажется развестись с досаждающей ему женой (Плутарх, *О добродетели и пороке* 2, *Mor.* 100E). Вероятно, еще в период расцвета республики женщины не имели права разводиться с мужьями (McDonnell), однако уже к началу периода Империи жена могла получить развод так же легко, как и ее муж (Vernier, 40). Обе стороны могли расторгнуть брак по своему единоличному решению; поскольку римский закон считал личную договоренность важнейшим условием брачного союза, отсутствие взаимного согласия в пользу продолжения брака являлось достаточным основанием для разрыва (O'Rourke, 181). Такие разводы не считались чем-то порочащим личность; перед смертью или разводом мужья иногда даже сами устраивали новые браки для своих бывших жен (Romero, 64).

Иудаизм диаспоры зачастую следовал местным традициям, и состоятельные еврейские аристократы нередко придерживались греческих обычаев (Флавий, *Иудейские древности* 20.7.2 §§146-147). Однако среди большей части палестинских иудеев инициатором развода мог быть только муж — за исключением крайних случаев, в которых суд мог потребовать от него расторгнуть брак по настоянию жены. Поскольку разведенная женщина

в палестинской еврейской общине считалась в определенном смысле опороченной (Saffrey, 791), женщины, по-видимому, редко сами требовали развода.

Мужья среди палестинских евреев могли развестись со своими женами практически по любой причине (см., напр., Флавий, *Древн.* 4.8.23 §253, хотя из этого не следует, что средний муж все время искал повод для развода). Так, они имели право прогнать жену из-за ее непослушания (Сир 25:26; Иосиф Флавий, *Жизнь* 76 §426; *m. Ketub.* 7:6; *'Avot R. Nat.* 1A), или даже просто потому, что у нее подгорел хлеб (*m. Gît.* 9:10; *Sipre Deut.* 269.1.1). Различные источники сходятся на том, что мнение школы Шаммая, которая считала достаточным основанием для развода только супружескую неверность — стандартное обвинение при бракоразводных процессах, — разделялось в палестинской еврейской культуре меньшинством, хотя именно эта фарисейская школа в целом занимала во времена Иисуса господствующую позицию. Более того, даже шамманты принимали как юридически правомочные разводы, с причинами которых они сами не соглашались (см. Keener, 39-40). Оговорка в высказывании Иисуса о разводе из Евангелия от Матфея, 5:31 и 19:19, вероятно, принимает позицию школы Шаммая, однако делает ее еще более радикальной (Keener, 38-40).

Поскольку юридически правомочный развод по определению предполагал свободу повторного вступления в брак, понятно, что без надлежащим образом оформленного разводного письма женщина не вольна была снова выйти замуж (см., напр., Флавий, *Древн.* 4.8.23 §253; *m. Gît.* 2:1). Основным элементом еврейского бракоразводного документа являлась фраза «ты свободна», разрешающая жене повторный брак (*m. Gît.* 9:3; *CPJ.* 2:10-12, §144); Павел применяет ту же самую формулу к верующим, которых оставили их неверующие супруги (1 Кор 7:15).

В имперский период повторный брак после развода или вдовства был явлением рядовым (см. Брак). Предполагали, что в более ранние эпохи вдовы не могли вторично выходить замуж (Павсаний, *Descr.* 2.21.7), однако во времена Империи этот обычай утратил силу. Отказ от повторного брака мог служить выражением исключительной преданности; умирающая Алкеста умоляет своего мужа не жениться снова (Еврипид, *Alc.* 305-25); Исида после смерти Осириса поклялась никогда больше не выходить замуж (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 1.22.1). Повторные браки вдовцов вызывали в имперский период меньше возражений (Gardner, 82; O'Rourke, 180; *m. Ketub.* 9:8 §4); для овдовевших женщин отказ от нового замужества оставался идеалом в определенных кругах (см. Walcott), хотя некоторые возражали против вступления в новый брак для вдовцов, поскольку мачехи, как считалось, неблагоприятно влияли на детей (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 12.14.2-3).

Выражение «одной жены муж» (дословно «мужчина одной женщины») в Первом послании Тимофею, 3:2, едва ли имеет в виду моногамию как таковую (см. Брак). Но вместе с тем оно не обязательно исключает разведенного или овдовевшего мужчину, который вступил

в новый брак, поскольку его прежняя жена больше не считалась таковой (скорее всего, речь идет о верности нынешней жене). Документ мог запрещать мужу вступать в любовную связь с другой женщиной при жизни жены (*P. Tebt.* 104.18-19), однако при этом признавалось, что она может получить развод и, следовательно, больше не считаться его женой (*P. Tebt.* 104.27-30; *P. Eleph.* 1.6-7). Аналогично, женой одного мужа именовалась женщина настолько преданная, что у ее мужа никогда не возникало причин для развода (см., напр., у Horsley, §8, pp. 33-34; Keener, 87-95; дальнейшие детали и более полные документальные свидетельства из античных источников относительно развода в целом см. Keener).

2. Прелюбодеяние

В данном разделе мы даем краткий обзор взглядов на прелюбодеяние, бытовавших в античном Средиземноморье; отдельно рассматриваются приписывание язычниками подобного поведения богам, а также сообщения о наказании за прелюбодеяние со стороны человеческого суда и божественных посредников.

2.1. Взгляды античных средиземноморских цивилизаций на прелюбодеяние. Различные источники, дошедшие до нас со времен Римской империи, приводят противоречивые данные относительно распространенности прелюбодеяния и отношения к нему в обществе. Законы менялись от правителя к правителю; историки и биографы часто умышленно создавали искусственные образцы женской добродетели; сатирики распространяли слухи и политическую пропаганду (см. в особенности Richlin). Однако, взятые в совокупности, эти разнородные источники дают нам общую картину взглядов на прелюбодеяние, бытовавших в античном Средиземноморье.

Широкий круг еврейских источников содержит суровое осуждение прелюбодеяния (см., напр., *Sent. Syr. Men.* 45-46; *Tr. Shem* 7:15; 9:9; 10:16; *Asc. Isa.* 2:5; *Num. Rab.* 9:11) и часто использует прелюбодеяние в качестве символа зла как такового (Псевдо-Филон, *Библ. древо*, 2.8). Но, хотя еврейские авторы часто выражали скептицизм по поводу верности язычников своим брачным обетам (Прем 14:24; *Op. Civ.* 3.594-95), большинство греков и римлян также резко осуждали прелюбодеяние (см., напр., Афиней, *Deipn.* 4.167e). Обвинение в прелюбодеянии наносило серьезный урон моральному облику обвиняемого (Псевдо-Цицерон, *Обвинительная речь против Саллюстия*, 5.15-6.16; Корпелий Непот 15 [Эпаминонд], 5:5). Средиземноморские общества рассматривали жену как исключительную собственность мужа в том, что касалось ее сексуальности, и потому посягательство любого другого мужчины на эту собственность приравнивалось к воровству (Ардемирор, *Oneir.* 3.11; Эпиктет, *Disc.* 1.18.11; Псевд. - Фок. 3; *Op. Civ.* 1.178; 3.38, 204; 5.430).

Прелюбодеяние считалось постыдным (см., напр., Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 12.21.2; Сенека, *Dial.* 2.18.2), даже для царей (Александр 3 у Плутарха, *Reg. Imp. Apophth. Mor.* 179E). Незначительная часть философов рассматривала его как приемлемое в некото-

рых ситуациях (Диоген Лаэртский, *Vit.* 2.99), однако большинство все же считало прелюбодеяние злом (см., напр., Эпиктет, *Disc.* 2.4; 2.10.18; 2.18.15), хотя они при этом могли и не стремиться его предотвратить (Эпиктет, *Disc.* 1.18.12; 3.3.12) или наказывать тех, кто его практиковал (Эпиктет, *Disc.* 1.18.5-6). Драматурги сетовали на постыдные измены со стороны женщин (Еврипид, *Ипполит* 403-418) и предостерегали, что неверным женам следует опасаться разоблачения со стороны мужей (Еврипид, *Ипполит* 415-18). Подобное поведение также навлекало позор на обманутого мужа (см., напр., 2 Енох 71:6-11, ср. Пилмор, 4), как это и сегодня имеет место в некоторых ближневосточных обществах (Дилзани, 40).

Язывительные выпады сатириков, таких как Горацій (*Сатиры* 1.2.38, 49, 64-110; 2.7.46-47; *Ep.* 1.2.25-26; *Оды*, 1.15.19-20), Марциал (*Эпиграммы* 2.47.49; 6.45.4; 9.2) и Ювенал (*Сатиры* 1.77-18; 2.27-29, 68; 6.133-35, 231-241), указывают на то, что общественное мнение в целом было настроено против прелюбодеяния, причем выпад эти иногда могли звучать весьма резко: так, Марциал утверждает, будто жена некоего Кандида является общим достоянием всех жителей Рима (*Эпиграммы* 3.26.6), а Зоил не был пойман с поличным только потому, что страдал импотенцией (*Эпиграммы* 6.91). Саллюстий сетует на то, что Семпрония ничто не ценила так дешево, как сексуальную воздержанность (*О заговоре Катилины* 25.3-4). Некоторые авторы, возражая против измен, не ограничивались только гетеросексуальными союзами; так, один мужской персонаж романа мог жаловаться на другого, когда тот соблазнил его молодого любовника (Петроний, *Сатиры* 79).

Вместе с тем прелюбодеяние, судя по всему, являлось делом обычным; следуя традициям гиперболы, характерным для социальной критики, некоторые авторы сетовали на то, что оно характерно для большинства женщин (Сенека, *Dial.* 12.16.3; Плутарх, *Наставление супругам* 46, *Mor.* 144E-F) и что целомудрие покинуло землю (Ювенал, *Сатиры* 4.1-20). Греческий философ Биас якобы утверждал, что тому, кто женится на красавице, придется делить ее с другими (Авл Геллий, *Noc. Att.* 5.11.2). Намеренно преувеличивая, чтобы подчеркнуть свою главную мысль, Сенека жалуется на то, что те, кто не совершает прелюбодеяние, навлекают на себя подозрение; что прелюбодеяние стало излюбленным средством устройства браков; что трудно найти женщину настолько уродливую, что она вынуждена ограничиваться двумя незаконными партнерами в день, и что единственная польза от мужей состоит в том, чтобы провоцировать любовников их жен (Сенека, *Ben.* 1.9.4; 3.16.3). Дион Кассий приводит с одобрением остроумный ответ, данный одной британской пленницей, высмеиваемой за якобы практиковавшуюся среди ее народа полиандрию: мы открыто сочетаемся браком с лучшими из мужей, тогда как вы, римлянки, настолько неразборчивы, что спите втайне с худшими (Дион Кассий, *Hist.* 77.16.5). Из этого свидетельства не следует, однако, что многие римские аристократы были пойманы с поличным на месте преступления (см. Rawson, 33).

Женщины должны были избегать лишних контактов с любимыми мужчинами, кроме своих мужей; даже сегодня в некоторых традиционных ближневосточных обществах, если мужчина остается наедине с женщиной более чем на двадцать минут, люди предполагают, что они были близки друг с другом (DeLaney, 41). Иосиф Флавий считал женщин от природы склонными к измене (*Война* 2.8.2 §121), и этот взгляд получил, по-видимому, широкое распространение в Средиземноморском мире (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 1.59.3-4), хотя способность добродетельных женщин противостоять прелюбодеянию также признавалась (Дионисий Галикарнасский, *Ant. Rom.* 4.66.2 – 4.67.1). Еврейские мужчины также должны были избегать общества женщины, которое могло повлечь за собой желание или даже его видимость (Сир 9:9; *m. Abot* 1:5; *'Abot Rab. Nat.* 14 §35B; *b. Ber.* 43b, *Bar.*; *y. Sota* 7:1 §2; *Gen. Rab.* 48:20; 63:7).

2.2. Примеры прелюбодеяния среди богов. Наиболее видные персонажи греко-римского пантеона никак не могли служить примером сексуальной морали. Хотя даже боги предположительно должны были подчиняться законам касательно прелюбодеяния, бог страсти побудил Зевса их нарушить (Апулей, *Met.* 6.22). Измены Зевса с простыми смертными буквально пронизывают всю греко-римскую мифологию (Софокл, *Следопыты*, фраг. 212-15; Еврипид, *Антигона* 69-71; *Пирифой*, фраг. 22-24), хотя время от времени смертная женщина удавалось перехитрить его и скрыться (Аполлоний Родосский, *Arg.* 2.946-54). Гера отнюдь не собиралась мириться с его похождениями; в течение целого года она отказывалась делить ложе с Зевсом из-за его измен (Гомеровский гимн 3, Аполлону Пифийскому 343-44). После того, как Зевс силой овладел нимфой (Овидий, *Met.* 2.434-37), Гера наказала последнюю за прелюбодеяние (Овидий, *Met.* 2.477-88) точно так же, как она карала добровольных партнеров (Овидий, *Met.* 3.261-72; Аппиан, *Rom. Hist.* 12.15.101), а иногда и их родственников (Овидий, *Met.* 4.416-530). Зевсу пришлось скрывать Диониса от Геры до его рождения (Еврипид, *Bacch.* 94-98).

Языческие божества соблазняли смертных (Овидий, *Met.* 2.714-47; 3.260-61) и не останавливались перед насилием, если их сексуальные домогательства встречали сопротивление (Овидий, *Met.* 3.1-2; 14.765-77); некоторые даже похищали и насиловали молодых девушек (Овидий, *Met.* 5.391-408) или юношей (Вергилий, *Aen.* 1.28; Овидий, *Met.* 10.155-219) и могли наказать нимфу, протестовавшую против подобной несправедливости (Овидий, *Met.* 5.409-37). (В некоторых случаях нимфы сами могли насиловать юношей – Аполлоний Родосский, *Arg.* 1.1226-39; Овидий, *Met.* 4.368-79). Аполлон обрек на смерть Левкинпа, чтобы сам он мог спать с Дафной (Парфений, *Amat. Nar.* 15.3); он же убил одну из своих смертных возлюбленных за то, что она разделила ложе с мужчиной (Овидий, *Met.* 2.603-11). Вместе с тем многие античные мыслители считали подобные представления об аморальности богов целями ранние христианские апологеты особенно охотно ис-

пользовали в полемике подобные истории (Афинагор, 20-22; Теофил, *Autol.* 1.9; Псевдо-Климентины 15.1-19.3). Поведение божеств иногда создавало препопят для человеческой культуры (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 1.27.1; Ахилл Таций, *Leuc.* 1.5.5-7), поэтому неудивительно, что еврейские авторы часто сравнивали служение язычников этим божествам с сексуальным поведением самих язычников (Иосиф, *Ag. Ar.* 2.35 §§244-46. 275; Рим 1:23-25).

2.3. Человеческие наказания за прелюбодеяние. В античном мире обычным наказанием за прелюбодеяние служил позор (см., напр., Плутарх, *Quaest. Graec.* 2, *Mon.* 291F), однако у римлян оно каралось ссылкой или даже более суровыми мерами (Сенека, *Ben.* 6.32.1; Квинтиллиан, *Inst. Orat.* 7.7.7; Рихлин, 228); Август приговорил к ссылке собственную дочь за ее публичные измены (Сенека, *Ben.* 6.32.1). В некоторых рассказах герой мог убить замужнюю женщину, домогавшуюся близости с ним (Еврипид, *Сфенебен*, фраг.); землевладелец также мог потребовать тюремного заключения для прелюбодея (Ахилл Таций, *Leuc.* 6.5.3-4). Историки – моралисты охотно рассказывали историю о почтенной римской матроне, которая предпочла заколоть себя, когда ее силой вынудили нарушить брачный обет (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 10.19.3; Дионисий Галикарнасский, *Ant. Rom.* 4.66.2 – 4.67.1; Ливий, *Hist.* 1.58.1 – 12; Дион Кассий, *Hist.* 2.11.16-19); женщина могла пойти на крайность, чтобы опровергнуть обвинение в прелюбодеянии (Аппиан, *Rom. Hist.* 7.9.56). В традиционных обществах суровые наказания за женскую измену не являлись чем-то необычным (Mbiti, 193, 275; Barnouw, 23; Firth, 119, 475-77; Nukunya, 70-71).

Яростный гнев обманутого мужа против соперника вошел к тому времени в поговорку (Притч 5:20, 23; 6:26-35; 7:22-27; 22:14; Федр, *Басни* 3.10.27-28; *b. Ned.* 91b). В классических Афинах муж мог поступить с застигнутым на месте преступления прелюбодеем по своему усмотрению при условии, что он не пускал в ход нож (Демосфен, *Против Неэра* 66, *Or.* 59; Плутарх, *Софон* 23.1; Диоген Лаэртский, *Vit.* 6.1.4; Ксенофонт, *Нiero.* 3.3), и люди тоже могли поступить с неверной женой по своему усмотрению при условии, что ей оставляли жизнь (Демосфен, *Против Неэра* 86; *Or.* 59). Римлянин, застигнутый с поличным свою жену и ее любовника, имел право убить их прямо на месте, правда, только в том случае, если он обнаружил прелюбодея в собственном доме (Квинтиллиан, *Inst. Orat.* 7.1.7; Павел, *Сентенции* 2:26). Законодательство Августа запрещало отцу убивать человека, опорочившего его дочь, не убив при этом и ее тоже, что, вероятно, означало, что в большинстве случаев оба оставались в живых; однако эти ограничения не распространялись на мужа (Gardner, 7; О'Рурк, 181-82). Август сделал прелюбодеяние предметом гражданского права, поскольку считал благосостояние семьи существенно важным для здоровья общества в целом (см. Treggiari).

Вместе с тем оскорбленный муж мог предпочесть развод с женой (Апулей, *Met.* 9.27-28). Он мог принять денежную компенсацию в обмен на жизнь виновного

(Авл Геллий, *Nos. Ali.* 17.18); некоторые, по слухам, практиковали нанесение увечий (Марциал, *Epigr.* 2.60.83; 3.85). Как еврейский, так и римский законы требовали от мужа, узнавшего о неверности жены, немедленно развестись с нею (Gardner, 89; Safrai, 762); если он этого не делал, римский закон позволял привлечь его к суду по обвинению в *lenocinium* — сводничестве (Юстиниан, *Dig.* 48.5.1; Gardner, 131-32; Richlin, 227; Rawson, 33-34). На деле, однако, как свидетельствуют романы, мужчина, глубоко влюбленный в свою жену, узнав о ее неверности, мог желать смерти самому себе (Харитон, *Chaer.* 1.4.7), хотя в приступе ярости мог также убить и свою жену (Харитон, *Chaer.* 1.4.11-12).

Подобно римлянам, по крайней мере, некоторые евреи рассматривали сводничество как прелюбодеяние (Псевдо-Фок. 177). Фарисейский шаммантский толка, судя по сообщениям, допускал развод, если муж застиг свою жену во время совершения прелюбодеяния, однако более либеральные гиллелиты позволяли ему, даже если муж просто подозревал ее в измене (*p. Sota* 1:1 §2). Библейский закон, хотя и редко применявшийся в тот период, предписывал смертную казнь за прелюбодеяние (Втор 22:22; Лев 10:10; *Jub.* 30:8-9; Псевдо-Филоп., *Библия древн.* 25:10; Флавий, *Ag. Ap.* 2.201, 215; *Sifra Qed. pq.* 10.208.2.4; о действительных наказаниях за прелюбодеяние см. Илан, 1996, 135-41), как, впрочем, и другие древнейшие сборники законов (см., напр., Кодекс Хаммурапи 129).

В отношении полов существовал двойной стандарт. Так, в древнем Риме мужья могли без суда убить своих жен, застигнутых в прелюбодеянии, однако женщина не могла поступить так же со своим мужем (Авл Геллий, *Nos. Ali.* 10.23.4-5). Согласно *lex Julia*, жена не имела права обвинить мужа в прелюбодеянии (Юстиниан, *Cod.* 9.1). Знатные римляне могли свободно спать с незамужними женщинами при условии, что они не были благородного происхождения, однако римские женщины из аристократических семей могли спать только со своими мужьями (Pomeroy, 160).

Тот же самый двойной стандарт приложим к тому, как историки оценивали дошедшие до них традиции: несмотря на то, что моногамия считалась нормой (см. Брак), многочисленные связи мужчины с незамужними женщинами считались гораздо менее серьезными, чем неверность замужней женщины, поскольку прелюбодеяние по преимуществу являлось вопросом соблазнения чужой жены. Так, императрица Мессалина, жена Клавдия, вероятно, возгордившаяся почестями, оказанными ей в начале правления мужа (см. Вуд), стала широко известным и негативным примером супружеской неверности; и вместе с тем биограф мог оправдывать легендарного Ромула только потому, что он, в отличие от Тесея, не брал женщин силой (Плутарх, *Сравн. Тес. и Ром.* 6).

Несмотря на то, что сам Зевс делил ложе с бесчисленными смертными женщинами (см., напр., Еврипид, *Пирифой*, фраг. 22-24), он жестоко покарал смертного мужчину, хваставшегося, будто он спал с Герой (Еврипид, *Пирифой*, фраг. 1-13). Вместе с тем философская

традиция могла предостерегать неверных мужей, что их ожидают мучения в царстве мертвых, и традиция моралистов в течение долгого времени осуждала измену собственной жене (Исократ, *К Никоклу, царю киприотов* 40, *Or.* 3.35).

Двойной стандарт также присутствовал в традиционных еврейских источниках (Свидлер, 148-54; Wegner, 50-54), хотя он не всегда являлся безусловным (*Sent. Syr. Men.* 246-47). По-видимому, именно такой двойной стандарт имел в виду библейский автор, поместив историю Иуды и Фамари рядом с рассказом об Иосифе и жене Потифара (Быт 38-39). Иосиф стал самым известным среди евреев примером сопротивления прелюбодеянию (см., напр., *Юб.* 39:5-9).

2.4. Божественная кара за прелюбодеяние. Многие люди полагали, что прелюбодеи, помимо человеческого суда, ожидают также и кара со стороны богов. Так, убитые за измену обречены пребывать в Тартаре — той части царства мертвых, которая предполагала вечные мучения (Вергилий, *Aen.* 6.612). Женихи Пенелопы ухаживали за нею при жизни Одиссея только потому, что не боялись ни божеского, ни человеческого гнева (Гомер, *Odys.* 22.39-40). Как Клитемнестра убила Агамемнона, предварительно изменив ему (Еврипид, *El.* 479-81), так и ее сама ждет смерть от руки бессмертных богов (Еврипид, *El.* 482-83). Многие традиционные общества верили в божественное наказание виновных в супружеской измене (Mbiti, 268-69).

Еврейские источники также сулили прелюбодеям небесную кару (см., напр., Иер 7:9-14; 23:14-15; Ос 4:2-3; Мал 3:5; *Ps. Sol.* 8:8-10; *Sib. Or.* 3.764-66; ср. *Деян. Ик.* 35). Мудрецы предостерегали, что того, кто изменяет втайне, Бог накажет открыто (Сир 23:21). К первому веку, по крайней мере, некоторые еврейские авторы трактовали библейское испытание горькой водой (Чис 5:12-15) как причиняющее медленную смерть виновной в прелюбодеянии (Флавий, *Древн.* 3.11.6 §273). Многие считали, что ребенок, родившийся от такого незаконного союза, выдаст преступление родителей, поскольку будет похож на настоящего отца (Псевдо-Фок. 178; *i. Sanh.* 8:6; *Pesiq. Rab. Kah.* 11:6; *Lev. Rab.* 23:12; *Num. Rab.* 9:1; вероятно, Прем 4:6; см. также некоторые языческие источники: Аристотель, *Pol.* 2.1.13; Ювенал, *Сатиры* 6.595-601). Еврейские источники могли сообщать о гибели распутников или прелюбодеи в ответ на молитвы праведных (*T. Abh.* 10A, 12B). Павел также верил в то, что сам Бог отомстит за прелюбодеяние (1 Фес 4:6).

3. Другие виды нерегулируемых сексуальных отношений

Многие виды поведения в греко-римском мире не подпадали под понятие прелюбодеяния, однако оказывались связанными с ним в еврейских и раннехристианских списках пороков и могут классифицироваться современными иудейскими и христианскими авторами как прелюбодеяние. Более широкое греческое понятие для аморального поведения (*porneia*) включало в себя прелюбодеяние, проституцию и (для евреев) любое сексуальное поведение, отклоняющееся от библейских

норм. Добрачная связь с кем-либо, кроме будущего супруга или супруги, представляла собой форму измены (Втор 22:20-22; ср. Belkin, 258-259). Хотя остальные примеры и не являются прелюбодеянием в собственном смысле слова, они проливают на него дополнительный свет, создавая более широкий контекст для понимания нравов в греко-римском обществе, а также в раннем иудаизме и христианстве.

3.1. Добрачные половые отношения. Евреи часто приписывали язычникам неразборчивость в сексуальных связях (т. *'Avod. Zar.* 2:1); позднейшие учителя полагали, что за девственность прозелитки можно было ручаться лишь в том случае, если она обратилась в возрасте до трех лет и одного дня (*b. Yebam.* 60b). (Впрочем, даже позднейшие раввины не могли отрицать того, что евреи тоже могли поддаваться искушениям в данной сфере; см., напр., *Song Rab.*, 7:8 §1). Для многих народов не было чем-то необычным представлять своих противников как аморальных в сексуальном отношении (Еврипид, *Androm.* 595 – 604). Однако греческие авторы тоже иногда признавали, что трудно удержать молодых людей от общения с женщинами, если последние доступны (Еврипид, *Alc.* 1052-54), и греки-мужчины обычно не требовали столь же высокого морального стандарта, как еврейская традиция. Так, например, никто, по-видимому, не возражал, когда мифические аргонавты, приняв местное время на Лемносе, покинули остров, оставив местных женщин беременными (Аполлоний Родосский, *Arg.* 1.842-909).

Тем не менее язычники признавали определенные различия и ограничения: римские аристократы могли спать с проститутками или брать себе наложниц из низшего класса, однако связь с женщиной из высших кругов общества влекла за собой суровое наказание (O'Rourke, 182; Gardner, 124; Rawson, 34). Даже в классических Афинах никакие другие сексуальные отношения не ставились на один уровень с теми, целью которых являлось рождение законных наследников (Демосфен, *Мантией против Беола* 2.8-10).

В то время, как мужчины-язычники могли вступать в добрачные половые отношения, если это не нарушало общественных норм, они ожидали от женщин, что те будут хранить целомудрие (см., напр., Гомер, *Odys.* 6.287-88). Так, некоторые юные девственницы, подвергшиеся изнасилованию, будучи не в состоянии перенести позора, кончали жизнь самоубийством (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 15.54.3; *Состязание Гомера и Гесиода* 323). Ходили рассказы об отцах, которые могли убить собственных дочерей, заподозренных в безнравственном поведении (Овидий, *Met.* 4.237-240, причем в данном случае девушка была невинна), или собственноручно заколоть их, чтобы не допустить их изнасилования и тем самым защитить их честь (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 12.24.3-4; Ливий, *Hist.* 3.44.4 – 3.48.9). Изнасилование повсюду осуждалось (см., напр., Псевдо-Фук. 198), и как по римскому закону, так и по еврейскому (в его более строгой интерпретации) являлось преступлением, караемым смертной казнью (*Jub.* 30:1-6; Гарднер, 118-19; ср. *Законы Элиуны* 26). Евреи считали любую

добрачную сексуальную связь женщины равнозначной проституции (*Sipra Qed. pq.* 7.204.1.1-2).

В целом евреи рассматривали аморальность в сексуальном отношении как один из самых ужасных грехов (CD 7.1), дело рук Сатаны (см. Велиал) или падших ангелов (1 *Enoch* 8:1-2; *Asc. Isa.* 2:5), проступок, который лишал виновного Божьего присутствия (*Sipra Deut.* 258.2.3) и влек за собой неминуемый суд во всех прочих отношениях, шла ли речь об общине (т. *Sanh.* 13:8; у. *Sanh.* 6:7 §2; у. *Ta'an.* 4:5 §13) или отдельном лице (*Num. Rab.* 19:15). Наряду с идолопоклонством и убийством она относилась к числу самых серьезных грехов (у. *Sanh.* 3:5 §2). Хотя в указанную эпоху подобные приговоры, как правило, не приводились в исполнение (Флавий, *Война*, 2.8.1 §117; Мф 1:19), наказанием за сексуальную связь вне брака в большинстве случаев являлась смертная казнь (Втор 22:20-24; *Jub.* 20:4; Псевдо-Филон, *Bib. Ant.* 25.10; Флавий, *Ag. Ap.* 2.25 §201; *Sipra Deut.* 242.1.6).

Некоторые обрученные пары жили вместе до тех пор, пока не могли позволить себе оформить отношения официально — посредством финансовой сделки, скрепленной письменным контрактом (*P. Ryd.* 154.4, 66 г. до н. э.). Подобный обычай засвидетельствован также для некоторых еврейских пар (архив Бабаты начала II в. н.э.; см. Илан, 1993). Тем не менее многие благочестивые евреи предупреждали, что истинно небожанный человек не станет делить со своей невестой ложе до свадьбы (*Иосиф и Асенефа* 21:1).

Древние авторы нередко признавали, что обычай менялся в зависимости от места. Так, Арриан передает, по всей вероятности, вымышленную традицию, согласно которой индийские женщины, как правило, отличались исключительным целомудрием, однако считали для себя честью отдаться любому мужчине в обмен на слона (*Ind.* 17:3). Кроме того, древние знали о некоторых других практиках, рассматривавшихся большинством как извращение, например, некрофилии (Парфений, *L.R.* 312). Сексуальные контакты с животными также были известны, но, по-видимому, редко обсуждались (Апулей, *Met.* 10.19-22; Луклан, *Лукий* 50-51; Артемидор, *Oneir.* 1.80; возможно, Авл Геллий, *Noc. Att.* 6.8); некоторые евреи подозревали язычников в целом в скотоложстве (*Sib. Or.* 5.393; т. *'Avod. Zar.* 2:1).

3.2. Проституция. Многие люди считали проституцию постыдной (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 12.21.2; Артемидор, *Oneir.* 1.98; Авл Геллий, *Noc. Att.* 9.5.8; 15.12.2.3), порочащим человека излишеством (Ливий, *Hist.* 23.28.12) или эксплуатацией (Дион Хризостом, *Or.* 7.1.3) и выступали против нее (Прит 23:27; Сир 9:6; 19:2; 41:2; собрание дистихов Катона 25). Так, Катилина, по слухам, привлек на свою сторону молодых людей, предоставив в их распоряжение проституток (Саллюстий, *О заговоре Катилины* 14.6). Плутарх предупреждал, что любой может свободно и без платы получить то же самое удовольствие дома (Плутарх, *Lib. Educ.* 7, *Mor.* 5C) и что даже неженатым мужчинам следует избегать проституток и наложниц, чтобы не производить на свет детей низкого происхождения (Плутарх, *Lib. Educ.* 2, *Mor.* 1AB).

Тем не менее проституция существовала легально, и римское правительство ежегодно получало от этого занятия значительный доход в казну (McGinn; Lewis, 145, 171-172). Некоторые рассматривали проституцию как сдерживающее средство против прелюбодеяния (Grk. Anth. 7.403). Евреи, напротив, в целом считали проституцию злом (Op. Civ 5.388; Ex. Rab. 43:7; Num. Rab. 9:24; 20:7); ужасным преступлением против природы, оскверняющим тело (Флавий, Древности 4.8.9 §206); Филон полагает ее заслуживающей смертной казни (Belkin, 256). Святки Мертвого моря осуждают «блуд» (1QS 4:10; CD 4:17; 8:5), хотя этот термин мог применяться к любым другим видам сексуальной аморальности, а также к духовному отступничеству. Бог вознаградит тех, кто противился блуду ради славы Его имени (b. Menah. 44a). Тем не менее очевидно, что проституция существовала даже в еврейской Палестине (Mf 21:31-32; Goodman, 60; Gibson; Ilan, 1996, 214-21).

Законы запрещали проституткам выходить замуж до тех пор, пока они занимались своим ремеслом (Проперций, Элегии, 2.7.7.); занятие проститутки рассматривалось как прелюбодеяние только в том случае, если она отошла от дел и вышла замуж (Gardner, 133), а мужчина не мог быть обвинен в прелюбодеянии, если он спал с женщиной легкого поведения, которая брала деньги за свои услуги (Юстиниан, Cod. 9:22, если только данная норма относится к более раннему времени). Истиницы в римском мире обыкновенно являлись также и борделями, так что гости, остановившийся наверху, мог за определенную плату послать вниз за служанкой (Casson, 206-207; 211; 215; Romerov, 201). Официантки и буфетчицы нередко были проститутками (Gardner, 32), однако для свободного владельца гостиницы участие в подобной деятельности считалось противозаконным (Юстиниан, Cod. 9.29).

Некоторые состоятельные проститутки могли обладать значительным престижем (Афиней, Деипн. 13.596b; Авл Геллий, Ноч. Алл. 7.7.5-7; Sipe Num. 115.5.7). Деятельность проституток в древних ближневосточных храмах хорошо подкреплена документальными свидетельствами (Втор 23:17; Маклахан), однако исследователи спорят о мотивах их присутствия там. (Евреи полагали, что их храм был осквернен именно проституцией; 2 Макк 6:4.) И все же, по-видимому, главной причиной, толкавшей женщин на путь проституции, являлась бедность (Теренций, Анд. 73-79); так, когда одна из таких «публичных женщин» была убита, ее отчаявшаяся мать обратилась к властям с прошением, чтобы те заставили убийцу поддержать ее материально — по ее словам, она «отдала дочь владельцу борделя, чтобы получить необходимые ей средства к существованию» (BGU 1024.7 у Lewis, 146). Различные проститутки получали разную плату за свои услуги, предположительно, в зависимости от их возраста, привлекательности и сексуальной сноровки (CIL 4.1679 у Sherk, 210-11).

Чаще всего, однако, проститутки были рабынями, которых заставляли приносить доход хозяевам, эксплуатируя их тела. Брошенные родителями младенцы женского пола нередко подбирались и воспитывались

как рабыни, обычно для последующей торговли телом; маленьких девочек иногда продавали в публичные дома (Марциал, Epigr. 9.6.7; 9.8). Пленницы, захваченные на войне, могли использоваться с той же целью (Апулей, Метаморфозы. 7:9; 'Abot R. Nat. 8A). Тех рабынь, которые впоследствии оказывались свободнорожденными, избавляли от подобной участи; такая драматическая перемена обстоятельств, при которой люди низкого происхождения внезапно оказывались детьми благородных родителей, является излюбленным сюжетом многих литературных произведений (см., напр., Лунг, Daphn. Chl. 4.36), в особенности у Теренция (Самостязатель, Евнух, Девушка с Андроса, Перифанка).

Крупные городские центры, естественно, предоставляли больше возможностей для занятий проституцией. Так, Коринф в древности пользовался печальной славой из-за большого количества проституток в его храмах (Страбон, Geog. 8.6.20; Авл Геллий, Ноч. Алл. 1.8.4; Афиней, Деипн. 13.573cd), даже если эти сообщения могут быть преувеличены (см., напр., Саффри); в классических Афинах выражение «изобразить из себя коринфянку» служило для обозначения сексуальной распущенности (Аристофан, Лысы. 91). Учитывая положение города на перешейке и, как следствие, устойчивый приток посетителей, Коринф, по-видимому, вернул себе репутацию главного центра проституции в римский период (см. Павсаний, Descr. 2.4.6; 2.5.1; Марциал, Epigr. 10.70.11-12; Грант, 24; см. также источники у Мэрфи — О'Коннора, 48, 105-6, 127-28). Равнины юго-восточной части Средиземноморья, вероятно, отражая презрение греков по отношению к египтянам или свое собственное недоверие к эллинизированному еврейскому населению Александрии, считали последнюю одним из центров проституции ('Abot R. Nat. 48 §132B).

3.3. Сексуальное использование рабынь/рабов. Многие авторы считали сексуальное использование рабынь постыдным (Авл Геллий, Ноч. Алл. 15.12.2-3), и некоторые соблюдали в этом отношении благородную сдержанность (Гомер, Одис. 1.428-33). Евреи в особенности предостерегали против сексуальных контактов с рабынями, как чужими (Сир 41:22), так и со своими собственными (Sent. Syr. Men. 347-53); более поздняя традиция сулила за подобную практику суровую кару (Num. Rab. 10:1). В противоположность более поздним исламским обычаям, еврейская и христианская традиции предостерегали против сексуальной эксплуатации прислуги (Гордон, 83).

Тем не менее сексуальная эксплуатация женщин-рабынь в римском мире являлась обычной практикой (Ахилл Таций, Leuc. 6:20; Артемидор, Oneir. 1.78; Марциал, Epigr. 1.84; 3.33; Музон. Руф, фраг. 12; Бабрий, 10.1-5; Pesiq. Rab. Kah. 20:6). Многочисленные тексты, предостерегающие против нее, исходят из того, что она была широко распространена (м. 'Abot 2:7). Древнегреческий обычай предполагал, что женщины, захваченные на войне, могли использоваться как наложницы (Софокл, Аякс 485-91; Арриан, Анаб. 4.19.5). Вновь приобретенным рабыням иногда приходилось сталкиваться с жестокими или ревнивыми хозяйками

(Аполлоний Родосский, *Arg.* 4.35-39). Греческая традиция также признавала право хозяев жестоко наказывать рабынь, виновных в распутном поведении (Гомер, *Одыс.* 22.465-73).

В эпоху ранней империи многие рабыни приобретались с целью получения от них потомства (Gardner, 206-9). Еврейские мудрецы исходили из того, что рабыни и вольноотпущенницы не являются девицами (т. *Yebam.* 6:5; т. *Nor.* 2:11; т. *Nor.* 3:5 §1). Среди римлян для некоторых классов рабовладельцев считалось законным освобождать рабынь с тем, чтобы затем вступить с ними в брак (Гай, *Inst.* 1.19); однако некоторые еврейские учителя возражали против этого, так как можно было подумать, будто мужчина имел с рабыней недозволенную связь до ее освобождения (Cohen, 149). Римлянин, который относился к вопросам отношений полов иначе, чем это делала еврейская традиция, мог освободить свою любовницу-рабыню и устроить ее брак с другим (Аппиан, *Civ. W.* 4.4.24).

Хозяйки также время от времени могли использовать в сексуальном отношении мужчин-рабов (анонимная *Неверная жена* в *Избранных наставлениях* [LCL.] 3:350-61; Быт 39:7), однако подобное поведение не являлось нормой, и если оно получало огласку, то могло повлечь за собой суровое возмездие со стороны свободных мужчин, в чьих руках находилась власть в обществе. Некоторые авторы советовали землевладельцам давать своим надсмотрщикам сожительниц, чтобы избежать слишком близких отношений между этими слугами и женщинами в доме (Колумелла, *Rust.* 1.8.5).

3.4. Наложницы. Римский закон запрещал содержать в доме наложницу наряду с законной женой (Павел, *Сентенции* 2; Gardner, 56-57); греки иногда приписывали подобную практику другим народам (Афиней, *Дефн.* 13.556b-57e). Однако законы против содержания наложниц подтверждают их существование, и имеющиеся свидетельства наводят на мысль, что подобная практика в рассматриваемую эпоху была широко распространена по всему Средиземноморскому региону.

Институт наложниц был особенно обычным в армии (Гай, *Inst.* 1.57; Gardner, 58, 143; O'Rourke, 182; *OGIS* 674 у Lewis, 141), поскольку солдаты не имели права жениться до истечения срока их военной службы, который длился более двадцати лет. Из-за долгого периода ожидания официальные лица часто прощали солдатам романтические похождения (Фабий Максим 4, в *Изречениях царей и полководцев* Плутарха, *Мор.* 195E-F), хотя их все же лучше было избегать (см. Сципион Старший в *Изречениях царей и полководцев* Плутарха, *Мор.* 196B). В некоторых документах об увольнении с военной службы, датированных I в. н.э., солдатам гарантируется признание их ранее заключенных союзов как законных браков при условии, что каждый из них может иметь только одну жену (*ILS* 1986/*CIL* 16.1, от 52 г. н.э., см. также *CIL* 16.42 от 98 г. н.э.). *Псевдо-Фокид* 181 предостерегает против сексуальных контактов с наложницами отца — во множественном числе.

3.5. Ницест. Современные дискуссии касательно ницеста, как правило, сосредоточены на тех эпизодах,

когда взрослый вовлекает в интимную связь более юного партнера; однако наиболее древние упоминания об ницесте рассматривают главным образом отношения по взаимному согласию между взрослыми партнерами. Однако случаи ницеста с участием невинного партнера тоже имели место. Так, в одном судебном деле начала II века н.э. отец забрал дочь из дома ее мужа, поскольку тот угрожал ему обвинением в ницесте; причем муж заявлял, что его жена по-прежнему его любит. В данном случае суд вынес решение, что молодая женщина сама вправе решить, с кем из двух она хочет жить (Р. Ох. 237.7.19-29).

Хотя из общего правила существовали исключения, подавляющее большинство мировых культур считали различные формы ницеста табуированными, и многие исходили из того, что кровосмесительная связь заслуживает наказания. Например, в культуре коренных народов Гавайских островов ницест был запрещен под страхом смерти, с единственным исключением для вождей (Radcliffe-Brown, 50); некоторые племена американских индейцев полагали, что ницест между братом и сестрой ведет к безумию (Kaplan and Johnson, 211); племя цуэр считало, что ницест, если он имел место между ближайшими родственниками, приводит к гибели (Evans, 126); традиционное общество ашанти карало его смертной казнью (Fortes, 257). Отдельные культуры, однако, хотя и относились к ницесту отрицательно, не уделяли при этом внимания наказанию (см., напр., Willner, 152).

Евреи запрещали ницест (Лев 18:6-18; 20:11-21; т. *Ta'an.* 4:5 §8) и верили, что он влечет за собой неминуемую кару со стороны Бога (Лев 20:10-23; *Иов.* 16:8-9; 33:10-14; *Т. Реуб.* 1:7-10; т. *Pe'ah* 1:2; б. *'Arak.* 16a; *Gen. Rab.* 52:3). Хотя обычным наказанием за ницест являлось изгнание (Павел, *Сентенции* 2:26; Gardner, 127), Цицерон считал его заслуживающим смерти (*De Leg.* 2.9.22). Обвинение в кровосмесительной связи являлось очень серьезным (Тацит, *Анналы.* 16.8), и сатирики высмеивали тех, кого считали виновными в этом преступлении (Ювенал, *Sat.* 2.32-33; 4.8-9).

Еврейский закон строго воспрещал сексуальную связь между сыном и матерью или женой отца (Лев 18:8; 20:11; Флавий, *Древн.* 3.12.1 §274; Филон, *Spec. Leg.* 3.3 §19; б. *Ber.* 56 b; т. *Ned.* 2:1 §4; *Гр. Ездра* 4:24). Павел признавал, что язычники, как и евреи, запрещали ницест по нисходящей линии (1 Кор 5:1). Римский закон рассматривал союз с бывшей тещей или мачехой как кровосмесительный (Гай, *Inst.* 1.63). Различные истории включали описание божественной кары против тех, кто нарушал табу на ницест: изнасилование пьяным отцом родной дочери считалось печальным поступком, который мог повлечь за собой смертный приговор со стороны богов (Плутарх, *Сравнительные истории* 19, *Мор.* 310B-C); рассказы, в которых дочери сами ищут кровосмесительной связи с пьяными отцами (Быт 19:30-38; Овидий, *Метаморфозы* 10.314-476), рисуют их в отрицательном свете. Сын, который, как полагали, делил ложе с женой отца при жизни последнего, мог повлечь на себя проклятие и, как следствие, немедленную смерть (Еврипид, *Ипполит* 885-90); человек,

открыто живущий в грехе со своей дочерью, обрекал себя на наказание со стороны божества (Филострат, *Vit. Ap.* 1.10). Когда сыновья Посейдона в припадке безумия изнасиловали собственную мать, Посейдон в наказание похоронил их заживо (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 5.55.6-7). Периаандр, едва узнав о том, что он спал со своей матерью, лишился рассудка (Парфений, *L.R.* 17.1-7). Арриан передает с изрядной долей скептицизма рассказ о том, что Геракл делил ложе со своей семилетней дочерью, поскольку не мог найти никого другого, достойного ее (Арриан, *Ind.* 9.2-3).

Одним из самых широко известных греческих сюжетов был рассказ об Эдипе, который женился на своей матери Иокасте (аллюзии на него появляются периодически в более поздней литературе; см., напр., Эпиктет, *Disc.* 1.24.16; Марциал, *Эпиграммы* 10.4.1; Геродиан, *Hist.* 4.9.3; Иустин Мученик, *Apol.* 1.27). Из наиболее ранней формы этой истории не вполне ясно, действовал ли Эдип неосознанно или нет (хотя его мать ни о чем не догадывалась; Гомер, *Одиссея* 11.271-280), однако авторы классических трагедий особо подчеркивали его неведение. Эдип совершил свой проступок по неведению, однако был осужден на страдания (Софокл, *Oed. Col.* 525-28; *Oed. Tyr.* 1237-79; Еврипид, *Phoen.* 869-71), так же как и его потомство от этого союза (Софокл, *Антигона* 863-66; *Эдип в Колоне* 1670-72).

Невзирая на подобные рассказы, люди, находившиеся на вершине власти, игнорировали неизбежные враждебные слухи и поступали так, как хотели. Клеопет публично сожительствовал со своей дочерью, хотя у той это вызывало отвращение (Парфений, *L.R.* 13.1-4); Монобаз сделал беременной свою сестру Елену (Флавий, *Древн.* 20.2.1 §18); Клавдий женился на своей племяннице Агриппине (Светоний, *Клавдий* 39; Тацит, *Анналы* 12.5; Дион Кассий, *Hist.* 61.31.6). Враждебно настроенные любители слухов также приписывали incest с сестрами Гаю Калигуле (Светоний, *Калигула* 24) и incest с матерью — Нерону (Светоний, *Нерон* 34).

Некоторые обычаи менялись в зависимости от географического положения местности, так же как степеней родства, при которой брак запрещен, менялась от одной культуры к другой в более близкие к нам эпохи (см., напр., Фарбер). В отличие от евреев (Лев 20:11-12; 2 Цар 16:22; 20:3; Амос 2:7; ср. дискуссию в *Sipre Deut.* 246.1.2), греки могли не считать кровосмешением для сына спать с женщиной, с которой раньше спал его отец (Софокл, *Trach.* 1221-29). Римляне не имели права вступать в брак с «близкими родственниками» (Плутарх, *Rom.* 108, *Mor.* 289D), но, хотя римлянин и не мог жениться на своих сестрах или тетках, он вправе был жениться на дочери брата (BGU 5.23.70-72; Гай, *Inst.* 1.62). Один из селевкидских правителей, как сообщается, отдал свою супругу в жены своему сыну, ее пасынку (Аппиан, *Rom. Hist.* 11.10.61); многие полагали, что персы разрешали союзы между матерью и сыном (Секст Эмпирик, *Pyt.* 1.152; 3.205; Филон, *Spec. Leg.* 3.3, §13; Тертуллиан, *Apol.* 9.16; Татиан, *Or. Graec.* 28), и у некоторых философов это не вызывало возмущений (Диоген Лаэртский, *Vit.* 7.7.188; Секст Эмпирик, *Pyt.* 1.160).

Союзы между братьями и сестрами были более широко известны, чем союзы между родителями и детьми. В греческой мифологии Эол переженит своих сыновей и дочерей между собой (Парфений, *L.R.* 2.2; Гомер, *Оды.* 10.7). Афинские мужчины могли вступать в брак со своими сводными сестрами по отцу (Ахилл Тацций, *Leuc.* 1.3.1-2; Корнелий Непот, *Pref.* 4; *О выдающихся полководцах* 5 [Кимон], 1.2), что, по-видимому, являлось также обычаем народа, к которому обращался Авраам в Быт 20:12 (*Gen. Rab.* 52:11).

Что еще более удивительно, египтяне могли жениться на родных сестрах (Павс. 1.7.1; папирусы у Льюиса, 43-44) — обычай, который, по-видимому, также бытовал в древней Нубии (Adams, 260), но казался оскорбительным для греков (Геродот, *Hist.* 3.31). Этот обычай пришел к тому, что многие союзы были задним числом объявлены незаконными, когда в 212 году н.э. Рим пожаловал жителям Египта римское гражданство (см. Gardner, 36). Египтяне рассказывали легенды о сексуальном единении между двумя божествами, сестрой и братом, Исидой и Осирисом (Плутарх, *Об Исиде и Осирисе* 12, *Mor.* 356A), и многие полагали, что этот миф лег в основу египетского обычая (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 1.27.1).

Греки и римляне также признавали союзы между божественными родственниками, не делая из них, впрочем, тех же самых выводов (см., напр., Вергилий, *Aen.* 1.45-46), но некоторые еврейские авторы заявляли, что такого рода истории служат лишь свидетельством аморальности язычников (Флавий, *Ag. Ap.* 2.38 §275). Часть еврейских учителей полагала, что запрет Моисеем браков между братьями и сестрами потряс израильтян, недавно освобожденных из Египта (*Sipre Num.* 90.1.1); более поздние раввины считали, что Бог допускал союзы между братьями и сестрами лишь на раннем этапе библейской истории (y. *Sanh.* 5:1 §4) и утверждали, что язычники иногда вступали в брак с кровными родственниками (*Gen. Rab.* 18:5).

Римляне отвергали любые браки между братьями и сестрами, а греки — любые, кроме браков со сводными братьями или сестрами со стороны отца (Диодор Сицилийский, *Bib. Hist.* 10.31.1). Истории о страстном влечении между братом и сестрой иногда появлялись (Парфений, *L.R.* 5.2-3; 11.1-3), но такое желание считалось нечестивым (Овидий, *Met.* 9.454-665) и постыдным (Парфений, *L.R.* 31.1). Евреи осуждали любые браки с сестрами, в том числе сводными (Лев 18:9, 11; Втор 27:22; Флавий, *Древн.* 7.8.1 §168).

Клановая эндогамия не считалась кровосмесительной (Тов 6:15). Большинство евреев полагали, что язычники практиковали incest (*Ep. Arist.* 152; *Sib. Or.* 5.390-91), но в то же время были убеждены в том, что среди язычников встречались люди ответственные в моральном отношении, у которых хватало ума этого не делать (*Gen. Rab.* 18:5; Cohen, 281). Многие считали, что Бог установил менее строгие ограничения на incest для язычников, чем для евреев (*Sipra Qed. Par.* 4.206.1.2; y. *Qidd.* 1:1 §4), и некоторые, по-видимому, распространяли эти менее строгие ограничения также на рабов (y. *Yebam.* 11:2 §3).

3.6. Гомосексуальные связи. Ранний пуданизм рассматривал гомосексуальное поведение и содомию как подразделы более широкого понятия сексуальной аморальности (*Sipre Qed. pp.* 10.208.212). Несмотря на отдельные исключения, вроде браков Нерона с юношами (которые всеми остальными рассматривались как противоестественные – Марциал, *Epigr.* 1.1.6; Светоний, *Нерон* 28-29; Тацит, *Анналы* 15.37), и ряда обвинительных речей еврейских авторов против языческой аморальности (*Sipra Aharé Mot par.* 8.93.1.7), гомосексуальная любовь в целом лежит за пределами семьи и брака. Греческая мифология рисовала богов вроде Зевса совершающими прелюбодеяние главным образом с женщинами (см. 2.2, выше), но он также силой овладел юношей по имени Ганимед, судьба которого сложилась более благоприятно, чем у этих женщин (Гомер, *Ил.* 20.232-235; Вергилий, *Аен.* 1.28; Овидий, *Метаморфозы* 10.155-161; Ахилл Таций, *Левс.* 2.36.3-4). Другие божества (Овидий, *Метаморфозы* 10.162-219) и сверхъестественные существа (Еврипид, *Cycl.* 583-587; Афиней, *Deipn.* 1.23d) также могли проявлять гомосексуальное желание.

Мужская гомосексуальная привязанность была явлением обычным и появляется часто как в биографиях (Арриан, *Анаб.* 4.13.3; Корнелий Непот, 4 [Павсаний] 4.1; 7 [Алкивиад] 2.2-3), так и в художественных произведениях (Вергилий, *Ecl.* 2.17, 45; 8.80-84; Овидий, *Метаморфозы* 3.353-355; Лонг, *Daphn. Chl.* 4.12, 16; Петроний, *Sat.* 9, 11, 85-86, 92), иногда даже находясь в центре повествования (Парфений, *L.R.* 7.1-3; 24). Различные мыслители спорили о том, какая форма любви является высшей – разнополая или однополая (см., напр., Плутарх, *Об Эротe* 5, *Мор.* 751E-752B; Ахилл Таций, *Левс.* 2.35.2-3; Платон, *Симп.* 222C). Лесбийская привязанность (см., напр., *PGM* 32.1-9) также была известна, хотя и не столь широко признана (Овидий, *Met.* 9.720-763; Марциал, *Epigr.* 1.90). Проститутки мужского пола появляются в произведениях Петрония (*Sat.* 8, 21, 23, 28) и Марциала (*Epigr.* 3.82).

Гомоэротическое наслаждение ассоциировалось прежде всего с греками (Афиней, *Deipn.* 13.603ab), однако оно никогда ими не ограничивалось. Римский обычай не одобрял подобной практики (Секст Эмпирик, *Рур.* 1.152, 159; 3.199-200; Юраций, *Sat.* 1.4.27; Квинтилиан, *Inst. Orat.* 2.2.14; Светоний, *Калигула* 16, 36), и некоторые римские традиционалисты (Цицерон, *Обвинительная речь против Саллюстия*, 6.18; Ливий, *Hist.* 39.42.8-12) и философы (Сенека, *Ep. Lucil.* 47.7; Марк Аврелий, *Med.* 1.16) отвергали ее. К первому столетию, однако, она получила широкое распространение главным образом среди представителей высших классов римского общества, подверженных значительному влиянию греческой культуры, таких как Нерон (Дион Кассий, *Hist.* 62.13.1) или Тиберий (Светоний, *Тиберий*, 43-44), и проявлялась в особенности на дружеских пирушках (Петроний, *Sat.* 41, 79-80). Некоторые рассматривали отвержение женщинами (Проперций, *Элегии* 2.4.17-18; Филострат, *Vit. Ap.* 3.38) или потерю жены (Овидий, *Met.* 10.83-85) как побудительные мотивы мужской гомосексуальности.

Евреи обычно относились к гомосексуальному поведению как к обычаю, укорененному исключительно среди язычников (*Ep. Arist.* 152; *Sib. Or.* 3.185-186, 596-600; 5.166, 387; *у. Qidd.* 4.11 §6); они рассматривали такое поведение как заслуживающее смерти (Флавий, *Древн.* 3.12.1 §275; *Ag. Ap.* 2.25 §§199, 215) или наказания от Бога в мире грядущем (2 *Енох* 10:4). Как и некоторые другие народы (Дюдор Сицилийский, *Bib. Hist.* 32.10.9; ср. Диоген Лаэртский, *Vit.* 6.2.65; Артемидор, *Oneir.* 1.80), некоторые евреи считали гомосексуальные контакты противоестественными (Флавий, *Ag. Ap.* 2.38 §§273, 275; *Псевдо-Фок.*, 190-191; *T. Naph.* 3:4-5), вероятно, отчасти по той причине, что они не способствовали деторождению (Аристотель, *Pol.* 1.1.4, 1252a).

См. также Брак.

Библиография. W. Y. Adams, *Nubia: Corridor to Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977); V. Barnouw, «Eastern Nepalese Marriage Customs and Kinship Organization», *SWJA* 11 (spring 1955) 15-30; S. Belkin, *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah* (HSS 11; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940); J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome: The People and the City at the Height of the Empire*, ed. H. T. Rowell (New Haven, CT: Yale University Press, 1940); L. Casson, *Travel in the Ancient World* (London: George Allen & Unwin, 1974); B. Cohen, *Jewish and Roman Law: A Comparative Study* (2 vols.; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1966); C. Delancy, «Seeds of Honor, Fields of Shame», in *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. D. Gilmore (AAA 22; Washington, DC: American Anthropological Association, 1987) 35-48; T. M. S. Evens, «Mind, Logic, and the Efficacy of the Nuer Incest Prohibition», *Man* 18 (March 1983) 111-33; B. Farber, *Comparative Kinship Systems: A Method of Analysis* (New York: John Wiley & Sons, 1968); R. Firth, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (2d ed.; Boston: Beacon, 1963); M. Fortes, «Kinship and Marriage among the Ashanti», in *African Systems of Kinship and Marriage*, ed. A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (New York: Oxford University Press, 1950) 252-84; J. E. Gardner, *Women in Roman Law and Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); J. Gibson, «Hoi Telōnai kai hai Pornai», *JTS* 32 (1981) 429-33; D. D. Gilmore, «Introduction: The Shame of Dishonor», in *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. D. Gilmore (AAA 22; Washington, DC: American Anthropological Association, 1987) 2-21; M. Goodinan, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies (Totowa, NJ: Rowman & Allanfield, 1983); M. Gordon, *Slavery in the Arab World* (New York: New Amsterdam, 1989); R. M. Grant, *Gods and the One God* (LEC 1; Philadelphia: Westminster, 1986); G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978* (North Ryde, N.S.W.: Ancient History Documentary Research Center, Macquarie University, 1983) vol. 3; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck; Peabody, MA: Hendrickson,

1996); idem, «Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (*Ketubbot* 1.4)», *HTR* 86 (1993) 247-64; B. Kaplan and D. Johnson, «The Social Meaning of Navaho Psychopathology and Psychotherapy», in *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, ed. A. Kiev (New York: Free Press, 1964) 203-29; C. S. Keener, *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); N. Lewis, *Life in Egypt Under Roman Rule* (Oxford: Clarendon Press, 1983); B. MacLachlan, «Sacred Prostitution and Aphrodite», *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 21 (1992) 145-62; J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophies* (Garden City, NY: Doubleday, 1970); M. McDonnell, «Divorce Initiated by Women in Rome: The Evidence of Plautus», *AJAH* 8 (1983) 54-80; T. A. J. McGinn, «The Taxation of Roman Prostitutes», *Helios* 16 (1989) 79-110; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (GNS 6; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1983); G. K. Nukunya, *Kinship and Marriage Among the Anlo Ewe* (London School of Economics Monographs on Social Anthropology 37; New York: Humanities Press, 1969); J. J. O'Rourke, «Roman Law and the Early Church», in *The Catacombs and the Colosseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*, ed. S. Benko and J. J. O'Rourke (Valley Forge, PA: Judson, 1971) 165-86; S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken, 1975); A. R. Radcliffe-Brown, «Taboo», in *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. W. A. Lessa and E. Z. Vogt (4th ed.; New York: Harper & Row, 1979) 46-56; B. Rawson, «The Roman Family», in *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, ed. B. Rawson (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986) 1-57; A. Richlin, «Approaches to the Sources of Adultery at Rome», *Women's Studies* 8 (1981) 225-50 [= *Reflections of Women in Antiquity*, ed. H. P. Foley (New York: Gordon & Breach Science Publishers, 1981) 379-404]; H. D. Saffrey, «Aphrodite à Corinthe: Réflexions sur une idée reçue», *RB* 92 (1985) 359-74; S. Safray, «Home and Family», in *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safray and M. Stern (2 vols.; CRINT Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1974, 1976) 728-92; R. K. Sherck, ed., *The Roman Empire: Augustus to Hadrian* TDGR 6; New York: Cambridge University Press, 1988); L. Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1976); S. Treggiari, «*Leges sine moribus*», *Ancient History Bulletin* 8 (1994) 86-98; D. C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71; Chico, CA: Scholars Press, 1983); P. Walcott, «On Widows and their Reputation in Antiquity», *Symbolae Osloenses* 66 (1991) 5-26; J. R. Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah* (New York: Oxford University Press, 1988); D. Willner, «Definition and Violation: Incest and the Incest Taboos», *Man* 18 (March 1983) 134-59; S. Wood, «Messalina, Wife of Claudius: Propaganda Successes and Failures of His Reign», *Journal of Roman Archaeology* 5 (1992) 219-34.

C. S. Keener

ПРОЗЕЛИТЫ И «БОЯЩИЕСЯ БОГА»

Понятие «посвящение в прозелиты» обозначает активные попытки иудеев обратить язычников в иудаизм. В последнее время полемика по поводу сущности и границ иудейского прозелитизма в основном фокусировалась на следующих вопросах: во-первых, можно или нельзя считать иудаизм миссионерской религией и, во-вторых (особенно этот вопрос был важен для историков, изучающих развитие христианской веры), насколько велики в христианстве заимствования из иудейской идеологии и практик. Термин «боящиеся Бога» обозначает язычника на определенной степени следования законам иудаизма, в частности, не прошедшего до конца посвящение в иудаизм, но уже вошедшего в иудейскую общину. В принципе, это язычники, которые уже отошли от своих языческих представлений, но еще не стали благоверными иудеями.

1. История изучения вопроса.
2. Иудаизм и язычник.
3. Иудаизм и прозелиты.
4. Методы прозелитизации.
5. Требования, предъявляемые к прозелитам.
6. Уровни посвящения.

1. История изучения вопроса

Притом что внимание ученых было в основном приковано к вопросу, является ли иудаизм миссионерской религией или нет, существуют определенные аспекты (например, требования, предъявляемые к прозелитам, количество прозелитов, значение термина Луки «боящиеся Бога»), которые также тесно связаны с этой проблемой и заслуживают определенного внимания.

1.1. Консенсус старой школы. Старые исследователи, в основном из протестантской Германии, XIX и начала XX века в один голос утверждали, что подъем христианства произошел за счет того, что иудаизм был миссионерской религией. На основании тезиса о том, что иудаизм как монотеистическая религия стремился к повсеместному господству, зародилась полемика по вопросу, стремился ли иудаизм и отдельные иудеи обратить язычников в свою веру. Широко известно, что в иудейской диаспоре иудаизм рассматривался как вселенская религия. Вполне естественно, что под следствием этого убеждения и стало ведение христианской миссионерской деятельности в мире (Bertholet; Jeremias; Hahn; Georgi).

Некоторые из исследователей, утверждавшие, что иудаизм был миссионерской религией, пришли к выводу, что иудаизм стал подчиненной христианству религией либо потому, что он еще не вступил в стадию естественного устремления распространить евангелие во всем мире, либо потому, что, когда христианство возникло как более сильная религия или когда был подавлен бунт Бар Кохбы, он потерял свое устремление к распространению и приобрел тенденцию к тому, чтобы стать национальной и замкнутой религией. Иудейские ученые возражали против подобных утверждений

протестантских исследователей, приводя в защиту своей позиции выдержки из священных писаний, в частности Талмуда и Мидаша, подтверждавших открытость иудаизма для прозелитов, а также подчеркивали исключительную доброту, свойственную некоторым иудеям, как в древности, так и в настоящем времени, в обращении с язычниками. Наиболее важными из подобных исследований являются работы Бамберга, Брауде, Рэйсина, Розенблума и Фельдмана. Пожалуй, наилучшая формулировка данной точки зрения принадлежит известному христианскому исследователю иудаизма Муру: «вера в то, что в будущем истинная религия распространится по всему миру... привела к попыткам обратить язычников к почитанию единого истинного Бога, к вере и послушанию в соответствии с Его откровением, и сделала иудаизм первой великой миссионерской религией мира Средиземноморья» (Moore, I:323-24).

И, наверное, еще более убедительно выразил эту точку зрения Йеремиас, которому не было равных в осмыслении иудаизма с христианской точки зрения по крайней мере целое поколение (Jeremias), несмотря на то, что после прочтения работ Сандерса он несколько изменил свою позицию: «Иисус вырос среди людей, ведущих активную миссионерскую деятельность среди язычников, используя как устные, так и письменные средства пропаганды. Сила убеждения этих людей была обусловлена их чувством долга прославить своего Бога в языческом мире». Он также утверждал, что «поэтому пришел Иисус в самый разгар того, что было *par excellence* миссионерским периодом иудейской истории» (Jeremias, 17, 11).

Несмотря на то, что в исследовании Фельдмана, опубликованном недавно, нет подобных чрезмерных утверждений, он тем не менее делает вывод, что иудаизм был миссионерской религией и поэтому обращение язычников было обычным явлением, что и определило характер иудаизма (Feldman, 288-341). Позиция Фельдмана основана на двух основных аспектах: демографический и литературные свидетельства. Признавая весомость аргументов, приводимых против утверждения о том, что иудаизм был миссионерской религией, Фельдман сделал следующее заявление: «Тем не менее, несмотря на то, что, в принципе, не существует убедительных подтверждений, налицо, как мы увидим, совокупные свидетельства, как демографические, так литературные, того, что подобная деятельность все же широко велась» (Feldman, 293).

Литературные свидетельства будут приведены в форме противопоставлений ниже, но предварительно необходимо упомянуть о демографических свидетельствах. Аргументы Фельдмана просты: поскольку количественный прирост, отраженный в статистике, не может быть объяснен исключительно нормальной рождаемостью и процентом выживаемости, должен быть другой фактор, обусловивший больший прирост иудейского населения в средиземноморском регионе. Это фактор, по его мнению, — многочисленные обращения, проводимые в результате иудейской мис-

сионерской деятельности. Однако для проведения точного анализа необходимы следующие достоверные статистические данные: (1) точное количество иудейского населения в средиземноморском регионе за два различных отрезка истории (таким образом можно сделать сравнение) (все иудеи должны быть учтены), поэтому более крупная цифра, относящаяся к более поздней дате, требует дополнительного объяснения; (2) точные данные относительно коэффициента выживаемости; (3) точные представления о иммиграции и эмиграции, не говоря о количестве выживших после периодов голода, землетрясений, эпидемий чумы и прочих бедствий. Мы не имеем достаточно достоверных данных, чтобы говорить о существенном приросте, обусловленном успешной иудейской миссионерской деятельностью. Например, все наши знания относительно иудейского населения грешат неточностью по каждому пункту; все, что у нас есть, — это всего лишь приблизительная оценка, которой недостаточно для подобного анализа (Rosenbloom). Таким образом, подтверждение иудейской миссионерской деятельности, основанное на демографических данных, не представляется убедительным.

1.2. Консенсус в последних исследованиях. Идея того, что иудаизм был миссионерской религией, пользовалась значительной поддержкой в течение двух последних веков. Однако в последнее время она начала оспариваться так активно, что, можно сказать, что на данный момент ученые, скорее, пришли к консенсусу, заключающемуся в том, что иудаизм не являлся миссионерской религией. Даже если некоторые немецкие протестантские ученые утверждали, что иудаизм не пережил свое естественное стремление к мировому распространению, в последних исследованиях на основании ряда древних свидетельств утверждается, что иудаизм не был миссионерской религией, причем у данных утверждений нет идеологической подоплеки.

Одним из первых ученых, поддерживающих эту позицию, был Кробель, который после изучения результатов археологических исследований в Сардисе заключил, что позиция большинства ученых относительно иудейской миссионерской деятельности не имеет ни литературных, ни археологических подтверждений (Kraabel, 1982, 1983). Его позиция была подтверждена тремя монографическими исследованиями по иудейской миссионерской деятельности (McKnight, 1991; Goodman; Porton). Макнайт провел всесторонний анализ свидетельств, использованных для подтверждения ведения иудейской миссионерской деятельности, выстроив свои отдельные исследования по следующим темам: иудаизм и язычник, иудаизм и прозелиты, методы, требования, уровни посвящения и свидетельства иудейской миссионерской деятельности в Новом Завете. Одной из особенностей его исследований был особенно тщательный подход к использованию терминов, включая термин «миссионерская религия» (самоосознающая религия, которая, в частности, определяет себя в терминах миссионерской практики) и «обращение» (включает когнитивное соглашение, вход в новую социальную

группу и пересмотр личной биографии). В результате проведенного исследования Макпайт пришел к выводу о том, что, несмотря на то, что язычникам позволялось принять иудейскую религию, иудаизм (1) никогда не был миссионерской религией; (2) миссионерская деятельность носила случайный и разовый характер и (3) не сформировал основу для ранней христианской миссионерской деятельности (McKnight 1991).

Гудман в своем исследовании рассматривает данные совершенно под другим углом, однако приходит к тому же выводу: иудаизм не был миссионерской религией; кроме того, он утверждает, что само христианство не было миссионерской религией повсеместно. Гудман одним из первых подошел к вопросу с позиции системы мировоззрения, характерного для древнего греко-римского мира, и старался понять не только иудейские практики, но и то, как древние религиозные и философские группы принимали новообращенных (если они это делали). Кроме этого, Гудман внес новшества во все вопросы, по которым велась полемика, причем особое внимание он уделил историческим и социальным факторам того времени и при изучении развития миссионерской христианской деятельности, связанной с Нервой, в своем исследовании различных аспектов миссии (информация, образование, апологетика), и при построении заключения о том, что изменение социального строя нельзя путать с религиозным обращением.

Последняя работа по данной теме, рассматриваемая в данной статье, — исследование Портона «Незнакомец в твоих воротах», произведшего детальный социально-риторический анализ термина «обращенный» в раввинских текстах. Лейтмотивом у Портона является многообразие. Таким образом, «на самом деле даже в каждом из этих документов воссоединены различные примеры иудейских мыслей и жизней людей, живших в различных местах, в разное время и обладавших разным культурным уровнем и принадлежавших к разным интеллектуальным средам. Следовательно, наиболее корректным представляется говорить о раввинском взгляде на обращение» (Porton, 1993). Эта многозначность усилена тем, что иудаизм как национальная религия с национальными и этническими особенностями, по определению не может быть миссионерской религией. Книга Портона заменяет более ранние исследования Бамберга, Рэйсина и Брауде, поскольку тексты проанализированы с более критической точки зрения, причем приводятся не только примеры из самих текстов, но и принимаются во внимание риторические и социологические факторы. Эти три работы подтверждают одно: иудаизм не был миссионерской религией.

2. Иудаизм и язычники

Перед тем как говорить об отношениях иудеев и прозелитов, необходимо описать отношения иудеев и язычников. В этих взаимоотношениях была как тенденция к объединению, так и тенденция к противостоянию, при этом необходимо помнить, что в иудаизме существовало большое количество различных

течений (McKnight, 1991, 11-29). Что для представителей одной группы было чем-то нежелательным, приветствовалось представителями другой. Кроме того, необходимо отметить, что в течение времени отдельные группы менялись, поэтому для иудаизма характерна неустойчивость. Следовательно, некорректно, с исторической точки зрения, было бы говорить о том, что для иудаизма характерен единый взгляд на язычество. Следует очень аккуратно давать характеристику иудаизму (а также различным его течениям) и тому, какое отношение к языческому миру былоvalo среди иудеев. В свете вышесказанного две тенденции во взаимоотношениях иудейского и языческого миров приобретают особый оттенок, однако при описании их различных аспектов не удастся рассмотреть отношение отдельных групп (например, для Филона была характерна тенденция к объединению, в то время как для фарисеев — к противостоянию).

2.1. Тенденция к объединению. В течение приблизительно 2 веков исследователи сравнивали эллинистическое движение с иудейской культурой и религией. В этом отношении наиболее примечательна работа Хенгеля, который доказал, что иудаизм, даже в Палестине, испытывал на себе огромное влияние со стороны эллинизма (Hengel). Можно выделить по крайней мере шесть аспектов этого влияния.

2.1.1. Растущий универсализм. Ученые отмечали растущий универсализм, проявлявшийся в его различных течениях. Притом что в еврейской библии всегда была отражена мысль, что Яхве — Бог мира, правящий на всеми народами (Быт 12:1-3, Ис 42: 56), для иудаизма характерно более четкое восприятие Бога и Его отношения к миру, по которому не только народу Израиля было даровано откровение Божьей истины, но и некоторые язычники, может, и в меньшей форме, смогли ощутить ее. Сирах говорит о Божьем сострадании, распространяющемся на всех (Сир 13:15), однако Филон утверждает, что все «сотворенные существа...братья, поскольку у всех них один Отец, Творец Вселенной» (Филон *Decal* 64; *Spec. Leg.* 1.169; *Praem. Poen.* 9; *Prov* 2.6), и далее «они могут говорить о том, что все они дети одной матери, природы» (Филон *Decal* 41).

2.1.2. Дружелюбие. Необходимо различать утверждения, затрагивающих данную тему, идет ли в них речь о дружбе или любви по отношению к другим народам, поскольку с точки зрения последней категории, Израиль резко отличается от других народов (например Флавий *Ag. Ap.* 2. §146). В трудах Филона отражено это различие, когда он говорит об общей благожелательности (Филон *Против Флакка* 94; *Vita* 109-115, 147). Из археологических данных, полученных при раскопках в Сардисе, можно сделать вывод о том же типе дружелюбия: разрушение социально-религиозного различия групп, наступившего, когда иудеи и язычники стали свободно общаться. Даже религиозные границы начали отодвигаться. Например, в Сардисе иудейская синагога находилась по соседству с языческой гимназией, что является отражением замечательной интеграции двух культур и дружеского сотрудничества. Свидетельства,

полученные в Сардисе, показывают, что иудеи имели те же профессии, что и язычники, а также то, что иудеи входили в городской совет и занимали высокие должности (Kraabel, 1983; Treblico).

2.1.3. Участие. Картина интеграции, которая вырисовывается на основании Сардисских сведений, приводит к выводу о том, что иудеи позволяли язычникам принимать иудейскую религию. Даже если на балюстраде, окружающей внутренний двор храма, было предупреждение для язычников, — не ходить дальше, подобный запрет не мешал разрешать язычникам, особенно могущественным, приносить жертвы (Флавий *Война* 2.17.3, §§412-16; 5.13.6 §563; *Ant.* 13.5.4 §§145-47; 13.5.8 §168; 13.8.2. §242). Иосиф Флавий утверждал, что двери иерусалимского храма «были широко открыты для каждого иностранца, который хотел бы помолиться» (Флавий *Война* 4.4.4 §275). Таким образом, если по свидетельствам из Сардиса, иудеи и язычники могли общаться даже в синагоге, прочие источники показывают, что язычники вполне могли участвовать во многих распространенных иудейских религиозных мероприятиях (например, Шаббат; *CPJ* 3.43-87).

2.1.4. Интеграция. Интеграция в иностранную культуру впервые выкристаллизовалась, когда иудеи стали гражданами и получили официальный статус. Если Филон описывает правовую защиту в Александрии как «единственный канат, гарантирующий сохранность нашей жизни» (Филон *Против Флакка* 74), Флавий высказывает то же желание иметь правовую защиту, обеспечиваемую правительством (*Ant.* 8.2.6-7 §§50-54; 12.4.2-10 §§160-224; 12.10.6 §§414-19). Это желание иметь гражданство и признание отражает тот факт, что иудеи искали правовую защиту, причем нельзя упускать из виду, что языческие правительства, со стороны которых иудеи искали защиту, также выигрывали от того, что евреи были их гражданами: те евреи, которые получили гражданство, могли бы противостоять своим недовольным соотечественникам. Таким образом, выигрывали обе стороны.

2.1.5. Образование. Если бы все наши знания об иудаизме происходили только из раввинских документов, особенно Мишны и Тосефты, у нас могло бы сложиться впечатление, что иудеи презирали языческое образование, однако сохранившиеся свидетельства Филона и Флавия показывают, что многие иудеи, в особенности из оседлых семей, имели греко-римское образование (Bonper). Таким образом, помимо Торы, еврейские дети в Александрии получали образование в общих школах (Филон *Vit. Mos.* 1.23-24; *Spec. Leg.* 2.228-30; *Leg. All.* 3.244; *Migr. Abr.* 72; *Rev. Div. Her.* 24; *Omn. Prob. Lib.* 143). Ирод, Архелай и Филипп имели римское образование (Флавий *Война* 15.10.5 373; Флавий *Война* 1.311 602). Хотя этот подход не всегда приветствовался (Флавий *Древн.* 18.5.4 §141), именно так закладывалось основание для того уровня образованности, которое было необходимо каждому амбициозному политику. Такое образование легитимизируется Флавием, когда он говорит, что патриарх Иосиф получал знания в Египте (Флавий *Древн.* 2.4.1 §39). Аналогично с Моисеем (Флавий *Древн.* 2.9.3 §216).

2.1.6. Смешанные браки. В древнем мире браки сверпались по разным причинам: помимо брака по любви, человек мог жениться по политическим, религиозным и социальным соображениям. Таким образом, факт того, что заключались смешанные браки, подтверждает дальнейшую интеграцию иудеев в языческий мир. Даже притом что традиция, связанная с Ездрой и Неемисей, заостряет внимание на том, как иудеи должны относиться к древнему языческому миру, не все пошли по пути ограничения социальных контактов. Евреи регулярно и систематически брали жен других национальностей и вероисповедания. Иосиф говорит, по крайней мере, о следующих: Иосиф (Флавий *Древн.* 2.6.1 §91-92), Антипатр (*Война* 1.8.9 §181) и Ирод (*Древн.* 17.1.3 §20). Однако замужество Есфири, по его мнению, не представлялось поводом для гордости (*Древн.* 11.6.2 §198-204).

Тем не менее интеграция стала проблемой для иудаизма. Иногда интеграция легко переходит в ассимиляцию и приводит к принятию неприемлемой формы иудейской веры или даже к ереси. Этот процесс мог определяться разными иудеями по-разному, однако рамки тем не менее были установлены. Филон считает «вероотступничеством» (*paranomia*) или ересью поведение человека, когда он «с презрением отвергает традиции своих предков и пытается исполнять ритуалы вымышленных религий» (Филон *Spec. Leg.* 1.56-57). По свидетельству Иосифа (*Война* 7.3.3 §50-53), Антиохий из Антиохии принял эллинизм, отверг иудейские традиции и начал приносить жертвы как греки. Во времена гонений вопрос вероотступничества приобрел особую злободневность, с социальной точки зрения, и если человек всего лишь открыто принимал решение есть свинину, то он становился предателем иудейской нации и веры (Филон *Против Флакка* 96).

2.2. Тенденции противостояния. Факт имевшего место противостояния различным формам эллинизма, вне сомнения, стал поводом для обвинений в мизантропии, направленных в адрес иудеев. Тем не менее эти обвинения, обусловленные особыми чертами иудейского самоопределения, в принципе беспочвенны. Более того, иудейское противостояние во многом было определено тем, что они считали себя Богоизбранным народом, тем, как они видели свою роль в мире, и соблюдением Торы (например, Второзаконие). Можно выделить по крайней мере пять аспектов.

2.2.1. Отделение. По разным причинам, как правило, ссылаясь на стремление сохранить чистоту, иудеи различными способами старались отделить себя от язычников. В принципе, в *Послании Аристеля* утверждается, что Тора была дана народу Израиля, «чтобы мы могли не допустить смешения с другими народами» (139 APO; 151). Время от времени это отделение перерастает в национализм (2 *Варн.* 62:7), который отражен в документах, найденных в Кумране и его окрестностях (Устав войны; также CD 6:14, 15; 7:13; 1 Устав общины 1:4; 5:1-2; Благодарственные гимны 14:21-22; Храмовый свиток 48:7-13; 60:16-21). В *Свитке Войны* похоже, гово-

рится о том, что язычники обречены на Божий гнев (Устав войны 2:7; 4:12; 6:6; 9:9). Перечень унижительных комментариев по поводу других народов кажется бесконечным в иудейской литературе, (см., например, отношение Филона к египтянам, людям, среди которых ему приходилось жить (Филон *Против Флакка* 17,29, 96; *Spec. Leg.* 162, 166; *Sacr.* 51; *Paster.* C. 96, 113; *Spec. Leg.* 3,110; *Жизнь* 131-133).

2.2.2. *Запрет на доступ в храм.* Несмотря на то, что иудеи разрешали язычникам участвовать в своих религиозных обрядах и сами перенимали многое из окружающих их культур, они ни в коем случае не позволяли язычникам входить в священные части храма. Это подтверждает их отделение и то, что они считали себя богоизбранным народом (см. Флавий *Война* 1.7.6 §152; 1.18.3 §354; *Древн.* 3.15.3 §318-22). На стене, окружающей святое место, на равных расстояниях была выбита надпись, запрещающая язычникам входить под страхом смерти (Bickerman).

2.2.3. *Идолопоклонство.* Особо порицаемо среди иудейских авторов было почитание чужих богов и совершение обрядов других религий. Осуждение идолопоклонства можно найти практически у всех иудейских авторов (например, Прем 14:12-31; *Посиф и Асенефа* 8:5-7) и, разумеется, оно является самым распространенной формой иудейского сопротивления.

2.2.4. *Запрет на смешанные браки.* Вследствие последовательной интеграции евреев в языческий мир и появления смешанных браков, во многих источниках можно найти предупреждения относительно смешанных браков и даже запрет на них; мужчина иудей, решивший не брать в жены язычницу, пользовался уважением в обществе. Несмотря на четкое учение Пятикнижия (Исх 34:11-17; Втор 7:3-4; 23:2-9), полный запрет смешанных браков, провозглашенный в рамках реформы Ездры и Неемии, стал призывом к всеобщему соблюдению чистоты нации (Езд, 9-10). Например, у Товита постоянно встречаются упоминания о запрете смешанных браков (Тов 1:9; 3:10; 4:12; 5:11, 13; 6:12; 7:13). Филон писал о том, что смешанные браки представляют собой повод для постоянной тревоги, и считал запрет на них правомочным, в силу их вредоносного воздействия на дочерей и сынов (Филон *Spec. Leg.* 3,29).

2.2.5. *Восстания и войны.* Самой острой формой противостояния являются вооруженные восстания и войны. Наибольшее внимание этому аспекту уделяется в Маккавейской литературе и военных историях (1-2 Макк). Поразительная история о еврейских мальчиках, убитых один за другим на глазах у своей матери за сохранение верности своей вере, тронула сердца многих евреев (см. 4 Макк 8:8; 14:11-17:6). От своих иудейских современников Пилат узнал об их готовности взять в руки оружие, если кто-либо посягнет на их право следовать своим традициям (Флавий *Война* 2.9.2 §169-74). Несомненно, многие иудеи рассматривали войну с римлянами в 66-73 гг. н.э. как иудейское сопротивление попытке Рима навязать свой порядок.

В принципе, на основе вышесказанного можно сделать следующие выводы: евреи были убеждены в своей

богоизбранности; вследствие своей богоизбранности, они отличались от прочих наций, причем не только по своим религиозным традициям. Тем не менее эти убеждения не приводили к тому, что иудеи отказывались от контактов с язычниками или несправедли язычников. Более того, евреи, как правило, легко шли на контакт с язычниками, жили по соседству с ними и вели общие дела. Иудеи считали, что Бог избрал их быть светом для язычников.

3. Иудаизм и прозелиты

В рамках интеграции, разумеется, не без определенной доли сопротивления, иудеи принимали «прозелитов» (McKnight, 1991, 30-48; Feldman, 177-382). Действительно поощрялась подобная тенденция или нет?

3.1. *Имена прозелитов.* Имена прозелитов можно найти практически во всех иудейских источниках (например, Jdt 14:10, Ахнор из Аммонита; Филон *Abv.* 251, Агарь; Флавий *Древн.* Царская семья из Адабены; ClJ 523, Ветурия Паулла; *b. Git* 56a, Нерон). Однако какие выводы мы можем сделать на основе наличия этих имен? Некоторые утверждают, что наличие этих имен подтверждает факт ведения активной миссионерской деятельности, однако такой вывод не подтверждается какими-либо другими доказательствами. Возможно, имена приводились, поскольку их носители занимали высокое положение. Доказательства, основанные на факте наличия имен, подобны демографическим доказательствам: выводы могут быть сильно преувеличены. Поэтому для подтверждения того, что иудаизм был миссионерской религией или иудеи регулярно находили прозелитов из проживающих рядом с ними язычников, необходимы более весомые доказательства.

3.2. *Примеры благоприятного отношения.* По данному вопросу существует достаточное количество свидетельств, однако для большей точности необходимо тщательно подходить к имеющемуся материалу. Товит при посещении Иерусалима отдал десятину нищим (Тов 1:7), среди которых были «прозелиты, присоединившиеся к сынам Израиля» (Тов 1:8). В Тов 13:11 мы находим: «Многие народы издалека придут к имени Господа Бога с дарами в руках, с дарами Царю Небесному; роды родов восхвалят тебя с восклицаниями радостными». Притом что эти цитаты подтверждают благоприятное отношение к прозелитам, в них не содержится информации о том, как люди становились прозелитами, и еще меньше о сути иудаизма, определяющего себя как миссионерская религия. В *Зав. Лев* мы находим следующий вопрос: что станет с миром, если евреи повсеместно отвергнут послушание. Автор отвечает на этот вопрос, упоминая о цели иудейской миссии в мире: «И если вы поумрачитесь нечестием, что тогда делать народам, в слепоте пребывающим? И навлечете вы проклятие на род ваш за то, что свет закона, данный вам для просвещения всякого человека, его захотите вы убить, уча заповедям, кои противны законам Божиим» (*Зав. Лев* 14:4). Однако в данном случае речь идет только об обращении, которое произойдет в будущем (как и в *T. Jud.* 24:6; 25:5; *T. Dan.* 5:11; 6:7; *T. Asher* 7:3; *T. Zeb.* 9:8), но никак не об

иудейской миссионерской деятельности. Более того, в данном тексте найдено отражение типичное иудейское убеждение о том, что язычники будут обращены в День Господень; когда Бог придет на Сион, язычники соберутся у храма, чтобы прославить Яхве и принести дары Его народу.

Филон, у которого были широкие возможности принять участие в иудейских обращениях, только иногда упоминает о прозелитах. Он вполне спокойно относился к участию язычников в иудаизме и считал, что у евреев была возможность показать другим народам, что есть благо (Филон *Vit. Mos.* 1.149; 2.36). Филон чувствовал философско-религиозный аспект посвящения в иудаизм, который новообращенный решает принять после озарения (Филон *Spec. Leg.* 1.51-53; *Præm. Poen.* 61). В частности, Филон считал, что особым откровением для мира стал перевод Торы с еврейского на греческий (Филон *Vit. Mos.* 2.44). Тем не менее он знает об ограничениях даже для прозелитов. Семья обращенного становится полностью иудейской только спустя три поколения (Филон *Vit. Mos.* 108), хотя, возможно, Филон считал, что такое ограничение необходимо только для египетских обращенных.

Флавий с гордостью говорит, что «они (антиохийцы) постоянно приглашали на свои религиозные церемонии большое количество греков, и они в некоторой степени объединялись». (Флавий *Война* 7.3.3 §45). Сложно сказать, о чем конкретно говорится в данном отрывке: возможно, о том, что язычники были обращены; разумеется, о том, что язычники приглашались на иудейские религиозные церемонии; однако не совсем понятно, можно ли вследствие этого называть иудаизм миссионерской религией. Имеющиеся данные не подтверждают подобные предположения.

Отражение позиции раввинов по отношению к прозелитизму и прозелитам можно найти в легенде о Гилеле и Шаммае (см. *b. Sabb.* 31a; *Abot R. Nat.* 24ab, p.91). Язычник хотел изучить всю Тору. Шаммай отказывает ему; Гиллель же принимает его. Когда другой язычник выражает желание носить одежды священника, Шаммай отказывает ему, Гиллель обучает его закону, и язычник принимает обращение, узнает об особых прерогативах священников и отказывается от своего стремления к власти. Несмотря на то что в текстах, без сомнения, отражена эллинская точка зрения, оба примера позволяют нам сделать вывод о том, что среди иудеев были те, которые принимали прозелитов, и были те, которые не принимали.

3.3. Примеры неблагоприятного отношения. Притом что среди иудеев преобладало благожелательное отношение, существуют свидетельства того, что иногда иудеи либо презирали прозелитов, либо неодобрительно относились к ним. Вполне возможно, что причиной этому был негативный опыт взаимодействия с язычниками или прозелитами. Соответственно, в различных ответвлениях древнего иудаизма отношение к прозелитам было, скорее, благожелательным, чем наоборот. Тем не менее посвящение в прозелиты не влекло за собой безболезненное вхождение или безоговорочное принятие в общину (например, Porton).

Когда Филон размышляет об исходе из Египта, он говорит, что среди путешественников были и «сыновья египтянок от еврейских отцов, в чьи семьи они были приняты», и те, которые были обращены в результате чудес, сотворенных Богом, или сверхъестественных проявлений Его воли (Филон *Vit. Mos.* 1.147). Последняя фраза наталкивает на мысль, что у ранних иудеев была различные мотивы для проведения посвящения, некоторые из которых не одобрялись, а категория «львиных прозелитов» появилась позже. Филон не отвергает возможность посвящения, однако он не одобряет некоторые мотивы для этого.

Исторически сложилось, что именно подобные негативные высказывания раввинов сыграли основную роль в христианской реконструкции картины иудаизма с точки зрения его миссионерских практик после Бар-Кохбы. Отталкивание Шаммаем потенциального прозелита (*b. Sabb.* 31a); исключение рабби Элизером бен Гирканом амаликитян (*Mek, Amalek*, 3, 177-186), отвержение рабби Акивой прозелитов (*Mek, Shirata*, 3, 49-63) и печально известные слова рабби Хельбо, что «великой тяжестью» являются прозелиты для Израиля» (*b. Yebam.* 47a; *b. Qidd.* 70b), используются для попытки доказать, что раввинистический иудаизм относился в целом к прозелитам недоброжелательно.

Тем не менее позитивное отношение, которое отражено в раввинской литературе, значительно превосходит эти несколько примеров. Возможно, они представляют собой редкие исключения, появление которых было вызвано негативным опытом общения с прозелитами.

Так же как и в случае с язычниками, взаимоотношения с прозелитами были регламентированы определенными религиозными и этическими правилами. Прозелиты могли принять иудаизм, однако для обращения человеку было необходимо придерживаться определенных моральных и богословских воззрений. Не существует свидетельств того, что иудеи отказывали потенциальным прозелитам, которые имели обоснованные причины для обращения: тем, кто хотел принять обращение для брака, ради политического преимущества или потому, что они были нануганы мощью Бога. Однако это также не является подтверждением того, что иудеи в целом благожелательно относились к прозелитам. Практически не существует свидетельств того, что иудеи активно привлекали новых обращенных или насильно пытались обратить язычников, чтобы увеличить количество людей, исповедующих иудейскую веру. Если язычники хотели присоединиться к иудейской нации, подчиняться ее законам, служить богу в ее храмах вступать в браки с ее детьми и бороться за ее цели, им не отказывали. Однако необходимо отметить, что наиболее характерным лейтмотивом иудейских текстов, посвященных обращению, является мысль, что обращение язычников — всеохватывающее действие, которое случится в День Господень, таким образом, иудеи не считали обращение угрозой для своей нации (например, Тов 13:11; Сир 36:11-17; 4 Езд 6:26). Иудеи считают, что в

эти времена они должны быть светом среди народов, но никак не светом для народов.

4. Способы обращения

То, что иудаизм не был миссионерской религией, еще не значит, что миссионерская деятельность не велась вовсе. Фактически, имелись определенные формы обращения, которые не только характеризуют иудаизм как таковой, но впоследствии послужили источником информации для первых христианских миссионеров. Исследование источников показывает, по крайней мере, 8 способов обращения язычников в иудаизм и иудейскую нацию.

4.1. Пришествие Бога. Прежде всего, иудеи верили, что язычники будут обращены в День Господень, в результате прихода Бога на землю. В иудейских писаниях содержатся торжествующие упоминания (см. *Юб* 26:23; 39:4; *Т. См.* 7:2; *Т. Лев* 2:11; 4:3-4; 18:1-9) о том, что в последний день язычники устремятся на Сион (*Тов* 13:11; 1 Енох 48:4-5; 50:1-5; 62:9-13; 90:30-33; 91:14).

4.2. Проповедь. Проповедовали ли иудеи язычникам? Есть ли данные, что иудейские миссионеры существовали? Раньше ученые считали, что были миссионеры, которые проповедовали язычникам. Однако нынешний консенсус таков: активное миссионерство было, скорее, редким исключением, чем правилом. Правда, Фельдман утверждает, что иудаизм был в каком-то смысле миссионерской религией, но сам же удивляется отсутствию миссионеров: «одна из самых больших загадок прозелитского движения заключается в том, как объяснить наличие массового движения (обращений в иудаизм) при том, что мы не знаем ни одного имени иудейских миссионеров» (см. McKnight, 1991, 52).

Несмотря на то, что некоторые исследователи приводили достаточно большое количество примеров (например, *Сир* 39:4; *Ер. Arist.* 266; *Т. Лев* 14:4; *Прем* 18:4; *Ор. Сив.* 3:5-10; *IQS* 10:17-18; *Филоп. Spec. Leg.* 1.320-23; *Отт. Prob. Lib.* 74), наиболее правдоподобное свидетельство мы можем найти у Флавия об Анании, иудейском купце, который смог обратить Изата (Флавий *Древн.* 20.2.3-4 35-48). Ананию можно сравнить с христианскими миссионерами/апостолами Павлом, использовавшими свою профессию для ведения проповеди Евангелия. Обратив нескольких женщин из королевского двора, Анания обратил царя Изата. Позже Елезар, знавший, что царь еще не принял обрезание, убедил его принять обрезание и пройти полное посвящение. С моей точки зрения, Ананию и, возможно, Елезара можно считать, хотя и довольно условно, иудейскими миссионерами. Они, скорее, были купцами и использовали возможности учить других иудейским традициям, которые давала их профессия, чем собственно миссионерами, в этом они отличаются от Павла. Возможно, мы слишком критичны, когда отказываемся признать этих двух учителей Торы миссионерами. Но даже если они и были таковыми, больше не найдено очевидных свидетельств того, что были другие миссионеры, подобные указанным двум. Хотя вполне возможно, что обычные

иудеи высказывались в поддержку своей религии, объясняли религиозные убеждения и практики другим и иногда предпринимали активные попытки обратить язычников в свою веру. Тем не менее нет свидетельств того, что иудеи вели миссионерскую деятельность, в христианском понимании этого термина.

4.3. Распространение литературы. Распространение литературы с целью обращения язычников достаточно часто приводится в качестве примера попыток привлечь новообращенных. Документы, которые, как принято считать, были посвящены этой теме, включают по крайней мере, следующие труды: несохранившийся труд Филона, *Apologia hyper Ioudaion*, Флавий, *Contra Apionem*, *Поклонение Аристия*, *Ор. Сив.*, а также различные тексты Деметрия, Евполема, Аристобула. Тем не менее научная классификация, определение и объяснение, не говоря об историческом контексте, в котором предположительно была написана эта литература, еще не была определена достаточно четко, чтобы быть использованной в критической реконструкции иудейской миссионерской деятельности. Что действительно произошло, так это то, что ученые договорились, что данная литература использовалась для иудейских апологетиков и для иудейского посвящения, причем данное предположение не имеет достаточно весомого подтверждения. Если данный документ защищает иудаизм против обвинений язычников, то это не подтверждает тот факт, что он был написан с целью убедить язычников вступить в иудаизм.

Существует непреодолимый факт, реалья, характерная для того времени, которая фактически исключает вероятность подобного предположения: затраты на производство литературы были слишком высоки, чтобы можно было распространять ее среди врагов, которые могли уничтожить документы (Tcherikover). Вне всякого сомнения, иудеи старались отвечать на обвинения, выдвигаемые против них, однако необходимо крайне осторожно делать предположения, подобные тому, что они писали какую-либо литературу с целью обратить своих противников. Простым логическим путем можно прийти к выводу, что основная масса апологетической литературы была, скорее, направлена на поощрение устремлений к выполнению закона среди иудеев, чем к привлечение обращенных извне. Тертуллиан, более поздний христианский автор, писал относительно использования апологетической литературы: «к ней (литературе) никто не обратится, пока не станет христианином» (Тертуллиан *Test. I*). Этот комментарий также справедлив и в отношении иудейской апологетической литературы. (Относительно Филона и Флавия см. McKnight, 1991, 68-73).

4.4. Влияние синагог. Мур однажды сказал: «Их (иудеев) религиозное влияние в основном происходило через синагоги, которые они строили для себя, но которые были открыты для всех, кому были любопытны их ритуалы» (Moore, 1:324). Приблизительно полстолетия спустя Кробель сказал противоположную вещь: «Не существует свидетельств попыток обратить язычников посредством этих зданий. В надписях слово

«прозелит» встречается крайне редко: оно появляется только в 1% иудейских надписей в Италии, где сосредоточено наибольшее их количество; и оно вообще не встречается в надписях в синагогах» (Kraabel, 1982, 458). Вопрос заключается не в том, проходили ли язычники обращение, были ли они приводимы после обращения или им давали наставления в синагоге: если они посещали синагогу, такие случаи, безусловно, были. Что действительно необходимо понять, возводились ли синагоги преднамеренно в целях привлечения прозелитов.

Некоторые свидетельства указывают в пользу того, что синагоги предполагались как место привлечения прозелитов через обучение Торе (см. Георги, 83-90): Филон *Spec. Leg.* 2.62-63; Гораций *Sat.* 1.4.138-43; Ювенал *Сатиры* 14.96-106; Флавий *Война* 7.3.3 §45. Тем не менее эти свидетельства не настолько четкие, насколько должны быть: (1) в документе Филона нет ничего о язычниках, притом что много сказано о ярости иудеев; (2) в тексте Горация ничего не говорится о синагогах или о том, что в синагогах можно было услышать толкование Торы; фактически, недавнее исследование Нолланда показало, что этот текст связан с политической агитацией; (3) комментарии Ювенала также не касаются синагог; (4) комментарии Флавия могут подтверждать, что синагоги использовались для привлечения прозелитов, однако имеющегося текста не достаточно для того, чтобы утверждать, что это было одним из предназначений синагог (Nolland). Необходимо повторить, что, вполне вероятно, язычники проходили обращение в синагогах, однако нет подтверждений, что иудеи считали целью своих встреч в синагоге привлечь язычников к обращению. Синагога предназначалась для иудеев; если язычники хотели приходить сюда и вести себя соответственно, чтобы не помешать службе, их не гнали; то, что в подобных посещениях некоторые могли видеть возможность для привлечения новых прозелитов, также звучит вполне правдоподобно. Однако вряд ли иудеи преднамеренно использовали синагогу в миссионерских целях.

4.5. Образование. Как нельзя с полной уверенностью сказать, что синагоги использовались с целью привлечения новых прозелитов, также нельзя утверждать, что образование использовалось для обращения. Если для того, чтобы стать иудеем, было необходимо изучить Тору, понять природу отношения Бога к народу Израиля и принять систему храмовых жертвоприношений, то, несомненно, посвящению в прозелиты, сопутствовало обучение в иудейской системе образования. История о Шаммае и Гиллеле адекватно отражает суть данного вопроса: когда будущий прозелит хочет изучать Тору или носить облачение священника, то, по мнению Гиллеля, ему необходимо иметь достаточное для этого образование, как для того, чтобы понять суть Торы, так и для того, чтобы понимать значение священного сана. Филон испытывает чувство гордости по поводу образовательной ценности Торы для человечества, его слова можно перевести так: «человечество целиком, или, по крайней мере, его большая часть, могут познать лучшую

жизнь» (Филон *Vit. Mos.* 2.36). Отличительной чертой иудаизма было то, что все *asufi* (брошенные дети) подбирались и обучались в иудейской системе образования (Флавий *Война* 2.8.2 §120; *m. Qidd.* 4:1-3).

4.6. Благие деяния. Пожалуй, наиболее эффективным, пусть даже неосознанным, способом привлечения язычников была могущественная сила благих деяний и привлекательная, с нравственной точки зрения, жизнь. Автор *Послания Аристия* четко выразил эту мысль: «Я верю, что мы должны (также) показать великодушное милосердие нашим противникам так, чтобы суметь обратить их в то, что будет правильным для них. Вы должны молить Бога, чтобы это произошло, так как он правит умами всех людей» (226, АРОТ; а также ОТР — другая интерпретация; также см. *T. Ben.* 5:1-5). Филон со своими несокрушимыми провозглашениями о добродетелях Торы заключает, что праведное поведение привело к необходимости перевода Торы, так как «со временем, ежедневная, регулярная практика соблюдения законов приводит к тому, что законы познаются другими, и молва о них распространяется во все стороны» (Ювенал *Sat.* 14.96-106).

4.7. Смешанные браки. Помимо упомянутых выше способов обращения язычников, нельзя не сказать нескольких слов о том, что смешанный брак был достаточно обычным поводом для того, чтобы язычник принял иудаизм (*m. Qidd.* 3:5; *b. Yebam.* 92b; *B. Mes.* 16b), подобная практика отражена в романтической легенде о Иосифе и Асене, в которой Асене приняла обращение в результате ее знакомства с мудрым Иосифом. Тем не менее несправедливо, с исторической точки зрения, было бы утверждать, что смешанные браки были специальным способом обращения язычников.

4.8. Насилие. В определенные периоды истории в результате активизации определенных иудейских движений, под руководством харизматических или политически мощных героев, достаточно большое количество обращений проводилось насильно. Обращения, описанные в Книгах Иудифь и Есфирь (Иф 14:10 и Есф 8:17), также были насильственными. Биркан, Аристовул I и Александр Яннай заставляли язычников принять обращение и обрезание, так как рассматривали подобные действия как часть эсхатологической программы или политического очищения (Флавий *Древн.* 13.9.1 §257-58; 13.9.3 §318-19; 13.15.4 §397; 15.7.9 §253-54).

В завершение необходимо сказать, что, скорее всего, способом обращения, превалирующим над всеми остальными в древнем иудаизме, были важнейшие исторические деяния Бога, особенно грядущий День Исходения. При этом вполне логично будет звучать предположение о том, что надежда на будущие обращения возникла в результате отсутствия обращений в настоящем: поэтому, поскольку иудаизм представлялся истинной религией, Яхве — единым Богом во вселенной, а язычники до сих пор не были обращены в иудаизм, возникло убеждение в том, что когда-нибудь они примут его. Тем не менее существуют свидетельства обращений, не говоря о правилах и законах для обращенных, и это дает основание, чтобы сделать вывод о том, что некоторые методы

все же были эффективны. Свидетельства позволяют предположить, что сила благих деяний пробудила в некоторых язычниках интерес к иудаизму, и вполне естественно, что их обучение проходило во время общественных обсуждений или какой-либо деятельности в синагоге. Тем не менее достаточно сомнительно, что иудеи писали специальную литературу с целью привести язычников к обращению, и еще более сомнительным представляется предположение о том, что существовали иудейские миссионерии.

5. Требования к прозелитам

Теория обращения требует, чтобы обращение сопровождалось некими показательными мероприятиями, символическими действиями и принятием в новую религиозную группу. Таким образом, ритуал обозначает переход из одного социального формирования в другое. Тем не менее христианским ученым необходимо знать о распространенной практике приписывания иудаизму обряда, самому по себе обозначающего вхождение в христианскую религию. Древние источники содержат достаточно противоречивые свидетельства о предъявляемых требованиях, которые были разными в зависимости от времени и места, поэтому было бы некорректно говорить о том, что для принятия иудаизма требовалось пройти обрезание и крещение, а также принести жертву в храме (последнее было заменено раздачей милостыни после разрушения храма). Эти свидетельства не только достаточно редки, они также имеют патриархальный уклон, поскольку нигде нет упоминаний об участии женщин в обращении.

5.1. Обрезание. Совершенно очевидным фактом является то, что обращенные проходили обрезание (Иуд 14:10), однако двусмысленность, которую допускают определенные авторы, когда говорят о ритуале обрезания, показывает, что прохождение данного обряда не являлось обязательным требованием, предъявляемым всеми иудеями всем обращенным язычникам (см. Филон *Som.* 2:25; *Spec. Leg.* 1.304-6; *Quaest. In Ex.* 2:2; против см. *Migr. Abr.* 92; см. также Флавий *Древн.* 20.2.3-4 §35-49). Сомнительно, что именно обрезание было обрядом обращения, в силу того, как евреи относились к своей нации: обряд и национальное определение не так легко разделить (Флавий *Война* 2.17.10 §454), однако когда Царь Изат принимает серьезное решение относительно вступления в иудаизм, он проходит обрезание (Флавий *Древн.* 20.2.3-4 §35-49). Я подозреваю, что убеждение Павла относительно того, что обращенные не должны принимать обрезание, не стало ни пугающим нововведением, ни чем-то неприемлемым для всех, поскольку оно не повлекло за собой какого-либо беспокойства со стороны иерусалимских обращенных (Гал 5:2, 6:12; 6:15; Флп 3:2; см. Деян 15:1-2). Документы, авторство которых принадлежит раввинам, несмотря на немногочисленность, отражают спор, который велся относительно того, как скоро обращенный должен проходить обряд, обрезание считалось необходимым, поскольку о нем говорилось в Торе (см. *m. 'Ez.* 5:2; *m. Pesah.* 92a; *t. Pesah.* 7:14; *b. Sabb.* 135a; потом

см. *b. Yebam.* 46a; 71a). Чисто историческим выводом из всего сказанного выше будет то, что прохождение обряда обрезания считалось обязательным, однако в различные времена существовали различные мнения по этому поводу.

5.2. Крещение. Свидетельства о случаях крещения прозелитов еще менее ясные. Омовения и обрядовые очищения были неотъемлемой частью иудейских обрядов. Следовательно, вполне правдоподобным можно считать наличие такого обряда как крещение, однако у нас нет достаточно четких свидетельств относительно этого. В христианстве крещение понимается как единократный обряд инициации, однако у нас нет свидетельств того, что в иудаизме существовала подобная практика прохождения обряда крещения. Скорее всего, что подобных свидетельств нет вовсе, поскольку крещение было принято в иудаизме только после восстания Бар Кохба.

Возможно, что в *Op. Sua* 4:162-65 упоминается о дохристианском обряде крещения. В данном случае проблематично не только то, что неизвестна дата написания этого текста (возможно, около 80 в. н.э.), но и то, что в силу чрезмерного употребления метафор возникает сомнение, упоминается ли здесь именно физическое действие. Помимо этого текста, свидетельства Филона, Флавия (где Царь Изат не проходит крещение) и легенда об Иосифе и Асенет (в которой Асенет также не проходит крещение) показывают, что крещение повсеместно не воспринималось как обряд обращения. Свидетельства, принадлежащие раввинам, со временем становятся яснее: ранние тексты двусмысленны (например, *t. Pesah.* 7:13; *m. 'Ed.* 5:2; *m. Pesah.* 8:8; *b. Pesah.* 92a), а в более поздних обращенным все же предписывается прохождение обряда крещения (*b. Yebam.* 46a; 71a). Вполне правдоподобно, что крещение стало использоваться как обряд инициации, символизирующий вхождение в иудаизм, когда Иоанн, возможно, Иисус и, вне всякого сомнения, первые христиане начали проводить этот обряд как посвящение в новое движение.

5.3. Жертвы. В иудаизме храмовая жизнь была доминирующей, что означало необходимость принесения жертв; вполне возможно, что при посвящении в иудаизм обращенные должны были принести первые жертвы. Тем не менее, как бы ни была важна храмовая жизнь, жертвы не были неотъемлемой частью религиозной жизни большинства евреев, особенно тех, у кого не было возможности посещать храм. Следовательно, точка зрения Филона отражает если не официальную точку зрения, то достаточно распространенное мнение: «Для Бога важно не количество принесенных жертв, а истинная чистота мыслящего духа того, кто приносит жертву» (Филон *Spec. Leg.* 1.277). Поэтому «если он чист сердцем и честен, его приношение будет принято ... даже если он не принес жертву на altar» (Филон *Vit. Mos.* 2.107-8). Несмотря на то, что Елена из Адиабены принесла жертву при посещении Иерусалима, нет свидетельств, что она сделала это для того, чтобы выполнить некий долг (Флавий *Древн.* 20.2.5 §49).

Вполне объясним тот факт, что в документах, авторство которых принадлежит раввинам, не содержится свидетельств относительно практик, существовавших в I в. н.э.: зачем говорить о том, что не может быть совершенно, так как храма уже не существует? Таким образом мы вполне можем согласиться с Муром: «Таким образом, принесение жертвы не являлось одним из условий для того, чтобы стать прозелитом, а только действием, предваряющим и необходимым для реализации им одного из своих прав как прозелита, а именно — участие в жертвенной трапезе» (Moore, 1:332). Тем не менее позже раввины начали говорить о необходимости данной практики, которая была заменена раздачей милостыни (см. *m.Ker.* 2:1; *b.Ker.* 8a-9a; *b. Ros Has.* 31b).

В завершение необходимо упомянуть, что требования, предъявляемые к прозелитам, менялись в зависимости от времени и в соответствии с доминирующими традициями местной культуры. Тем не менее можно сказать, что все иудеи ожидали от прозелитов покаяния, послушания и социальной интеграции в иудейскую общину (см. Филон *Det. Pol. Ins.* 97; *Spec. Leg.* 1.277; *Cher.* 95-96; *Носиф и Асенефа*). Отсутствие информации относительно требований также может быть объяснено малым количеством обращений и прозелитов.

6. Уровни посвящения

Раввины различали несколько типов прозелитов: истинный прозелит (*ger sedeq*; *b. Pesah.* 21b; *b. Git.* 57b), постоянный чужестранец (*ger toshab*; *b. 'Abod. Zar.* 64b; *b. Git.* 57b), напуганный прозелит (*ger 'arayot*; *b. Qidd.* 75ab) и мечтающий прозелит (*ger halomot*; *b. Yebam.* 24b; *b. Menah.* 44a). Первый тип — это прозелит, принявший обращение по правильным причинам и ведущий праведный образ жизни в соответствии с Торой; второй — это язычник, который ведет образ жизни, уместный для проживания в земле Израиля; третий, которого можно увидеть в 2 Кор 17:25, принял обращение из страха или увидев чудо, поэтому такое обращение нельзя считать полностью совершенным; к четвертым относятся те, которые принимают иудаизм из соображений личной выгоды. Притом что эта категоризация могла быть использована поздними раввинами, нет подтверждений того, что она использовалась в I в. н.э. Тем не менее, до наших дней дошли два типа свидетельств, которые могут нам помочь понять, как иудеи того времени видели уровни посвящения прозелитов и категории, которые позволяли им распознать истинного иудея, и какие практиковались типы обращения.

6.1. Причины обращения. Из толкования Филона Исх 12:38 мы можем сделать вывод, что сам Филон видел две различных причины для обращения (см. McKnight, 1989). Текст гласит: «Их сопровождала разношерстная подобострастная толпа, толпа незаконнорожденных, смешанная с рожденными в истинном браке. Среди них были (1) сыновья египтянок от иудейских отцов, в чьи семьи они были приняты, (2) также тех, кто, испытывая благоговение перед божественной

благодатью, снисходящей на людей, присоединился к ним, (3) и тех, кто были обращены и обрели мудрость через величие и некоторое количество успешных наказаний». В результате контакта с тем, что сейчас мы можем увидеть в таргумической традиции (см. *Tg. Neof.* по поводу Исх 12:38). Филон из «разношерстной толпы» сумел выделить три группы людей, двое из которых были типами прозелитов. Таким образом, здесь описываются дети, прошедшие обучение в иудейской традиции, прозелиты, прошедшие обращение в результате чудес, и прозелиты, обратившиеся после Божьих наказаний. Здесь приводится еще одно различие, которое Филон делает между истинным прозелитом и иностранцем, постоянно проживающим, среди иудеев (*Virt.* 102-108). Мы можем смело сделать вывод о том, что некоторые иудеи знали об уровнях посвящения в иудаизм, и соответственно говорить о категориях прозелитов.

6.2. Боящиеся Бога. Вопрос о значении термина в последнее время был пересмотрен (Trebilco, 145-166; McKnight, 1991, 110-114). Стандартное понимание этого термина заключается в том, что это технический термин, применяемый в отношении язычника, который только отчасти посвятил себя иудаизму. Однако это определение было отвергнуто. В общем, ученые были убеждены в том, что иудейские общины, в особенности диаспора (Barclay), привлекали внимание многих язычников, которых крайне осторожно можно обозначить термином «симпатизирующие» (Feldman, 342-382). Термин «боящийся Бога» может относиться как к иудею, так и к язычнику и, очевидно, обозначает то, что человеку свойственно реально проявляющееся благочестие (*Носиф и Асенефа* 4:7; 23:3-13; 27:1; 28:7; 29:3; Флавий *Древн.* 20.2.4 §41). Вопрос же заключается в том, что же обозначает данный термин, когда применяется по отношению к язычнику, и может ли он быть использован в качестве технического термина, обозначающего определенный тип частично обращенных.

В Деяниях Апостолов термин «боящийся Бога» используется в отношении язычников, которые так или иначе чтит Бога (включая раздачу милостыни и участие в мероприятиях, проводимых в синагогах), которых отличали от прочих язычников, таким образом, данный термин представляется практически синонимичным понятию «прозелит» или определенной категории прозелитов. Согласно Луке, «боящийся Бога» — это человек, почти официально симпатизирующий иудаизму (Деян 10:2,22; 13:16, 26, 43, 50; 17:4,17; 18:7).

Это квазиофициальное участие в иудаизме было недавно подтверждено археологической находкой, сделанной в городе Афодисиаде. На стеле, относящейся, скорее всего, к 210 в. н.э. на стороне *a* приводится список лиц, имевших доступ в какое-то иудейское учреждение, возможно, в бесплатную столовую, среди них указываются 3 прозелита (строки 13, 17, 22) и 2 боящихся Бога (строки 19-20). На стороне *b* приводится список из 54 евреев, после которого через некоторый отступ идет перечень из 50 греческих и греко-римских

имен «боящимся Бога», что говорит о языческом происхождении последних. В данном случае понятно, что в этой общине, делалось четкое разделение между язычниками и иудеями, между иудеями и прозелитами, а также между прозелитами и боящимися Бога. У нас нет больше информации о том, что из себя представляла эта группа, какова была их степень участия в жизни общины или как они связали свою жизнь с иудаизмом. Однако приведенное свидетельство является подтверждением, что различие между боящимися Бога и прозелитами все же давалось.

См. также Богословие и секты иудейские; Религия греко-римская.

Библиография. В. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Era* (2d ed.; New York: Ktav, 1968); J. G. M. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora* (Edinburgh: T & T Clark, 1996); A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg and Leipzig: Mohr Siebeck, 1896); E. Bickerman, «The Warning Inscriptions of Herod's Temple», *JQR* 37 (1946-47) 387-405; S. F. Bonner, *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977); W. G. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era, the Age of the Tannaim and the Amoraim* (BOS 6; Providence, RI: Brown University Press, 1940); L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986); M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1994); F. Hahn, *Mission in the New Testament* (SBT 47; London: SCM, 1981); M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period* (2 vols.; Philadelphia: Fortress, 1980); J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (SBT 24; London: SCM, 1958); A. T. Kraabel, «The Impact of the Discovery at Sardis», in *Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis, 1958-1975*, ed. G. M. Hanfmann and W. E. Mierse (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983) 178-90; idem, «The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions», *JJS* 33 (1982) 445-64; S. McKnight, «De Vita Mosis 1.147: Lion Proselytes in Philo?» in *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism* 1 (1989) 58-62; idem, «Jewish Missionary Activity: The Evidence of Demographics and Synagogues», in *Jewish Proselytism*, ed. A. J. Levine and R. Pervo (Atlanta: Scholars Press, forthcoming); idem, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (3 vols.; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927-1930); J. Nolland, «Proselytism or Politics in Horace Satires 1.4.138-43?» *VC* 33 (1979) 347-55; G. Porton, *The Stranger Within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature* (CSHJ; Chicago: University of Chicago Press, 1994); J. S. Rains, *Gentile Reactions to Jewish Ideals, with Special Reference to Proselytes*, ed. H. Hailperin (New York: Philosophical Library, 1953); J. Reynolds and R. F. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary* (CPSSV 12; Cambridge: Cambridge Philological Society, 1987); J. R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present* (HUCAS; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1978); E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief: 63 B.C.E.-66 C.E.* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992); V. Tcherikover, «Jewish Apologetic Literature Reconsidered», *Eos* 48 (1956) 169-93; P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69; Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

S. McKnight, J. R. C. Cousland

ПРОТИВНИКИ АПОСТОЛОВ

ПАВЕЛ

Наличие противников часто предполагается в посланиях Павла, которые представляют собой аргументированные респонсории на жизненные ситуации в церквях, а не теоретические трактаты. Эпистолярные ответы Павла зачастую отражают нападки оппозиции, направленные как против его личности, так и против его принципов. Иногда они общие и просто подразумевают наличие местного сопротивления доктринам Павла, и в этом случае они лежат за пределами обзора данной статьи. Иногда, однако, Павел обращается к внешним противникам, которые проникли в церкви, основанные им, желая опрокинуть его доктрины и влияние. В дальнейшем мы ограничим нашу дискуссию аутсайдерами, которые проникли в собрания Павла.

Ученые приложили немало усилий, чтобы идентифицировать этих оппонентов. Вопрос идентификации оппонентов в 2 Кор столь важен, что Ч. К. Барретт назвал его «одним из важнейших вопросов для понимания НЗ и истоков христианства» (Barrett); мы согласны с такой точкой зрения.

2 Кор, где оппозиция Павла проявляется самым ярким образом, было подвержено интенсивному исследованию и оказалось самым подходящим пунктом, с которого стоило бы начать.

1. Обзор мнения.
2. Противники Павла в Коринфе: «служители правды».
3. Павел и иерусалимские апостолы.
4. Противники в галатских церквях.
5. Противники Павла: сведения.
6. Иудействующие. Иаков и Павел.
7. Оппозиция в Колоссах: еврейский гностицизм.
8. Оппозиция в Филиппах: иудействующие.
9. Оппозиция в Пастырских Посланиях.

1. Обзор мнения

Область возможной идентификации противников Павла очерчена у Э. Э. Эллиса и Дж. Дж. Гонтера. В общих чертах, идентификация оппонентов в 2 Кор проходила по трем направлениям.

1.1. Иудействующие. Это мнение в классическом виде было выражено Ф. К. Бауром (Baum) и повторено, с улучшениями, Барреттом, М. Е. Тралом и Р. П. Мартином. Согласно этому утверждению, вновь пришедшие в Коринф были палестинские евреи, стремившиеся принести коринфским язычникам системы взглядов иудаизма. Об этой гипотезе многое можно сказать.

Однако, основываясь на 1 Кор 1:12, Баур также утверждает, что оппоненты были эмиссарами Петра, которые пришли в Коринф, заявив, что они «Христовы» (2 Кор 10:7). Более того, Баур провел различие между ложными апостолами (*pseudoapostoloi*, 2 Кор 11:13-15) и высшими апостолами (*hyperlian apostoloi*, 2 Кор 11:5; 12:11), от которых пришли ложные апостолы, называемые иерусалимскими (см. Апостол).

Против этого нужно заметить, во-первых, что ни Петр, ни Иаков не упомянуты в 2 Кор, хотя Павел, не колеблясь, упоминает их имена — и иногда в негативных выражениях — по другим случаям (Гал 1:18-19; 2:9, 11-14; 1 Кор 1:12; 9:5).

Более того, дифференциация *hyperlian apostoloi* от *pseudoapostoloi* кажется произвольной. Р. Булتمان утверждал, что переход от *pseudoapostoloi* (2 Кор 11:14) к *hyperlian apostoloi* (2 Кор 11:5) слишком внезапный, поэтому он вряд ли осмыслен. Это высказывание было обусловлено, вероятно, тезисом Баура. Баур не решился предполагать, что Павел стал бы говорить в адрес Петра и Иакова, что они «лжеапостолы... принимают вид Апостолов Христовых... служители [Сатаны]» (2 Кор 11:13). Менее мрачно звучащие *hyperlian apostoloi* — скорее, дань иерусалимским лидерам.

Далее, одна эксплицитная ссылка на *pseudoapostoloi* зажата между двумя ссылками на *hyperlian apostoloi* в части послания (2 Кор 10-12), где Павел довольно иронично обращается с идеей *hyper* («лучшее»). Павел использует слова с приставкой *hyper* для нападения на *pseudoapostoloi* за их миссионерский империализм (слишком распространяют себя, *hyperektenein*, 2 Кор 10:14) в дальние земли (*ta hyperekeina*, 2 Кор 10:16), за их хвастовство изобилием откровений (*te hyperbolē tōn apokalyseōn*, 2 Кор 12:7) и за их превознесение (*hyperainesthai*, 2 Кор 12:7). Чтобы уличить их в хвастовстве, Павел иронично хвалится, что как служитель Христа он «больше» (*hyper*), приводя список страданий, которые он перенес (2 Кор 11:23-33). Близкая ассоциация слов с *hyper* с *pseudoapostoloi* делает вполне вероятным, что *hyperlian apostoloi* и *pseudoapostoloi* — это одни и те же люди.

1.2. Гностики. Совершенно противоположное Бауру мнение состоит в том, что эти оппоненты были «гностическими пневматиками», которые преуменьшали земного Иисуса в пользу небесного Господа и которые сократили доктрины Павла о милости до антиномических экстремумов. Эта теория подразумевает,

что поскольку эти оппоненты проповедовали «иногo духа» (2 Кор 11:4), то они должны были быть антиномическими, поскольку Закон и Дух (см. Святой Дух) взаимоисключающи. 2 Кор 6:14-7:1 принимают за выражение реакции Павла против их антиномизации. Они презируют менее важный Павлов *gnosis* (2 Кор 11:6) и его признание собственной слабости (2 Кор 10:10) и выставляют себя предлагающими *gnosis* более высокого уровня, подтверждающий чудесными и видимыми «знаками». Эта гипотеза рассматривает оппозицию Павлу в 2 Кор как расширение гностических тенденций, очевидных в 1 Кор.

Ранний защитник этой теории — В. Лютгерт (см. Gunther) видел происхождение противников в либеральной иудейской диаспоре. Лютгерт в свою очередь повлиял на более современные представления Булмана и Шмиталса. Этот взгляд ослабляется сильным еврейским характером тех, кто противостоял Павлу (2 Кор 11:22), и их вестью, которая, по-видимому, концентрируется на Моисее и поэтому на Законе (2 Кор 3:4-16). Более того, нет уверенности в том, что гностицизм поддавался столь легкому определению в период Павла, как того требует эта гипотеза.

1.3. Пророки. Относительно недавно Д. Георги разработал гипотезу о том, что оппоненты Павла являлись — на основе своих дарований и знаков, — что они «пророки», вслед за Иисусом и Моисеем, которые оба были харизматическими чудотворцами (Georgi). Это были странствующие эллинистические иудейские миссионеры, чьи методы и верования происходили из эллинистической среды. Их самоуверенные претензии и строгие требования по отношению к коринфянам были обусловлены их статусом *theioi andres*, на котором они настаивали в противоположность проявлению слабостей Павлом.

Вариацию этой теории можно обнаружить у Г. Фридриха, который считает, что модели, на которые указывали вновь пришедшие, были взяты не из эллинистического мира, а из раннего христианства. Согласно Фридриху, Стефан и Филипп, эллинистические лидеры-чудотворцы Деян 6, организовали поддержку, которая прибыла с равными силами в Коринф, чтобы представить Иисуса как второго торжествующего Моисея, в противоположность страдальцу, проповедуемому Павлом (Friedrich).

Слабое место в теории Георги заключается в том, что определение понятия *theioi andres* не столь четкое, как он полагает, а ссылки на них в основном происходят из текстов, более поздних, чем НЗ (см. Blackburn). Его аргумент в пользу их заявления о «достаточном количестве», «достаточности» (*hikanos, hikanotēs*, 2 Кор 2:16; ср. 2 Кор 3:5) само по себе не подразумевает определения «пророки»: простого превосходства над Павлом вполне достаточно.

Гипотеза Фридриха, при том что она заставляет задуматься, не рассматривает многие пункты, в которых богословие Стефана могло бы превосходить и в даже быть источником доктрины Павла скорее, чем относиться к ним с неприязнью.

В то время как растущее знание о мире НЗ, несомненно, стимулирует дальнейшие теории их идентичности и намерений, при том, что мы встречаем оппонентов Павла в его коротких ответах, вряд ли ученые придут к консенсусу по этому поводу. Доказательство из посланий Павла не слишком систематично и достаточно полемично, чтобы было возможно прийти к совершенно однозначным и бесспорным историческим заключениям.

2. Противники Павла в Коринфе: «служители правды»

2.1. Доказательство из Второго Послания к Коринфянам. Ключевой для определения личности оппонентов Павла в Коринфе может стать такая его фраза: «Ибо таковы лежачапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых... служители [Сатаны] принимают вид служителей правды» (2 Кор 11:13-15).

Среди выражений, которыми эти люди сами представлялись, были «апостолы Христа», «делатели» и «служители», то есть это те же выражения, что и у Павла (2 Кор 11:12), тот же словарь служения, что и у Павла. Их «лукавство», их «притворство» были в том, что они претендовали на звание «служителей божьих» (*diakonoi dikaiosynēs*).

Ранний Павел различал два служения (*diakoniai*) — Моисея и Христа (2 Кор 3:4-18). Первое из них, «письменная буква», которая «убивает», второе — «новый завет» — «[написанный] в Духе», «животворит» (2 Кор 3:6). Первое — это «служение (*diakonia*) осуждения», последнее — «служение (*diakonia*) оправдания» (*dikaosynēs*, 2 Кор 3:9).

Как «это служение», которое Павел «имеет» (2 Кор 4:1), передаст «жизнь» и «правду»? Через смерть Христа, которого, как заявляет Павел, «не знавшего греха Бог сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор 5:21). Это «служение (*diakonia*) примирения... слово примирения», которое Бог возложил на Павла (2 Кор 5:18-19; ср. 2 Кор 6:3).

Павел поэтому — *diakonos* в «*diakonia* правды», посредством креста Христа, в то время как его оппоненты — *diakonoi* Моисеева *diakonia* правды через «письменную букву», которое, однако, приносит не «славу», но «осуждение» (2 Кор 3:7). «Лукавство» противников состоит в их «слове» к коринфянам, согласно которому Бог вкладывает правду «письменной буквой», а не крестом. Павел объявляет этих людей «служителями Сатаны», потому что они предлагают альтернативу смерти Христа как средство «правды божьей» (2 Кор 11:15).

Фраза «служители правды», таким образом, критична по отношению к личности оппонентов Павла в Коринфе. Поскольку их служение было «служением... буквы», то есть «Моисея» (2 Кор 3:6-7), мы полагаем, что эти люди — иудействующие, а их версия передачи «правды Божьей» посредством «буквы» лежит в центре их послания и была главным отличительным пунктом от апостолов, посланных к язычникам.

К сожалению, мы можем только догадываться о том, какова была их точная миссия. Но нам снова

может помочь слово *правда*. *Правда* совсем не появляется в посланиях к фессалоникийцам и только один раз встречается в 1 Кор. Единственное появление «правды» в послании, адресованном греческой церкви, предполагает, что проблемы, связанные с правдой, не возникали в Македонии и Ахائه вплоть до написания в 56 г. н.э. 2 Кор.

2.2. Доказательство из Послания к Римлянам. Согласно общему мнению, Послание к Римлянам было написано около 56 или 57 гг. н.э., некоторое время спустя после написания 2 Кор из Македонии. Там «правда» встречается 49 раз наряду с несколько раз упомянутыми однокоренными словами *оправдывать* (*dikaioō*) и *праведный* (*dikaios*, см. Оправдание). Поскольку семейство «праведных» слов — центральная тема спора о Рим (см. ключевой текст, Рим 1:17), вполне вероятно, что Павел говорит там о тех же проблемах и тех же оппонентах, что и во 2 Кор. Хотя Павел не упоминает обрезания во 2 Кор, вполне возможно, что обрезание было одним из спорных пунктов как в Рим, так и в Гал.

Послание к Римлянам — должно быть, самый тщательно продуманный ответ на тематику правды, столь болезненно поднятую в Коринфе и к которой он столь страстно, но испыльчиво, обращается во 2 Кор. Там те, которые «злословят» Павла, говорят «и не делать ли нам зло, чтобы вышло добро?» (Рим 3:8; ср. Рим 6:1; Гал 2:17). Его защитный комментарий о евреях (Рим 3:1, 9; 4:1 9:3-5; 11:1) сопутствует обвинениям, которые могут исходить от иудействующих апостолов, чья задача состояла в том, чтобы свидетельствовать о правде путем сохранения трудов закона (ср. Рим 3:21-4:3, 16; 10:3-4). Возможно, слова «производящие разделения и соблазны вопреки учению, которому вы научились» (Рим 16:17) представляют собой главное предостережение Павла римским христианам о миссии иудействующих, порожденной проблемами, существовавшими тогда в Коринфе.

2.3. Вновь пришедшие в Коринф. Из 2 Кор очевидно, что противники Павла в Коринфе были группой («многие», 2 Кор 2:17) людей (*hoi kapēleutes*, «корыстные люди», 2 Кор 2:17), которые «пришли» в Коринф (2 Кор 11:4-5) из других мест (с «одобрительными письмами», 2 Кор 3:1), где их миссия была «принята» (2 Кор 11:4, 20).

Из 2 Кор выясняется, что эти вновь пришедшие подтверждали свое *diakonia* в Коринфе «превозношением» (*kauchashtai*, 2 Кор 10:12) своих достижений, «измерением» (*synkrinein*, 2 Кор 10:12) своих достоинств выше Павловых слабостей. В своем миссионерском путешествии в Коринф они преодолели гораздо большее расстояние, чем Павел (2 Кор 10:13-14). У них есть «одобрительные письма» (не из Иерусалима ли?); у Павла ничего нет (2 Кор 3:1-3). Они «достаточные», триумфальные фигуры; Павел обладает недостатками, жалкая фигура, скитающаяся из места в место из-за неудач (2 Кор 2:14-3:5; 4:1, 16). Черная информация из того, что Павел говорит сам о себе, некоторые ученые подтверждают, что против-

ники Павла действительно могли такое заявлять. Это люди, имеющие божественную силу («внутри» себя, 2 Кор 5:13), «восхищенные... из тела... в рай», где они видят «видения» и слышат «откровения», которые «нельзя пересказать» (2 Кор 12:1-5), в то время как Павел — мирской, служитель, не обладающий силой, от мира сего и слабый (2 Кор 10:3-6; 12:1-10; ср. 2 Кор 5:12-13). Возможно, они предъявляли «признаки Апостола» (2 Кор 12:12) в то время как, утверждают они, Павел — нет. Они хорошо говорят (2 Кор 11:5-6) и обладают мудростью, а он «невежда» в слове и вообще «неразумен» (2 Кор 11:1-12:13). Он во всем «низший» (ср. 2 Кор 11:5), в то время как они высшие, они «больше» (*hyper*, 2 Кор 11:23).

В этом заключается трудность опознания этих противников как иудействующих «евреев», стремившихся навязать «Моисея» (закон) коринфянам (2 Кор 11:22; 3:4-16). Коринф был метрополией греко-римского мира. Как можно ожидать, что «евреи» обладали достаточным мастерством, чтобы встретить радушный прием такой публики и, даже более того, показать класс в риторическом искусстве «превознесения» и «сравнения»? Эти «евреи» в своем поведении совсем как греки.

С этими двумя основными теориями об оппонентах — что они были либо иудействующими, либо гностиками — вполне можно согласиться, если принять во внимание кажущееся противоречие, неявно присутствующее в свидетельстве о них во 2 Кор.

Доступна новая информация, которая в корне меняет наши представления о жизни в Иудее I в. н.э. На основе похоронных надписей М. Хенгель доказал, что в Иерусалиме, из общего числа его жителей в 100 000 человек, могло проживать около 16 000 грекоговорящих евреев (Hengel, 10). Он полагает, что многие из них обладали весьма высоким уровнем классического образования. Вполне вероятно поэтому, что «евреи», которые прибыли в Коринф, говорили на идеальном греческом и искусно владели риторикой. Саул/Павел такими возможностями не обладал, не говоря уже о его сотоварище Силе/Силуане, иудеохристианском проповеднике из Иерусалима, которому адресовано написанное в замечательном стиле 1 Петр (Деян 15:32; 2 Кор 1:19; 1 Петр 5:12).

Как же в таком случае быть с паранормальными экстазами, видениями, откровениями и чудесами, которым оппоненты Павла были так обязаны своим успехом в Коринфе? Изучение истории Иудеи в период 44–46 гг. н.э. выявило ситуацию политической дезинтеграции, революционной активности и апокалиптического пыла, которые выражались в пророческих воззваниях и чудесных знаках (см., например, Флавий *Война* 2.13.4 §§258-59). Вполне возможно, что Иудея в это время была той религиозной средой, из которой могли выйти *pseudoapostoloi*. Не обязательно поэтому считать этих вновь пришедших гностиками.

3. Павел и иерусалимские апостолы

Если пришедшие в Коринф, как это отражено во 2 Кор, были иудействующими, являлись ли они эмиссарами

иерусалимских апостолов, как это предположил Баур? Связь Павла с иерусалимскими апостолами наиболее четко показана в Гал, в частности в Гал 1-2. Вопреки тезису Баура, из этих глав проясняется, что, хотя между Павлом и иерусалимскими апостолами наблюдались трения, последние отличны от его оппонентов в Иерусалиме и Антиохии.

Павел описывает свои отношения с иерусалимскими апостолами, обращаясь к четырем важным пунктам своего служения. Он пишет автобиографично, но так, чтобы укрепить учтивое отношение галатов к «предшествовавшим ему Апостолам» в Иерусалиме (Гал 1:17).

Во-первых, он упоминает свое «призвание» по дороге в Дамаск (Гал 1:15-17; см. Павла обращение и призвание). Бог, а не иерусалимские апостолы «призвал» Павла и «открыл своего Сына в нем», чтобы он «благоествовал Его язычникам» (1 Гал 1:16). Павел не «совещался с (буквально, «искал поддержки у») плотью и кровью», то есть с иерусалимскими апостолами. Он ушел в Аравию и затем в Дамаск. Знание о воскресшем Христе Павел получил непосредственно от Бога.

Второй случай произошел в Иерусалиме (Гал 1:18-21). Только «спустя три года» после его «призвания» Павел пошел в Иерусалим, «чтобы видетсь с Петром», и пробыл у него пятнадцать дней (Гал 1:18). Использованное Павлом слово «видетсь» (греч. *historēnai*), значение которого сомнительно, можно перевести и как «встречаться» или даже «спрашивать», может предполагать выражение признательности Кифе за информацию об историческом Христе, в противоположность небесному (см. Иисус и Павел). Павел подчеркивает свою апостольскую независимость, как бы случайно роняя фразу: «другого же из Апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня», предполагая не более чем приглашение из вежливости. То, с какой осторожностью он подбирает слова, подчеркивается в его торжественном уверении: «а в том, что пишу вам, — пред Богом, не лгу» (Гал 1:20; но ср. Деян 9:26-30). Неизвестный «церквям Иудеи» (т.е., в Иерусалиме и его окрестностях), он пошел в Сирию и Киликию (Гал 1:21-22; ср. Деян 9:30).

Третий случай, также в Иерусалиме, произошел «через четырнадцать лет» (Гал 2:1-10), то есть четырнадцать лет со времени его «призвания» на пути в Дамаск. Желая знать о приятии Иаковом, Кифой и Иоанном «благоествования, проповедуемого [им] язычникам», евангелия, которое не требовало от язычников исполнять обрезание, Павел привел с собой в качестве проверочного образца необрезанного Тита. Поскольку апостольский авторитет Павла зависел от Иерусалима, было важно, что обращенные им язычники, не делавшие обрезания, наряду с верующими евреями были признаны духовными потомками Авраама.

Вопреки попыткам «лжебратьев» (греч. *pseudadelphoi*, Гал 2:4) заставить Тита сделать обрезание, «столпы» — Иаков, Кифа и Иоанн — не требовали этого от языческого компаньона Павла (Гал 2:6). Наоборот, три иерусалимских апостола формально признали, что Павлу было «вверено [Богом] благоествование

для необрезанных», поэтому они подали руку Павлу и Варнаве в благовествовании «братства», чтобы Павел и Варнава «шли к язычникам», а иерусалимский триумфатор — «[шел] к обрезанным» (Гал 2:7-9).

Другими словами, иерусалимские апостолы признали два апостольства, одно — к евреям, возглавляемое Петром, другое — к язычникам, возглавляемое антиохийскими делегатами Павлом и Варнавой. Несмотря на решение одобрить два различных в расовом отношении апостольства, относительно принципов евангелия, основанного на смерти и воскресении Христа, наблюдалось согласие по широкому кругу вопросов (см. 1 Кор 15:3-5, 11).

Четвертый случай был в Антиохии, в Сирии, церковь которой состояла из иудейско-языческого контингента (Гал 2:11-14). Когда туда пришел Кифа (из Иерусалима), он разделил застолье с языческими членами церкви (включая Вечерю Господню?), к чему он, по всей видимости, готовился после того, как обратился Корнилия (Гал 2:14; ср. Деян 10:28). Будучи евреем, Петр «жил по-язычески» (Гал 2:14), то есть он ел вместе с язычниками, что означало, что он ел то же, что и язычники.

Но серьезное разделение по расово-религиозным линиям получило развитие внутри антиохийской церкви с драматическим прибытием туда «некоторых... от Иакова» (в Иерусалиме, Деян 15:23-24; ср. Деян 15:1), которых Павел называет «обрезанными». Кифа «стал таяться и устранился» [от трапезы с язычниками]. Остальные еврейские члены церкви, даже включая Варнаву, поступали «не прямо по истине» (буквально «лицемерно»). Павел «лично противостоял [Кифе], потому что он подвергался нареканию» за то, что отказался разделить еврейское застолье. Со стороны Петра «жить по-язычески» и этим своим действием «принуждать язычников жить по-иудейски» было лицемерием (Гал 2:14).

В Антиохии на карту была поставлена «истина Евангельская» (Гал 2:14), что было вызвано требованием с еврейских христиан есть отдельно от языческих верующих, что, в свою очередь, повлекло за собой требования, чтобы язычники переняли еврейские практики, связанные с питанием. Павел использовал выразительную фразу «истина Евангельская» и в ходе инцидента в Иерусалиме, когда воспротивился необходимости обрезания язычника Тита (Гал 2:5). Другими словами, «истина Евангелия» соблюдается, когда обрезание и еврейские законы обращения с пищей считаются не связанными с евангелием и непредписанными для язычников.

Этот длинный автобиографический отрывок (Гал 1:15-2:14), охватывающий полтора десятка лет жизни Павла, крайне важен для оценки степени разногласий между Павлом и некоторыми людьми внутри иерусалимской церкви. Мы можем различить «предшествовавших ему Апостолов» в Иерусалиме — и с ними обнаруживается некоторое напряжение — и других, с которыми наблюдается открытое противостояние. Так, Павел настаивает, что его «призвание» быть апостолом у язычников

было получено непосредственно от Бога, а некоторое время спустя признано иерусалимскими апостолами-«столпами». Он проявляет уважение к Кифе в одном случае и жесткое противодействие — в другом. В отношении Иакова такой амбивалентности нет. Во время первого визита в Иерусалим он «вышелся» только с Иаковом. Он признает, согласно его списку имен, первенство Иакова на второй встрече в Иерусалиме, хотя и критикует его за то, что неприятности в Антиохии были спровоцированы «некоторыми, прибывшими от Иакова».

Тем не менее Кифа и Иаков не относятся к противникам. Нет никаких уточняющих замечаний по отношению к «лжебратьям, скрытно приходившим подсмотреть за нашей свободой... чтобы поработить нас» (Гал 2:4). Их, скорее, нужно ассоциировать, или даже идентифицировать как «некоторых, прибывших от Иакова» в Антиохию и которые так драматично повлияли на трапезные практики Кифы, Варнавы и верующих из числа евреев.

То же разделение обнаруживается в Деяниях Апостолов. С одной стороны, там присутствуют «апостолы и пресвитеры» иерусалимской церкви (Деян 15:2, 6, 22, 23), среди которых названы Петр (Деян 15:7) и Иаков (Деян 15:13), а с другой стороны — «некоторые из фарисейской ереси уверовавшие», которые говорили, что «должно обрезывать [язычников] и заповедовать соблюдать закон Моисеев» (Деян 15:5; ср. Деян 15:1). Вне зависимости от того, признаем ли мы встречу делегатов из Антиохии с апостолами-«столпами» (Гал 2) как так называемый Иерусалимский Собор (Деян 15), возможно, что между «лжебратиями» из Гал 2:4 и «некоторыми из фарисейской ереси уверовавшими» из Деян 15:5 нужно поставить знак равенства.

Деян 15:5, следовательно, дает важный намек, которого больше нигде нет и который косвенным путем приводит нас к разрешению загадки с определением иерусалимских оппонентов Павла. Эти «лжебратия» Иерусалима, эти «некоторые от Иакова [прибывшие из Иерусалима в Антиохию]... обрезанные» (Гал 2:4, 12) были «некоторыми из фарисейской ереси уверовавшими».

Каковы в таком случае, были отношения между главными апостолами иерусалимской церкви — Иаковом, Кифой и Иоанном — и этими людьми?

4. Противники в галатских церквях

Среди ученых нет единого мнения относительно даты написания Послания к Галатам. Некоторые считают, что это произошло в конце 40-х гг., сразу после спора в Антиохии (Гал 2:11-14) накануне Иерусалимского Собора. Другие датируют послание примерно тем же временем, что и 2 Кор и Рим, то есть примерно серединой 50-х гг. Несомненно, сразу же бросаются в глаза формы слова «правда» в этом послании, которые предполагают, что обсуждались те же вещи, что и во 2 Кор и Рим. Однако это не обязательно доказывает, что Гал было написано в середине 50-х. Павел мог использовать тот же перечень словоформ «правды», когда поднимался вопрос об иудействующих.

Здесь нет упоминания о том, что кто-то со стороны пришел в галатскую церковь, как в случае церкви Антиохии и Коринфа (2 Кор 11:4; Гал 2:12). Последним докучала иудейская группа под предводительством неуставленного лица (Гал 5:10, 12; 3:1; 1:7, 9), которая утверждала, что обрезание — необходимое условие для того, чтобы стать членом Израиля Божия (Гал 3:6-14; 6:16). Эти «агитаторы» и их лидер оказывали давление на еврейских верующих, чтобы те принуждали языческих членов церкви делать обрезание (Гал 6:12). Они заявляли, что Павел обязан своим авторитетом иерусалимским апостолам (Гал 1:15-2:9) и что Павел «проповедует обрезание» (Гал 5:11).

Были ли эти агитаторы и их лидер местного происхождения или же они на самом деле откуда-то пришли туда? Письмо Иерусалимского Собора «братиям в Антиохии, Сирии и Киликии» подтверждает, что «некоторые от нас смуглили вас» (Деян 15:23). Если эти агитаторы пришли из Иерусалима в Киликию, то их путешествие в южную Галатию не было бы удивительно. Поскольку центральной темой Гал является обрезание, имеющее отношение к христианской свободе (см., например, Гал 5:1-2) — тема, столь же очевидная в автобиографическом пассаже, где «лжебратия» в Иерусалиме, «скрытно приходившие подсмотреть за нашей свободой... чтобы поработить нас», заставляли Тита сделать обрезание (Гал 2:3), — не лишено смысла утверждение, что те, кто пришел в галатские церкви, на самом деле были иерусалимскими «лжебратиями», «некоторыми из фарисейской ереси уверовавшими» (Деян 15:5).

5. Противники Павла: сведения

Из изучения 2 Кор, Рим и Гал выясняется пример, который позволяет нам с большей четкостью определить противников Павла в Коринфе, отраженных во 2 Кор. Отмена «буквы», ассоциирующейся с Моисеем, посредством «нового завета» (см. Завет, новый завет), «*diakonia* истины», наряду с неприятием Павлом оппонентов в Коринфе как «служителей правды», предполагают, что вновь пришедшие пришли с иудейской миссией, чтобы навязать язычникам-коринфянам закон Моисеев. Изобилие «правды» и сходных по значению слов, наблюдающееся в Рим и Гал, может говорить о том, что эти слова призваны опровергнуть то, что праведность исходит из трудов еврейского закона, и лишний раз подтвердить, что оппонентами в Коринфе были иудействующие.

Благодаря Гал мы можем понять, что даже при наличии трений между Павлом и иерусалимскими апостолами важно отличать этих людей от тех, кого Павел называет «лжебратиями... фарисейской ереси», которых более точно можно назвать «некоторыми из фарисейской ереси уверовавшими».

«Лжебратия», которые также являются «лжеапостолами», — это те же люди, что и «высшие Апостолы» (*hyperlian apostoloi*, 2 Кор 11:5; 12:11). Из 2 Кор следует, что их претензии на превосходство отчасти основаны на похвальбе, что они прошли столько, сколько смогли, возможно, что они прошли больше, чем Павел (2 Кор

10:13-18). Павел отрицает это притязание условиями миссионерского соглашения, которое в Иерусалиме в конце 40-х гг. главные апостолы заключили с Павлом и Варнавой (Гал 2:7-9). Придя в Коринф, «высшие Апостолы» пересекли демаркационную линию и вошли в сферу миссионерской деятельности Павла, установившую этим соглашением: служение у язычников. Они «распространили себя... [не придерживались] дела, какого назначил Бог... хвалились готовым в чужом уделе».

Из 2 Кор возникает захватывающий образ этих людей, их миссии и их способов узаконивания своих миссий. Ведомые религиозным пылом, вызванным стремительным ухудшением римско-иудейских отношений в Иудее при печально известном режиме Феликса, эти «высшие Апостолы» вооружились набором сверхъестественных возможностей в надежде впечатлить язычников Коринфа, чтобы занять место Павла как их апостола. Их устремление ниспровергнуть Павла также, возможно, говорит о том, что они были осведомлены о его успехе в учреждении мессианских собраний у греков. Но они были обеспокоены, что такие собрания, хотя и связанные с Иисусом-Мессией, были схизмой от Израиля, так как они не оставляли места Моисею и закону (Деян 15:1, 5).

В своей встречной миссии противники Павла выказали рвение, во всех отношениях сравнимое с его рвением. Они противостояли ему в Иерусалиме и пошли оттуда в церкви Антиохии, Сирии-Киликии и Галатии, а теперь они прошли весь путь до Коринфа в Ахайе. Это — замечательное историческое событие. Павел говорит, что они называли себя «Христовыми служителями» (2 Кор 11:23), однако, с его точки зрения, столь запутавшимися относительно служения «истины», что он называет их «служителями [Сатаны]» (2 Кор 11:15). Их миссия и действия представляли собой большую угрозу церквям Павла и подвигли его написать один из самых значительных его посланий. Справедливости ради стоит отметить, что переоценка их особенностей и плана усердных действий современным читателем значительно затрудняет наше восприятие Павловых аргументов в посланиях, в которых содержится его ответная реакция на их догматы.

6. Иудействующие, Иаков и Павел

Из предыдущего аргумента становится понятно, что мы не можем связать имя Петра с противниками Павла. Инцидент в Антиохии (Гал 2:11-14) демонстрирует, что Петр поддался их влиянию, но не источнику этого влияния. Что же можно сказать в отношении Иакова, брата Господня, «апостола прежде» Павла, который к концу 40-х гг. оказался самым высшим иерусалимским апостолом? От Иакова ли исходила оппозиция, которая перетекла из Иерусалима в языческие церкви?

Иаков был членом иерусалимской церкви с момента ее основания и до своей смерти в 62 г. н.э., то есть на протяжении тридцати лет. Поначалу лидером был Петр, поддерживаемый Иоанном Заведом. Однако в конце 40-х гг. лидером стал Иаков, а не Петр (Гал 2:9; Деян 15:13-22). В то время в Иерусалиме были апостолы

и пресвитеры (Деян 15:2, 4, 6, 22, 23). Однако когда Петр в последний раз приехал в Иерусалим в 57 г. н.э., не было никакого упоминания «Апостолов»; остались только иерусалимские пресвитеры, у которых лидером был Иаков.

За этот тридцатилетний период иерусалимская церковь стала более консервативно еврейской, несомненно, отражая подъем еврейского религиозного национализма перед лицом ухудшения римско-еврейских отношений в Иудее (Флавий. *Война* 2.12.1-13.7 §§223-271). Сначала в тридцатые эмигрировали эллинисты, и к концу сороковых их примеру последовали Петр (и Иоанн?) и, возможно, другие апостолы. Последний взгляд, брошенный на иерусалимскую церковь в Деян во время последнего посещения Павла, демонстрирует четкий еврейский анклава.

Несмотря на умиление, с которым Деян преподносит эту встречу, довольно ясно, что иерусалимские пресвитеры выразили крайнее недовольство Павлом. Нет упоминаний, чтобы было сказано хотя бы слово благодарности за пожертвования и приношения из языческих церквей, хотя Лука знал об их наличии (Деян 24:17). Наоборот, пресвитеры явно указывают на количество и абсолютное еврейство верующих Иерусалима, чье глубокое убеждение состояло в том, что Павел предал дело иудаизма в рассеянии. По их разумению, Павел учил евреев отступить от Моисея и не обрезывать своих детей (Деян 21:21), а также не требовал от язычников поддерживать решения Иерусалимского Собора относительно ритуалов и моральных вопросов (Деян 21:25).

Это крайне информативные обвинения, поскольку они ясно отражают взгляды иерусалимских пресвитеров. Вдобавок они демонстрируют преемственность и тесную соотнесенность с приверженностью Моисею тех людей из Иудеи, которые полтора десятилетия назад ушли из Иерусалима к язычникам в Антиохию и настаивали на обрезании как обязательном условии спасения и которые, как мы уже аргументировали, были «некоторыми... из фарисейской ереси уверовавшими» (Деян 15:1, 5).

Не обязательно, чтобы это были те же самые люди. Скорее всего, с сороковых годов в иерусалимской мессианской общине существовала строго соблюдавшаяся богословская точка зрения, которая, под влиянием фарисейского иудаизма, пропагандировала националистическую, и потому Моисееву, версию вероучения и которая поэтому относилась к Павловой миссии к язычникам с крайним беспокойством. Подъем религиозного национализма во время кризисов в Иудее 40-х и 50-х гг., наряду с уменьшающимся влиянием более либеральных лидеров, таких как Стефан, Филипп, Иоанн и Петр, а также появление Иакова как непрекаемого лидера — ни больше, ни меньше, брата Господа — создало атмосферу, в которой зародилась миссия сопротивления влиянию Павла в диаспоре. Но эти люди никогда не называются ни Павлом, ни в Деян. Они остаются «некоторыми» (*τινες*, Деян 15:1, 5; Гал 2:12), которых за их нападение на доктрины Христа

Павел опишет как «лжебратию», «лжеапостолов» и даже «служителей [Сатаны]».

Иаков, должно быть, был важной фигурой в Иерусалиме в конце 50-х гг., поскольку он возглавлял такую большую религиозную общину (Деян 21:18-20). В своем сообщении о смерти Иакова в 62 г. н.э. Иосиф подтверждает это впечатление. Первосвященник Аппиан II воспользовался возможностью, представившейся благодаря внезапной смерти прокуратора Феста, и казнил Иакова побиванием камнями. Очевидно, Иаков представлял собой большую опасность для первосвященника. Но его смерть вызвала протест среди тех жителей Иерусалима, которые «слыли самыми справедливыми и которые строго соблюдали Закон» (Флавий *Иудейские древности* 20.9.1 §201), что может говорить о симпатии горожан к фарисеям.

Таким образом, Иаков считался значительное уважение внутри обширной общины Иерусалима. С его точки зрения как лидера мессианской общины Иерусалима, миссия Павла к язычникам в диаспоре должна была вызвать трудности в отношениях между мессианской еврейской общиной и широкой еврейской общиной во время стремительно возрастающего религиозного национализма.

С точки зрения Павла, могло быть некоторое напряжение относительно брата Господня, поскольку его оппоненты, по-видимому, пришли из общины, возглавляемой Иаковом. Действительно, Павел не хочет признать, что его апостольство происходит от Иакова (Гал 1:19; ср. Гал 1:17), и до некоторой степени неодобрительно высказывается об авторитете иерусалимских апостолов (Гал 2:6-9), а также выражает крайнее недовольство «некоторыми от Иакова», спровоцировавшими разделение в Антиохии (Гал 2:12). Тем не менее Павел признает апостольство Иакова и его первенство как иерусалимского апостола (Гал 1:19; 2:9). Нет никакой причины полагать, что «одобрительные письма», принесенные пришедшими в Коринф (2 Кор 2:17-3:1), содержали имя Иакова. Вряд ли Павел стал бы упорствовать в сборе пожертвований для иерусалимской церкви, если Иаков был источником оппозиции, которая происходила из Иерусалима и направлялась в церковь Павла. Более того, Павел, собирая пожертвования, мог руководствоваться желанием оказать поддержку евангельскому братству, находящемуся между его апостольством у язычников и тем апостольством, которое было направлено к евреям и которое основывалось в Иерусалиме, где Иаков был непрекаемым лидером.

Подобное впечатление об Иакове можно различить и в сообщении Луки о соборе в Иерусалиме. Иаков не требовал обрезания для язычников, и он отрицает, что те, кто ушли из Иерусалима, «смущая» язычников в Антиохии, Сирии и Киликии, поступали так под его руководством (Деян 15:19, 23-24). В ходе последнего визита Павла в Иерусалим, довольно напряженного, жалобы на апостола язычников поступали от пресвитеров, а не от Иакова (Деян 21:18-25).

7. Оппозиция в Колоссах: еврейский гностицизм

Приглашая во внимание основные теории, согласно которым оппонентами Павла были либо иудействующие,

либо гностики, хорошим решением было бы идентифицировать противников Павла, особенно коринфских, о которых так много сказано, как еврейских гностиков. На существование таких людей вполне может указывать противостояние Павла тому, что иногда расценивается как некоторые образцы еврейского гностицизма внутри церкви в Колоссах (см. Колоссянам, Послание к). Несомненно, в Колоссах существовал извод христианства, в котором практиковались обрезание, аскетизм, соблюдение еврейского календаря, мистицизм и почитание ангелов (Кол 2:8-23).

Эти элементы большей частью не упоминаются Павлом в связи с его неприятием учения своих оппонентов в Коринфе. Акцент Павлова проповедования личности и труда Христа коринфянам — в терминах обета и правды закона (2 Кор 1:19-20; 3:4-9; 5:18-21) — отличается от акцента на вселенском Христе Послания к колоссянам (Кол 1:15-20; 2:9-10, 19; 3:1-3).

В Кол нет никакого намёка на происхождение еврейского гностицизма, неясно, местная это традиция или он был заимствован. Однако хорошо известно, что иудаизм процветал даже в отдаленных регионах Анатолии, таких как Ликийская Долина. Самое вероятное объяснение, что местная версия еврейского гностицизма проникла в жизнь христианской церкви в Колоссах. В любом случае, Павел в этом регионе не был. Более типичных представителей иудействующих привлекали церкви, основанные непосредственно апостолом.

8. Оппозиция в Филиппах: иудействующие

Многие исследователи придерживаются мнения, что Павел написал послание филиппийцам из Рима в начале шестидесятих годов. И снова очевидна оппозиция Павлу в лице еврейских верующих. Однако вопрос относительно оппозиции Павлу в Филиппах еще открыт (см. Филиппийцам, Послание к). Заключение Павла в тюрьму воодушевило «братьев» в Риме «проповедовать слово Божие» (Флп 1:14). Некоторые из них, однако, делали это «по зависти и злобному прению... не чисто, думая увеличить тяжесть уз моих» (Флп 1:15, 17). По всей вероятности, это «злые делатели» (Флп 3:2), сторонники обрезания язычников, «их бог — чрево» (Флп 3:19), то есть они соблюдают еврейские правила обращения с пищей.

Что касается других посланий — Гал и Рим, — где пропагандируется обрезание язычников, мы отмечаем упоминание апостолом «правды законной» (см. Флп 3:6, 9 bis).

Со времени прибытия верующих в столицу мира внутри большой еврейской общины возникли проблемы. Она была вынуждена покинуть Рим в 49 г. н.э. «из-за Христа» (Suetonius Claudius 25.4; ср. Деян 18:1), вероятно, ошибочное написание *Христа*. Очевидно, обращение евреев к Иисусу Христу вызвало такую суматоху внутри еврейской общины, что Клавдий изгнал всех евреев. Вступление на престол Нерона в 54 г. н.э. означало, что евреи могли вернуться в Рим, несомненно, напуганные тем, что дальнейшие беспорядки будут чреваты большими репрессиями властей. Зная, что, где

бы Павел ни появился, он становился центром бури, его иудеохристианские оппоненты в Риме даже прибегали к проповедованию Христа — в своей версии, конечно, — чтобы усилить волнения внутри еврейской общины и таким образом нанести ущерб Павлу на предстоящем слушании его дела.

Нет ни единого намёка на то, чтобы эти люди пришли из Иерусалима или Рима, чтобы докучать Павлу. Возможно, развитие движения иудействующих, как и миссии Павла, к тому времени получило такую динамику, что не имело прямой связи с метрополией, Иерусалимом. Это может служить аргументом в пользу того, что программа иудействующих не была напрямую связана с Иаковом, который, к тому времени, как Павел написал филиппийцам, должен был уже умереть.

9. Оппозиция в Пастырских Посланиях

Мы завершили нашу дискуссию о внешних оппонентах, которые проникали в церкви, основанные Павлом. По нашему мнению, лжеучителя и другие оппоненты, упоминаемые в пастырских посланиях, происходили из самих церквей. Мы утверждаем это вслед за Э. Э. Эллисом: «В отличие от ранних посланий, среди этих оппонентов, по всей видимости, присутствует большое число бывших сотрудников, чье отступничество создает особенно мучительную ситуацию» (Ellis, 214).

СОБОРНЫЕ, ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ И ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Несколько поздних писаний НЗ ведут борьбу с тем, что их авторы рассматривают как недопустимые и предосудительные верования и практики, устанавливая ограничения на многообразие раннего христианства. Интерпретаторы обычно идентифицировали противников, упомянутых в этих посланиях, как представителей некоторого отщепенства гностиков. Такая идентификация была основана на реконструкции конца первого — начала второго веков, которая рассматривала гностицизм как первую ссесь, с которой столкнулись христиане. Исходя из этого допускалось, что, поскольку эти писания происходят из того временного периода, противники, упомянутые в них, принадлежат к числу гностиков, но доказательств в пользу этого было мало. Более современные исследования позволили обнаружить разнородность этих отверженных развивающимся православием того времени людей и поэтому не склонны допускать, что в этих писаниях присутствует лишь какой-то один определенный тип противников.

1. Идентификация противников.
2. Откровение.
3. Послания Иоанна.
4. Послание Иуды.
5. Второе Послание Петра.
6. Пастырские Послания.

1. Идентификация противников

Не все поздние писания НЗ принимают людей, считающих себя христианами (на что дается намек в прощальной речи Павла в Деян 20:29-30), которые отвергаются определенным автором и противопоставлены ему, за противников. 1 Петр, например, обращается к христианам, которые подвергаются преследованию, пытается воодушевить их и оказать помощь, чтобы они могли достойно принять и пережить преследования, однако там не подразумеваются никакие противники. Другие писания упоминают о недопустимых взглядах, однако их основной целью не является нападать на тех, кто придерживается их. Например, центральное назначение Послания Иакова — передать моральные наставления, однако при этом указывается на учение Павла, которое здесь отвергается (2:18-26). Этот взгляд упоминается вскользь, но все же противостояние его сторонникам не является главной целью Иак.

Также следует различать исправление опасных или неприемлемых тенденций или взглядов и противостояние противникам. Не каждого, кто придерживался этих взглядов и нуждался в исправлении, авторы считали противником. Послание к Евреям выступает против тяготения к культовым практикам, связанным с иерусалимским храмом или его замещением. Люди, имевшие такие наклонности, не рассматривались как еретики или противники, скорее, к ним относились как к христианам, нуждающимся в наставлении и руководстве.

Там, где главная цель — нанести поражение противникам, поздние НЗ тексты приобретают полемический характер, что означает, что многие обвинения и нападки нельзя прямо отнести к их оппонентам. В ранних христианских и нехристианских писаниях полемика часто включала в себя стандартное обвинение — в аморальности, которое предъявлялось к любой оппозиции, с которой приходилось сталкиваться. Зачастую так было из-за убеждения, что отклонение от принятого неминуемо вело к такому поведению. Поэтому при появлении обвинений такого рода, нужно проявить осторожность.

2. Откровение Иоанна

Откровение — это особый случай. Его первейшая цель — воодушевить тех, кто переживает преследование, но вступительная часть (Откр 1-3) обращается к тем, кто находится в общинах противников. Часто полагают, что эти семь посланий церквям обращаются к единственному противнику. Однако некоторые интерпретаторы сопротивляются этому допущению и исследуют их каждое по отдельности, прежде чем установить связи. Противники, отвергаемые в Откр 1-3, идентифицируются как свободомыслящие гностики или вольнодумцы со склонностью в сторону гностицизма. Некоторые интерпретаторы обнаруживают разногласия между умеренными и консервативными иудеохристианами, среди которых Иоанн занимает более консервативную позицию. Многие интерпретаторы идентифицируют этих противников как христиан, желавших приспособиться к этой культуре, участвуя во встречах торгового союза, проводившихся в храмах и включавших трапезу с поеданием жертвенной пищи.

Только послания в Ефес, Пергам и Фиатиру имеют дело с противниками внутри церкви. В посланиях в Ефес и Пергам упомянуты николаиты. Иоанн приказывает ефесянам ненавидеть николаитов и не верить заявлениям некоторых, называющих себя апостолами. Если, что вероятно, эти апостолы были николаитами, то эта ветвь учения была привнесена ефесянам учителями, претендовавшими на некоторую власть. Но судя по всему, эти люди не имели успеха там. Нет ни единого намёка на содержание их учения. Иоанн упрекает пергамскую церковь в том, что внутри ее конгрегации имеются николаиты и те, кто придерживается учения Валаама. Поначалу кажется, что вышеупомянутые — это разные группы, однако имя Валаам могло служить метафорой для обозначения николаитов, поскольку эти два названия имеют схожие значения. Опять же, никаких учений николаитам не приписывается. Валаамиты обвиняются в употреблении в пищу еды, предназначенной для принесения в жертву идолам, и в прелюбодеянии. Последнее обвинение, вероятно, используется в фигуральном смысле и обозначает приверженность к язычеству. Это обычно для Откр. Кроме того, прелюбодеяние издавна связывалось с идолопоклонничеством (см. Числ 25:1-2, которое следует сразу за историей о Валааме, и апостольское постановление в Деян 15:23-29). Поскольку это обвинение — полемическая метафора, эти валаамиты — не вольнодумцы. Другое обвинение, предъявляемое им, заключается в том, что они едят идоложертвенную еду. Такое поведение расценивалось как неприемлемый компромисс с окружающей культурой.

Иоанн укоряет фиатирицев за попустительство Иезавели, которую обвиняют в обучении и практике прелюбодеяния и употреблении жертвенного мяса в пищу. Эта Иезавель, которая объявила себя пророчицей, должно быть, была влиятельным членом этой церкви. Обвинение в прелюбодеянии здесь снова метафорическое. Поэтому единственное, в чем обвиняется Иезавель, это употребление в пищу идоложертвенного мяса, такое же, как и в адрес николаитов/валаамитов. Однако Провидец добавляет, что те, кто следуют за Иезавелью, называют свое учение «глубины сатанинские». Вызывает сомнение, что последователи Иезавели относили свои учения к Сатане, но они, должно быть, приводили какие-то объяснения, которые бы примиряли поедание идоложертвенной пищи и христианское поведение.

В итоге все упомянутые противники обвиняются только в употреблении в пищу идоложертвенного мяса, и, следовательно, в вероломстве. Так, противостояние Иоанна основано на их компромиссе с окружающей культурой и на том, какие объяснения они этому дают. Нет доказательств, которые позволили бы нам связать какие-либо устремления и тенденции этих противников, отдельных или группы, с какой-либо известной группой.

3. Послания Иоанна

Противников в 1 и 2 Ин (см. Иоанна Послания) обсуждают объединенно, часто включают и 3 Ин. Против-

ники 1 и 2 Ин идентифицируются как бывшие члены общины последователей Иоанна, которые откололись от этой группы. Почти все интерпретаторы считают, что спор ведется вокруг точной интерпретации традиций, обнаруженных к этому времени в Ин. На протяжении первой половины XX в. большинство интерпретаторов идентифицировали этих сепаратистов как докетов, гностиков-вольнодумцев. Однако многие современные интерпретаторы отрицают, что эти противники были гностиками, вольнодумцами или докетами. Некоторые из них (в том числе см. Brown) утверждают, что эти оппоненты отрицают только спасительную значимость земной жизни Иисуса, а не факт его материального существования (воплощения). Некоторые интерпретаторы также считают, что 1 Ин противостоит адопционистской христологии, и утверждают, что эти сепаратисты рассматривают жизнь Иисуса как одну фазу работы «божественного слова». Подобным образом Пейнтер идентифицирует их как пневматиков, которые считали Иисуса просто образцом индивидуальной духовной жизни (Painter).

3.1. Первое Послание Иоанна. 1 Ин являет собой ясное доказательство, что противники, упоминающиеся в нем, вышли из той общины, к которым оно направлено, и теперь рассматриваются как враги; их даже именуют антихристами (1 Ин 2:18-19). Две темы доминируют в 1 Ин: соблюдение заповедей, особенно заповеди о любви, и христология.

1 Ин приводит христологический спор в такой рамке: отрицать, что Иисус есть Христос все равно, что отрицать «Сына» (1 Ин 4:2-3), а это то же самое, что отрицать Иисуса и не признавать, что «Иисус Христос пришел во плоти» (1 Ин 4:2-3). Тщательно подобранные в этих утверждениях слова свидетельствуют о том, что эти противники отделяют Иисуса от Сына, и это до некоторой степени неприемлемо в Ин 1, возможно, из-за отрицания необходимости идентификации небесного Христа как земного Иисуса. Пролог в 1 Ин (1 Ин 1:1-4) поддерживает замечание, что у этих противников докетическая тенденция, как в 1 Ин 4:3, где это подается как отрицание Христа. Если они — докеты, то они не обязательно гностики. Нужно только со свойственным эллинистическим скептическим отношением относиться к окружающему миру, чтобы считать докетизм подходящим. Однако вопрос мог состоять не в том, имел ли Иисус физическое тело, но в том, нужно ли отождествлять Иисуса с Сыном Божиим, или в том, как долго такая идентификация была под вопросом. Оппоненты могли придерживаться адопционистской христологии, согласно которой Сын снизошел на Иисуса во время крещения. Это отчасти может быть основано на их интерпретации первой главы Евангелия от Иоанна. Но эта часть христологии противников, возможно, не считалась важной; спор мог касаться того, когда Сын отделился от Иисуса и отделился ли вообще. Большинство интерпретаторов видят упоминание крови в 1 Ин 5:5-6 как аллюзию на распятие. Негативные конструкции, использованные в построении этих стихов, предполагают, что это упоминание

крови приводится в противопоставление некоторым учениям, которые отстаиваются сепаратистами. Если это так, тогда получается, что они отрицают, что Сын (или Христос) был распят, и допускают, что был только Иисус. Такой — в свете 1 Ин — преждевременный отход Сына был неприемлем, поскольку это, как минимум имплицитно, отрицало важность этой смерти во имя искупления грехов, функцию, которую 1 Ин считает основной (1 Ин 1:7; 2:1-2, 12; 4:9-10). Такое понимание в 1 Ин 5:5-6 также говорит о том, что противники были сепаратистами и докетами.

Таким образом, все, что мы можем с относительной уверенностью сказать, — сепаратисты пропагандировали христологию, которая не подтверждает идентичность Иисуса с Сыном Божиим. Это может указывать на вид докетизма, либо адопционистскую христологию, которая не до конца определяет Иисуса как Сына Божьего и утверждает, что Сын оставил Иисуса перед распятием. Не одна из этих позиций не требует гностического богословия, а только схемы нисходящего/восходящего спасителя, схемы, которая принималась и общиной последователей Иоанна.

Помимо общо сформулированного обвинения в несоблюдении заповедей, единственное повторное обвинение, предъявляемое этике противников, состоит в том, что они не любят братьев-христиан. Это обвинение, вероятно, коренится в их отделении от общины последователей Иоанна. Отсутствие любви проявляется в отсутствии их на собраниях остальной части общины. Поэтому это обвинение мало что даст для объяснения этического поведения сепаратистов и, конечно, не является показателем того, что они были вольнодумцами.

Из 1 Ин 1:8, 10 следует, что эти раскольники объявляли себя безгрешными. Основываясь на том, что в 1 Ин 1:8 используется аспектуальный хаби́туалис со значением качества (т.е. являясь в аспекте, обозначающем регулярно повторяющуюся ситуацию, которая становится постоянной характеристикой лица), — «мы не имеем греха», некоторые исследователи видят здесь перфекционизм, основанный на гностических верованиях, который говорит о том, что либо это физическое существование столь не важно, что грех не влияет на них, или что их духовная природа сделала их «по существу безгрешными» (Bogart, 33). Однако эти положения, вероятно, представляют собой интерпретацию взглядов противников 1 Ин, а не цитаты их заявлений. Тем не менее, видимо, они защищают некий вид перфекционизма, который отвергается автором 1 Ин, даже при том, что он в 1 Ин 3:4-9 принимает перфекционизм иного типа.

Отвергаемый перфекционизм может быть связан с отрицанием сепаратистами искупительной функции распятия: если они заявляли, что никогда не грешат, то искупление в таком случае теряет смысл (см. Смерть Христа). Но их позиция по отношению к смерти Иисуса может быть основана, скорее, на ином представлении о средствах спасения, чем на антропологии гностического типа. Они могли утверждать, что главный

элемент состоит в том, что Сын передал вечную жизнь от Бога, но это было никак не связано с Иисусом (ср. Brown, 1979). Поскольку 1 Ин отрицает их притязания на безгрешность в 1 Ин 1:8, 10 комментариями относительно искупительной функции смерти Иисуса в 1 Ин 1:7-9; 2:1-2, эти два пункта либо имеют отношение к доктринам противников, либо, с точки зрения 1 Ин, представляют собой единый отрывок. В то время как эти противники заявляют, что они безгрешны, имеется недостаточно доказательств, чтобы было возможно опровергнуть это утверждение к какому-либо учению (например, гностицизму или осознанной эсхатологии). Возможно, 1 Ин не соглашается признать их статус из-за их христологии и отделения от общины — в конечном итоге, оно ожидает безгрешности от «рожденных от Бога» (1 Ин 3:9).

Мы не можем идентифицировать этих сепаратистов. Мы можем установить, что они отказывались идентифицировать Сына Божьего с Иисусом так же категорично, как 1 Ин требует этого от них, и что они отрицают искупительную функцию смерти Иисуса. Более того, они заявляют о наличии статуса, который, вероятно, включает претензию на то, что они безгрешны. Нет весомого доказательства, что они — вольнодумцы или гностики или что они принадлежат к другой известной группе.

3.2. Второе Послание Иоанна. Противники во 2 Ин описываются в сущности так же, как и противники в 1 Ин. Опять же, во 2 Ин противники воспринимаются как раскольников (2 Ин 7), которые не остались «в учении Христа» (2 Ин 9). Старец предупреждает своих читателей опасаться антихриста, который не признает «Иисуса Христа, пришедшего во плоти» (2 Ин 7-8). Такая стенография учений противников больше говорит в пользу того, что они — докеты, но эта фраза, как она приводится в 1 Ин, остается слишком сомнительной, чтобы быть реляционной. Это послание может представлять более позднюю, чем 1 Ин, стадию в споре, потому что теперь здесь есть уже «многие» отступники (2 Ин 7). К сожалению, даже при том, что мы видим, что 1 Ин и 2 Ин обращены к одним и тем же противникам, 2 Ин никак существенно не проясняет наше представление о них.

3.3. Третье Послание Иоанна. 3 Ин называет одного противника — Диотрефа. Старец пишет, что Диотреф любит командовать, не признает авторитет Старца, возмущает напраслину на Старца и не привлекает странствующих проповедников, связанных с общиной Старца. Некоторые интерпретаторы видят в этом дальнейшую дезинтеграцию общины последователей Иоанна, находящуюся в руках противников, упомянутых в 1 Ин и 2 Ин. Согласно такому прочтению, противники теперь могут заявлять, что они сторонники тех, кто имеет институциональный авторитет. Другие идентифицируют Диотрефа как одного из первых монархических епископов и относят спор между ним и Старцем к вопросам об устройстве церкви. Э. Кеземанн утверждает, что Диотреф законно занимает свой пост, который вскоре должен был развиваться до монархического епископата

(Käsemann). Занимая эту позицию, Диотреф, полагает Кеземанн, отлучил Пресвитера за то, что тот поставил непосредственную встречу с Христом выше традиции.

3 Ин служит двойному назначению: это похвала Гаию и рекомендательное письмо для Димитрия, которое сопровождает его в его путешествии по области, где Гаий и Диотреф являются церковными лидерами, вероятно, лидерами разных церквей, расположенных на одной и той же территории. Главная тема 3 Ин — отказ Диотрефа принимать у себя странствующих проповедников, посланных Старцем. Старец воспринимает это как унижение его чести, первейшей ценности культуры греко-римского мира, а поэтому как личное дело и как факт, который унижает его положение в обширной христианской общине в этой области.

Диотреф мог совершить это из-за доктринальных споров, однако любой такой спор остается завуалированным. Есть ли среди ложных обвинений, выдвинутых против Старца, доктринальные вопросы, текст не указывает. Нет доказательств в поддержку утверждения Кеземанна, что Пресвитера отлучили от церкви как еретика. Старец подходит к этой проблеме именно так, а не иначе (т.е., он обороняется, см. Käsemann) из-за позиции Диотрефа в церкви, а не потому, что он был отлучен. В круг спорных вопросов могли также входить вопросы, касавшиеся структуры церкви, но опять-таки нет доказательств в поддержку этого мнения; также он мог включать и вопросы, связанные с выполнением Диотрефом своих должностных обязанностей. Поэтому, притом что мы знаем имя противника, мы не можем идентифицировать или предположить наличие каких-либо доктринальных, церковных или этических вопросов помимо негостеприимства по отношению к странникам, лежащего в основе борьбы за контроль этого сегмента общины последователей Иоанна.

4. Послание Иуды

Противников Иуд и 2 Петр обычно объединяли и считали, что это одни и те же люди, потому что во 2 Петр слишком много заимствований из Иуд. Однако, с точки зрения методологии, это ошибочно. Даже если 2 Петр использует многое из полемического материала Иуд, оно могло приложить этот стереотипный материал к другой группе. Поэтому, как и в случае всех писаний НЗ, противников надо идентифицировать по отдельности на основании рассматриваемого текста.

Большинство интерпретаторов считает, что целью нападок Иуд являются гностики или протогностики. Но подобная идентификация возможна, если видеть в тексте гораздо больше, чем он позволяет. Большинство интерпретаторов также не удосужилось принять во внимание совершенно полемическую природу Иуд и поэтому принимает за чистую монету его часто преувеличенные обвинения и упреки. Вследствие этого они идентифицируют его противников как вольнодумцев. Ф. Виссе показывает, что подобные обвинения в ходе полемики были типичны для обоих христианских антиеретических писаний и для более широкого эллинистического окружения (Wisse).

Противники Иуд были странствующими, вероятно, харизматическими, учителями (Иуд 4, 8), которые участвовали в церковных богослужениях (Иуд 12). Их присутствие и учение вызвали раскол, поскольку некоторые принимали их учения, а другие нет (Иуд 18-19). Это ясно. Даже несмотря на постоянные обвинения Иуды этих противников, уровень полемике не позволяет нам считать их вольнодумцами. Такие обвинения, видимо, указывают на то, что между Иудой и этими учителями имелись разногласия по некоторым аспектам христианского поведения. Однако трудно представить, что довольно широкая публика Иуды (практически все христиане, Иуд 1) нуждалась в руководстве, чтобы отвергнуть учителей прелюбодеяния, которые, по мнению интерпретаторов, находятся в оппозиции. Обвинения в «осквернении плоти» (Иуд 8) или даже в безнравственности (Иуд 4) не обязательно говорят о том, что эти противники не имели моральных устоев. Большей частью подобные обвинения говорят только о том, что они допускали то, что автор считал недопустимым.

Принимая во внимание, что Иуд погружен в еврейские традиции, может быть вполне вероятным, что и автор, и его публика были иудеохристианами. Весьма вероятно, что Иуд выражает более законопослушную точку зрения, чем странствующие учителя. Если «начальства» Иуд 8 — это ангелы, которые передают закон (как полагают многие интерпретаторы), «оскорбление» противников заключается в том, что они не исполняют часть закона. Даже если они бы и соблюдали моральные устои, чтобы нанести оскорбление закону и его посредникам, достаточно лишь игнорировать какую-либо его часть. К тому же, если традиционно главные враги народа Божьего, упомянутые в Иуд 11-12, это и есть в каком-то смысле противники Иуды, то включение в их число Корея может быть значимым. В еврейской традиции он известен не только за восстание, но также и за несоблюдение закона должным образом — хотя и без намека на антиномизацию. Нам практически не оставляют возможности определить тот аспект закона, который не соблюдается этими учителями. Характеристика в Иуд их проблемного поведения на трапезах (Иуд 12) может служить показателем того, что они не соблюдают пищевых установлений или некоторых других установлений кашрута, что и приводило к осложнениям за столом, однако этот довод не слишком надежен.

Таким образом, противники Иуды — это странствующие учителя, чье понимание обязанностей христиан в отношении закона воспринималось как прямое оскорбление. В подтверждение своего авторитета они могли ссылаться на то, что были свидетелями видений. Занимая более строгую позицию в отношении соблюдения закона, Иуд отвергает их как лжеучителей последних дней и характеризует их как нечестивых. Сами о себе они, несомненно, имели иное представление.

5. Второе Послание Петра

Многие интерпретаторы и противников во 2 Петр также идентифицируют как гностиков или прото-гностиков, большей частью из-за того, что те отвергали

парусию. Но это недостаточное доказательство для установления связи с гностицизмом, потому что никакие центральные положения гностицизма во 2 Петр не оспариваются. Отрицая связь с гностиками, Дж. Х. Нири определяет этих противников как учителей, заимствовавших эпикурейские идеи, которые вошли в широкое употребление (Neugey). А именно такое отрицание парусии — это выражение популярных сомнений в истинности божественного суда. Р. Дж. Бокэм также считает, что эсхатологический скептицизм является их основным принципом, но это не связывает их учение с эпикурейскими убеждениями (Bauckham, 1983). Опять-таки, такую прямую и ожесточенную полемику следует читать внимательно, принимая в расчет, что стандартные обвинения служили для дискредитации противников, а не для того, чтобы дать их точное описание. Весь пассаж 2 Петр 1:16-3:13 предназначен для доказательства несостоятельности противников, для их обвинения и осуждения, а не для объективного описания.

Самый ясный пункт в идентификации этих противников, бывших членов общин, к которым обращено 2 Петр (2 Петр 2:1, 15) — то, что они отрицают парусию. Они обосновывают свое отрицание двумя вещами: фактом смерти христиан первого поколения, которые верили, что парусия состоится еще при них (2 Петр 3:8-10), и бездействием Бога по отношению к творимому в мире злу (2 Петр 3:4-6). Упоминание реальности парусии в начале и в конце полемической части (2 Петр 1:16-3:13) показывает, что в этом и заключается главная проблема. Хотя и возможно, что противники эксплицитно отвергали апостольское учение, все же это кажется маловероятным. Даже несмотря на то, что во 2 Петр их взгляды именно так и преподносятся, трудно понять, как, отрицая апостольское свидетельство, они в таком случае могли заполучить влияние (2 Петр 2:2) в общине, которая уважает апостолов (на что указывает приписывание этого послания Петру). Скорее, они утверждали, что апостолов поняли неправильно. 2 Петр 1:16-19 старается придать этому утверждению абсурдный характер.

Кажется, что эти противники не ожидают будущего суда, однако это может оказаться лишь интерпретацией 2 Петр того, что вообще значит отрицать парусию. Некоторые интерпретаторы смешивают отрицание суда противниками с обвинениями 2 Петр в безнравственности из-за их утверждения, что они вольнодумцы. Однако острая полемика этой части удерживает нас от буквального понимания таких обвинений. Это осуждение было направлено на то, чтобы повредить этосу противников, а не на то, чтобы дать их точное описание. Составитель 2 Петр не сомневается, что убеждения противников ведут к моральной распущенности, однако этого недостаточно, чтобы доказать, что то, что они «полагают удовольствие во вседневной роскоши» (2 Петр 2:13), — это шаблонное полемическое обвинение.

2 Петр также говорит, что эти противники оскорбляют «начальства» (2 Петр 2:10). Это выражение взято из Иуд, но ему здесь придается новый смысл. 2 Петр

2:11 показывает, что эти «начальства» — это духовные существа, подлежащие божественному суду. Обвинение в оскорблении может быть просто интерпретацией 2 Петра отрицания противниками парусии и сопутствующего ей суда. Если эти «начальства» связаны с судом, то, вероятно, именно они являются обвинителями людей на суде перед Богом. Поэтому оскорбление противников состоит в их неверии в то, что такой суд и такое обвинение реальны.

Эти учителя также обещают свободу тем, кто разделит их убеждения. Хотя 2 Петр не дает ясного указания на то, что подразумевается под этой свободой, многие считают, что это свобода от моральных оков, возможно, именно потому, что это обвинение созвучно обвинению противников в том, что они «рабы тления». Но опять же, такое полемичное обвинение первойшей целью имеет порицание. Если «начальства» 2 Петра 2:19 — это обвинители на суде, то свобода во 2 Петра 2:19 может быть свободой от страха перед этими сущностями. Это хорошо сочетается с фактом отрицания противниками парусии, однако нельзя быть уверенными ни в какой интерпретации этой свободы. 2 Петр также обвиняет этих противников в презрительном отношении к авторитету и власти. Это — спорное извлечение, которое автор делает из их отрицания парусии.

Эти противники далее обвиняются в «превращении» Писаний (2 Петр 2:15-16; ср. 1:20-21). 2 Петр приводит авторитетные слова Павла, который соглашается, что откладывание парусии является знаком терпения Бога (2 Петр 3:15), но затем добавляет, что Павловы писания и другие писания могут быть неправильно поняты. На этом основании нельзя утверждать, что эти учителя — горячие приверженцы Павла, или заявлять, что они рассматривали Павла как свой авторитет. Вероятно, он просто апостол, к которому они обращаются. Не важно, насколько важен Павел, однако то, что противники ссылаются на него, говорит о том, что они не отрицают апостольское свидетельство. Их «превращение» пророков показывает, что определенного типа интерпретации Писания делают большой вклад в подтверждение проповедуемых ими учений.

2 Петр, в таком случае, противостоит учителям, которые ранее придерживались тех же взглядов относительно парусии, что и автор, но теперь они отрицают реальность этого и используют Писание, чтобы привести доказательства своей позиции. Они не отрицают апостольский авторитет, однако 2 Петр интерпретирует их отказ признать парусию как подразумевающий и такое отрицание. То, что они отрицают парусию, означает, что они отрицают и последний божественный суд; по меньшей мере, 2 Петр показывает, что эти утверждения связаны между собой. Отрицание последнего суда не обязательно влечет за собой устранение всех моральных запретов (как полагали саддукеи), но автор 2 Петра уверен, что это приведет к безнравственности. Их представления о парусии и суде позволяли им заявлять, что они свободны от страха перед определенными духовными сущностями, возможно, обвинителями на суде. Очевидно, первым вопросом для автора 2 Петра является отрицание противниками

парусии, которое он рассматривает как отрицание Писания, апостольского авторитета и морали. Таким образом, все остальные вопросы и обвинения вытекают из этого центрального вопроса.

6. Пастырские Послания

Хотя авторство и датировка пастырских посланий вызывают вопросы (см. Пастырские Послания), большинство ученых считает, что они относятся к псевдоэпиграфике и потому принадлежат к постпавловой эре. Однако те, кто разделяет мнение о Павловом авторстве пастырских посланий, зачастую датируют их серединой 60-х гг., завершением жизни и служения Павла, и рассматривают их как отражающие меняющуюся ситуацию. Как бы то ни было, идентификация противников, изображенных в Пастырских Посланиях, была и остается предметом реконструкции раннего христианства и исследования текстов, обзор которых дается в этом томе.

Большинство ученых полагает, что три Пастырских Послания обращаются к одному и тому же типу противников. Он обычно идентифицируется как вид еврейского гностицизма или протогностицизма. Некоторые интерпретаторы, однако, идентифицируют этих противников как иудеохристиан с аскетическим строем и вполне осознанной эсхатологией, либо как иудеохристиан, занимающихся раввинистической экзегезой и делающих акцент на соблюдении Торы и аскетизма. Другие идентифицируют их как эллинистических иудейских приверженцев букве закона, а еще некоторые видят проблему в том, что эти учителя представляли собой угрозу тем, кто обладал авторитетом. Барретт комментирует, что пастырские послания упоминают каждую ересь, которая только приходит на ум автору, и поэтому они направлены не к какому-то одному, определенному противнику. Фиоре находит, что этим противникам даются различные определения и описания в том стиле, в котором увещательные писания обычно описывают отвергаемых учителей.

6.1. 1 Послание к Тимофею. Растущее число ученых идентифицирует противников этого послания по-разному. Среди видов оппонентов, которые интерпретаторы предполагают для 1 Тим, мы находим протогностиков, вольнодумцев, внутренних элитистов, тех, кто придерживается совершенно осознанной эсхатологии, иудеохристиан, которые исполняют иудейские предписания об обращении с пищей, и круг иудеохристиан, соблюдающих Тору, в число которых входил и автор Откровения. Интерпретаторы идентифицировали оппонентов во 2 Тим как гностиков, протогностиков и энтузиастов-павлинистов, имеющих определенную эсхатологию. В Тит ученые обнаружили протогностиков, иудействующих и, возможно, маркионитов, соперничающих еврейских миссионеров и те же два типа законопослушных иудеохристиан, что предполагаются и для 1 Тим.

1 Тим, как и другие Пастырские Послания, мало что проясняет в отношении своих противников. Первой заботой этого послания является не описать и противостать некоторым лжеучениям, но внушить

определенный тип поведения, ставя его в противоположность поведению другого типа. Упорствуя в этой цели, оно содержит довольно стилизованную полемику, прибегающую к шаблонным обвинениям и осуждениям. Однако все же кое-что об этих противниках вполне различимо. Во-первых, утверждение автора в 1 Тим, что они хотят быть учителями закона, включает и то, что они требуют большего внимания к Торе, чем это уделяется в 1 Тим. Возможно, это поддерживается в 1 Тим 4:3, где мы обнаруживаем, что эти люди требуют воздерживаться от употребления определенной пищи. Этот пищевой запрет обычно воспринимается как показатель аскетической тенденции у противников, особенно потому, что он сочетается с осуждением брака. Но запрет на брак мог исходить из идеи, что парусия уже близко (см. комментарии Павла в 1 Кор 7), или с каким-либо набором объяснений, включая и некоторое соотношение между пророчеством и celibатом или с эмансипацией женщин. В любом случае, они имели стремление к аскетизму. Даже если и так, их пищевые установления, вероятно, происходят из норм иудейского кашрута, поскольку следующие пассажи ссылаются на вопросы, связанные с законом. Один из них — 1 Тим 1:8-11, где 1 Тим проводит разделение между верным и неверным применением закона. 1 Тим 2:5-7 может включать косвенную защиту миссии Павла у язычников, поэтому соблюдение закона здесь одна из тем.

1 Тим также обвиняет противников в распространении мифов, генеалогий и небылиц (1 Тим 1:3-4; 4:7-8). Современные интерпретаторы зачастую используют эти характеристики для идентификации этих противников как гностиков. Однако подобные обвинения обычно применялись как средство полемики, употреблявшееся для снижения авторитета чьих-либо противников, вне зависимости от их учения. Видимо, они выполняют ту же функцию и здесь. Даже если эти утверждения имеют в виду какие-то определенные учения, нет точной информации об их содержании. Даже ссылки на их учение как на *gnōsis* (знание) в 1 Тим 6:20 не достаточно, чтобы приписать этим противникам гностические устремления, потому что многие группы в тот период использовали такой язык, чтобы охарактеризовать свои учения.

Таким образом, нет достаточных доказательств, чтобы связать учения этих противников с гностическими или протогностическими верованиями. Они поддерживают приверженность к большей части закона, чем это допускает автор 1 Тим. Их подталкивание к пищевым и брачным запретам могут указывать на то, что они имели какие-то аскетические стремления. Комментарии 1 Тим по поводу этих противников никакой дополнительной информации о них не предоставляют.

6.2. 2 Письмо к Тимофею. Противники во 2 Тим определяются по именам и сомнительному учению во 2 Тим 2:17-18; это Именеи и Филит, и они заявляют, что воскресение уже произошло. 2 Тим 2:17-18, вероятно, полемическая переработка их учения, которая делает его сколь возможно неприемлемым для читателей. Однако оно также показывает, что они пропагандируют эсхатологию, которая утверждает, что христиане теперь

принимают участие (или, по крайней мере, могут воспользоваться таким правом) в благодеяниях, которые, как считает автор, прибегают для парусии. Их учение, безусловно, исключает будущее воскресение физических тел, но оно может допускать какие-то другие формы загробной жизни с Богом. Хотя некоторые интерпретаторы используют эту более осознанную эсхатологию для идентификации этих противников как гностиков, это недостаточное доказательство такой тенденции. Помимо того, что есть иные основания для более осознанной эсхатологии, в послании не упоминается больше никаких гностических учений.

Эти противники также определяются как предсказанные лжеучителя, которые явятся в конце времен (2 Тим 3:1-9). Приписываемая им поэтому безправственность — это опять-таки часть стандартной полемики против чьих-либо врагов и поэтому ее нельзя принимать за чистую монету без достаточных на то оснований. Эта характеристика во 2 Тим — двойного назначения: у читателя создается о них отрицательное впечатление, и, кроме того, это фон, на котором показано, какая жизнь является правильной (например, 2 Тим 3:10-15). Остальные ссылки на оппонентов во 2 Тим обвиняют их только в участии в бесполезных и пагубных разглагольствованиях (2 Тим 2:14-17, 23-26), — обвинение, которое можно предъявить любому противнику.

2 Тим 1:15 может указывать на то, что эти учителя, которые пропагандировали более обоснованную эсхатологию, были довольно успешны, потому что там сказано, что все в Азии покинули Павла. Некоторые интерпретаторы используют это как доказательство, что 2 Тим представляет собой позднюю стадию в битве с теми же противниками, что упоминаются и в 1 Тим. Однако 2 Тим 2:24-26 не только упреждает Тимофея исправить этих противников, но также допускает возможность, что они могут раскаяться. Не похоже, чтобы это было поздней стадией противостояния, которое породило обвинения в 1 Тим.

Что более важно, ничто во 2 Тим не связывает его противников с противниками в 1 Тим помимо широко сформулированного и стандартного неприятия их учений как бесполезного разглагольствования. Таким образом, противники в 1 Тим и 2 Тим не связаны между собой.

6.3. Послание Титу. Тит определяет своих противников как «обрезанных», группу, активно распространяющую, помимо всего прочего, «иудейские басни и постановления людей, отрицающих истину» (Тит 1:10-14). Этот же пассаж указывает, что эти люди — коренные критяне. Указание на «мифы» опять-таки не служит доказательством в пользу того, что они гностики. Эти противники — иудеохристиане, которые стали требовать соблюдения закона в большем объеме, чем это позволяет автор послания. Подтверждение тому, что требования противников относятся и к закону, следует из Тит 3:9-11, где Тит советует не вмешиваться в споры о законе и исключать из общины всякого, кто настаивает на таких обсуждениях. Дальнейшее подтверждение того же происхождения их требований

и, возможно, большее их уточнение содержится в Тит 1:15. Сразу за осуждающим описанием требований противников в Тит 1:14 автор обращается к вопросу о том, что такое «чистое» и «нечистое» для христиан. Таким образом, противники, вероятно, пропагандировали законы чистоты из Торы. В добавление к обвинению в таких взглядах, обвинение, что эти противники учат «постыдной корысти» (Тит 1:11), показывает, что это действующие учителя, которые принимают плату от своих последователей.

Кажется, эти учителя намерены распространять свое учение, однако нет признаков, указывающих, что они принадлежали к группе бродячих миссионеров. Даже если они и принадлежали к такой группе, любая такая группа должна была состоять из коренных критян. А это делает прямое указание на то, что эти противники и противники в 1 Тим — разные, даже несмотря на то, что эти две группы имеют одинаковые устремления.

Если рассматривать каждое послание индивидуально, факты демонстрируют, что не все Пастырские Послания обращены к одним и тем же противникам. 1 Тим и Тит обращаются к противникам со схожими устремлениями, однако у нас нет доказательств, что они являются частью большего иудеохристианского движения, выступающего за строгое соблюдение закона. Дискуссия вокруг закона, в частности среди иудеохристиан, продолжалась вплоть до IV в. и дальше. Любые евреи, которые присоединялись к христианскому братству, сталкивались с вопросами об их соблюдении закона (как и языческие христиане) и могли приходить к более строгому следованию закону, чем 1 Тим и Тит находили это достаточным. Таким образом, противники в этих двух посланиях не обязательно являются членами большего или организованного движения. В отличие от противников в 1 Тим и Тит, противники во 2 Тим, кажется, не заинтересованы в следовании Торе. Скорее наоборот, главное обвинение против них в том, что они придерживаются ложной и пагубной эсхатологии, более полно осознаваемой эсхатологии, чем может принять 2 Тим. Мы обнаружили, что эти послания обращаются к совершенно разным типам противников, и это требует дальнейшего исследования каждого по отдельности, а не общего рассмотрения их как части Пастырских Посланий.

См. также Апостол; Гностицизм; Закон; Иудействующее; Христология; Эсхатология.

Библиография. Павел. F. A. Agnew, «Paul's Theological Adversary in the Doctrine of Justification by Faith: A Contribution to Jewish Christian Dialogue», *JES* 25 (1988) 538-54; P. Barnett, «Opposition in Corinth», *JSNT* 22 (1984) 3-17; C. K. Barrett, «Paul's Opponents in 2 Corinthians», *NTS* 17 (1971) 233-54; B. Blackburn, «Miracle Working *Theoi Andres* in Hellenism (and Hellenistic Judaism)», in *Gospel Perspectives 6: The Miracles of Jesus*, ed. D. Wenham and C. Blomberg (Sheffield: JSOT, 1986) 185-218; J. D. G. Dunn, «The Relationship between Paul and Jerusalem According to Galatians 1 and 2», *NTS* 28 (1982) 461-78 [= *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*

(Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1990) 108-26]; E. E. Ellis, «Paul and His Opponents», in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, ed. J. Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1975) 264-98; C. Forbes, «Paul's Opponents in Corinth», *Buried History* 19 (1983) 19-23; D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986); J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background* (NovTSup 35; Leiden: E. J. Brill, 1973); M. Hengel, *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ* (Philadelphia: Trinity Press International, 1989); D. Kee, «Who Were the 'Super-Apostles' of 2 Corinthians 10-13?», *RQ* 23 (1980) 65-76; C. G. Kruse, «The Offender and the Offense in 2 Corinthians 2:5 and 7:12», *EvQ* 60 (1988) 129-39; idem, «The Relationship Between the Opposition to Paul Reflected in 2 Corinthians 1-7 and 10-13», *EvQ* 61 (1989) 195-202; R. P. Martin, «The Opponents of Paul in 2 Corinthians: An Old Issue Revisited», in *Tradition and Interpretation in the New Testament*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz, (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 279-89; S. E. McClelland, «'Super-Apostles, Servants of Christ, Servants of Satan': a Response», *JSNT* 14 (1982) 82-87; J. Murphy-O'Connor, «*Pneumatikoi* and Judaizers in 2 Cor 2:14-6», *ABR* 34 (1986) 42-58; D. W. Oostendorp, *Another Jesus: A Gospel of Jewish Christian Superiority in 2 Corinthians* (Kampen: Kok, 1967); E. P. Sanders, «Paul on the Law, His Opponents, and the Jewish People in Philippians 3 and 2 Corinthians 11», in *Anti-Judaism in Early Christianity* 1, ed. P. Richardson and D. Granskou (Waterloo, ON: Wilfred Laurier University, 1986) 75-90; J. Sumney, *Identifying Paul's Opponents* (JSNTSup 40; Sheffield: JSOT, 1990); idem, «The Role of Historical Reconstructions of Early Christianity in Identifying Paul's Opponents», *PRS* 16 (1989) 45-53; M. E. Thrall, «Super-Apostles, Servants of Christ, and Servants of Satan», *JSNT* 6 (1980) 42-57.

Соборные Послания... C. K. Barrett, «Pauline Controversies in the Post-Pauline Period», *NTS* 20 (1973-74) 229-45; R. J. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T & T Clark, 1990); idem, *Jude, 2 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1983); J. Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John* (SBLDS 33; Missoula, MT: Scholars Press, 1973); R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1979); idem, *The Epistles of John* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1982); R. Bultmann, *The Johannine Epistles* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1973); H. C. C. Cavallin, «The False Teachers of 2 Peter as Pseudo-Prophets», *NovT* 21 (1979) 263-70; B. Fiore, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105; Rome: Biblical Institute Press, 1986); T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter* (ConBNT 9; Lund: C. W. K. Gleerup, 1977); R. M. Grant, *Heresy and Criticism: The Search for Authority in Early Christian Literature* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993); R. J. Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity* (AARAS 46; Chico, CA: Scholars Press, 1984); L. T. Johnson, «2 Timothy and the Polemic Against False Teachers: A Reexamination», *JRS* 6-7 (1978-79) 1-26; R. J. Karris, «The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles», *JBL* 92 (1973) 549-64;

E. Käsemann, «Ketzer und Zeuge: Zum johanneischen Verfasserproblem», *ZTK* 48 (1951) 292-311; A. F. J. Klijn and G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (NovTSup 36; Leiden: E. J. Brill, 1973); G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1992); J. Lieu, *The Second and Third Epistles of John: History and Background*, ed. J. Riches (Edinburgh: T & T Clark, 1986); A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (2d ed.; Philadelphia: Fortress, 1983); I. H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1978); J. Murphy-O'Connor, «2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus», *RB* 98 (1991) 403-18; J. H. Neyrey, *2 Peter, Jude* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1993); J. Painter, «The 'Opponents' of 1 John», *NYS* 32 (1986) 48-71; A. F. Segal, «Jewish Christianity», in *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. H. W. Attridge and G. Hata (SPB 42; Leiden: E. J. Brill, 1992) 326-51; T. V. Smith, *Petrine Controversies in Early Christianity: Attitudes Toward Peter in Christian Writings of the First Two Centuries* (WUNT 15; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985); J. L. Sumney, «Servants of Satan», «False Brothers» and Other Opponents of Paul (JSNTSup 188; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); C. H. Talbert, «2 Peter and the Delay of the Parousia», *VC* 20 (1966) 137-45; D. C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71; Chico, CA: Scholars Press, 1983); D. F. Watson, «Amplification Techniques in 1 John: The Interaction of Rhetorical Style and Invention», *JSNT* 51 (1993) 99-123; idem, *Invention, Arrangement and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS; Atlanta: Scholars Press, 1986); R. A. Whitacre, *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology* (SBLDS 104; Chico, CA: Scholars Press, 1980); F. Wisse, «The Epistle of Jude in the History of Heresiology», in *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Böhlig*, ed. M. Krause (NHS 3; Leiden: E. J. Brill, 1972) 133-43.

P. W. Barnett, J. L. Sumney

ПСЕВДОНИМИЯ И ПСЕВДОЭПИГРАФИЯ

Термины «псевдонимия» и «псевдоэпиграфия» обозначают практику приписывания письменных произведений одним автором другим авторам. Такого рода тексты являются ложно (*pseud-*) названными (*onoma*), «имя») или ложно надписанными (*epigraphos*, «надпись»). Псевдоэпиграфию нельзя путать с анонимностью, при которой никаких формальных утверждений не делается. Например, Евангелия от Матфея и от Иоанна, а также Послание к Евреям являются анонимными, но не псевдонимными. Аналогичным образом, псевдоэпиграфы следует отличать от апокрифов. Понятие «апокриф» более связано с понятием канона, чем с проблемой достоверности. При анализе тех 14-15 книг или частей книг, которые составляют апокрифы (и большинство которых католики считают девтероканоническими), вопрос о ложной атрибуции практически никогда

не встает. Книга является либо канонической, либо апокрифической (или, для католиков, — девтероканонической), независимо от того, псевдоэпиграф она или нет.

1. Внебиблейские свидетельства.
2. Позиция отцов церкви.
3. Внутреннее свидетельство новозаветных документов.
4. Некоторые современные теории.

1. Внебиблейские свидетельства

1.1. Предварительные соображения. Если понимать «псевдонимность» в широком смысле слова, то это очень распространенное явление. Сюда можно включить любое ложное утверждение об авторстве, сделанное самим автором по невинным или дурным мотивам или же возникшее вследствие поздней исторической случайности. Здесь же все случаи, когда писатели по каким-то причинам предпочитают скрыться под псевдонимом. Например, английская писательница Мэри Энн Эванс (1819-1880) писала под псевдонимом «Джордж Элиот». Английские сестры-писательницы Шарлотта, Эмилия и Анна Бронте издали свои стихи под названием «Поэмы Каррера, Элвиса и Эктона Беллов» (1846). Английский ученый Джервас Фен издавал детективные романы под именем «Эдмунда Криспина». (Здесь у автора статьи путаница. На самом деле, «Эдмунд Криспин» — псевдоним детективиста Роберта Брюса Монтгомери (1921-1978). Начиная с романа «Дело Гилдеса Флая» (1944), Монтгомери создал вымышленный персонаж оксфордского профессора английского языка Джерваса Фена — персонаж, возможно, отчасти основанный на реальном оксфордском профессоре У. Муре. — Прим. ред.).

По сведениям образованного врача Галена (II век н.э.), литературные подделки впервые широко распространились, когда Александрия и Пергам начали состязаться в богатстве своих библиотек: Птолемен из Египта и царь Эвмен из Пергама предлагали колоссальные суммы денег за книги древних авторов. Помимо всего прочего, Галена возмущали вставки и порча текста в медицинских трудах, которые написали он и Гишнократ (в Гишнократ, *Nat. Hist.* 1.42).

Здесь важно понимать: псевдоэпиграфы и литературные подделки — не одно и то же (см. Мецгер, 4). Литературная подделка — это текст, написанный или измененный с целью обмануть. Все литературные подделки — псевдоэпиграфы, но не все псевдоэпиграфы — литературные подделки. Есть целый ряд псевдоэпиграфов, которые в ходе передачи стали ассоциироваться с какой-то исторической личностью. Такие привязки текста к историческим личностям, при всей своей ошибочности, делались древними из самых лучших соображений. Например, нам неизвестно, как комментарии Пелагия на послания Павла были связаны с именем Иеронима (яростного противника Пелагия!), но что случилось, то случилось. Большинство людей приписывали *Гимн Посейдону* некоему Лобону Аргосскому (III век до н.э.), но очень сомнительно, что он его написал.

Это различие принципиально, ибо споры вокруг аутентичности новозаветных текстов связаны с мотивами подлинных авторов; тексты являются столь ранними и столь стабильными, что имя предполагаемого автора присутствует в них с самого начала. Таким образом, в целях нашей статьи имеет смысл сосредоточиться только на тех случаях, когда псевдонимия входила в авторскую интенцию, и исключим все случаи, когда мы имеем дело просто с исторической ошибкой.

Мотивы псевдонимных авторов, как древних, так и современных, могут быть очень разными. Рассмотрим некоторые из них.

1) *Стремление очернить противника.* Иногда литературные подделки создавались по злобе. Например, по свидетельству Павсания (*Описание Эллады* 6.18.2-6) и Иосифа Флавия (*Против Апиона* 1.24 §221), в IV веке до н.э. Анаксимен из Лампсака пытался погубить репутацию тогдашнего историка Феопомпа Хиосского, написав от имени его противника страшные оскорбления в адрес трех греческих городов (Афины, Спарты и Фив) и распространяя их. Согласно Евсевию Кесарийскому (*Церковная История* 9.5.1), в IV веке были измышлены и запущены в обращение поддельные «Акты Пилата», «полные всякой хулы на Христа». (Автором их, возможно, был отступник Феотеки). Уже в Новое время в царской России были сфабрикованы «Протоколы сионских мудрецов».

2) *Жажда финансовой выгоды.* Более часто, как мы уже видели, литературные подделки создавались из стремления к наживе.

3) *Псевдонимность в целях сознательного обмана.* Иногда псевдонимный автор прибегал к какому-то древнему имени, чтобы обеспечить доверие к своему произведению и защищаемой в нем точке зрения, ошибочность которой он прекрасно осознавал. Согласно Страбону (*География* 9.1.10), в VI веке до н.э. то ли Солон, то ли Писистрат вставили стих в гомеровскую «Илиаду» (книга В, строка 258), чтобы обосновать притязания Афин на остров Саламин. По сведениям Геродота (*История* 7.6), некий Ономакрит был изгнан из Афин, когда было доказано, что он интерполировал в Оракулы Мусея отрывок с предсказанием, что остров Лемнос провалится в морскую пучину. Этот третий мотив отчасти перекликается с первым.

4) *Псевдонимность как средство пропаганды собственных взглядов.* Аналогичным образом, иногда псевдонимный автор прибегал к какому-то древнему имени, чтобы обеспечить доверие к своему произведению и защищаемой в нем точке зрения, которую он считал верной. Это особенно встречалось в античных школах, где был высок авторитет основателя. Например, практически никто из неопифагорейцев не публиковал свои произведения под собственным именем: они приписывали их самому Пифагору, хотя он и жил столетиями ранее (так Ямблик, ок. 250–325 гг. н.э. *О жизни Пифагора* 198; по изданию Дойбнера). В VI веке н.э. появились сочинения, якобы написанные Дюнисием Ареопагитом (ср. Деян 17:34). В реальности же они опирались на гораздо более позднюю неоплатоническую философию.

5) *Напускная скромность.* Иногда автор прибегал к чужому имени якобы из соображений скромности. Знаменитый случай — энциклика, которая получила хождение около 440 года н.э. и подписанная «Тимофеем, наименьшим из рабов Божьих». Епископ Салоний провел расследование, которое показало, что подлинным автором был некий Сальвиан, марсельский священник. Ни в чем не признаваясь, в ответ на строгие вопросы епископа, Сальвиан ответил, что, по его мнению, авторы из честности и скромности могут скрываться под чужим именем, дабы не искать себе земной славы (см. Haefner). Пожалуй, в этом ответе было некое лукавство: столь ли уж скромно считать собственное произведение столь хорошим, что подписывать его древним библейским персонажем?

6) *Стремление к популярности.* Как по личным, так и по идеологическим соображениям, автор может прибегать к псевдониму, чтобы его произведение больше читали. Конечно, (6) перекликается с (5).

7) *Специфика некоторых жанров.* Более сложно обстоит дело с псевдоэпиграфами, принадлежащими к конкретным жанрам. Здесь тоже могут присутствовать какие-то из вышеупомянутых шести мотивов, но есть и своя жанровая специфика. Скажем, в постаристотелевский период появление великих аттических ораторов породило особый интерес к риторике и красноречию. Ученики должны были сочинять речи, построенные по образцам, оставленным древними ораторами. Самые искусные из таких речей практически неотличимы от оригиналов. Это породило у античных историков практику включать в свои произведения речи, которые, по их мнению, уместно было произнести различным историческим персонажам в той или иной ситуации. Одни историки прибегали к такому приему, не особенно над ним рефлексировав, другие оставили нам размышления по этому поводу (см. особенно Фукидид, *История Peloponnesской войны* 1.22.1). Как показала исследовательница Л. Александр, начиная с Исократы, можно провести различие между более научной историографией и более вольной и творческой историографией. По ее мнению, труд евангелиста Луки относится к первой из этих категорий. Аналогично обстоит дело с письмами. По крайней мере, в классический период великим общественным деятелям и мыслителям приписывались многочисленные и важные послания. Например, Фаларису, тирану из Акраганта (VI век до н.э.), приписывалось 148 посланий. Эти тексты изображают его мягким и добросердечным человеком, покровителем искусств. Однако в 1697 году английский ученый Бентли доказал, что перед нами подделка. Насколько можно судить, она была создана в II веке н.э. (возможно, неким софистом). В эллинистический период такого рода практика была менее распространенной, но см. ниже.

8) Особняком стоят тексты, приписанные некоему (полу-)мифическому персонажу, например, Орфею, Сивилле или Гермесу Трисмегисту (см. особенно работы Синта, Шпейера и некоторые статьи в сборнике под редакцией Брокса).

1.2. Еврейские примеры. Между серединой III века до н.э. и III веком н.э. появилось довольно много еврейских псевдоэпиграфов. Многие из них относятся к апокалиптическому жанру (в широком смысле этого слова). Например: *Псалмы Соломона*, *1 Ен*, *2 Ен*, *3 Ен*, *цикл Ездры* (например, *4 Книга Ездры*), *Трактат Симы* (Шема), *Апокалипсис Софонии*, *Апокалипсис Авраама*, *Апокалипсис Адама* и многие другие. Сюда же можно отнести различные «Завещания», большинство которых содержит апокалиптические разделы: например, *Завещания Двенадцати Патриархов*, *Завещание Иова*, *Завещание Моисея*, *Завещание Соломона*. Были представлены здесь и другие жанры (например, Книга Премудрости Соломона). Некоторые произведения относятся к настолько смешанному жанру, что их сложно классифицировать. Например, *Ор. Сив.*, по-видимому, представляют собой смесь языческих оракулов из разных стран с еврейскими текстами разных периодов, дополненную христианскими моралистическими интерполяциями; это не мешает тексту утверждать, что он — творчество Сивиллы, древней пророчицы (ипога изображаемой как невестка Ноя). Очевидно, все это предназначено повысить доверие к данным оракулам как к подлинным пророчествам.

Некоторые из поздних добавлений к Ветхому Завету также можно считать псевдоэпиграфами: *Молитва Манассии*, *Молитва Иосифа*, *Оды Соломона*.

Иногда псевдонимный автор выбирал имя позднего и небиблейского исторического персонажа. Соответственно, современные ученые называют автора «Библейских древностей» (*Liber Antiquitatum Biblicarum*), работавшего в I веке н.э., не Филоном, а Псевдо-Филоном.

Реже встречаются в этой среде псевдоэпиграфические послания. В качестве примера ученые обычно приводят *Послание Аристия* и *Послание Иеремии*. Однако оба этих текста не являются посланиями в строгом смысле слова.

1.3. Раннехристианские примеры. Начиная примерно с середины II века н.э., начали распространяться псевдонимные христианские сочинения. Часто они приписывались какому-то известному христианскому деятелю. Среди таких текстов есть апокалипсисы (например, *Апокалипсис Петра*, *Апокалипсис Павла*) и евангелия (например, *Евангелие от Петра* и *Евангелие от Фомы*; впрочем, последнее не есть Евангелие в полном смысле слова, но преимущественно собрание высказываний, приписываемых Иисусу). Сюда же можно отнести послания, якобы написанные апостолом Павлом (например, *3 Послание к Коринфянам*, *Послание к Александрийцам*, *Послание к Лаодикийцам*). Послание к Лаодикийцам, скорее всего, написано с целью представить документ, упомянутый в Кол 4:16. Это краткая и грубая компиляция Павловых фраз, взятых преимущественно из Послания к Филиппийцам. Самое обширное собрание псевдонимных посланий, относящееся к раннему периоду церковной истории, — переписка Павла и Сенеки (14 посланий). О ней упоминают Иероним (*О знаменитых мужах* 12) и Августин (*Письма* 153). Мураториев канон (ок. 170–200 гг.

н.э.) упоминает о *Послании к Александрийцам* и *Послании к Лаодикийцам* как о «подделках» и, соответственно, исключает их как не принадлежащие Павлу. Это подводит нас к следующей проблеме.

2. Позиция отцов церкви

Все согласны, что в античности псевдоэпиграфия была явлением распространенным. Тем не менее в иудейских и христианских кругах она не так широко встречалась в посланиях; между тем именно в вопросе о посланиях данная проблема имеет отношение к Новому Завету. Но где в Новом Завете псевдонимные тексты?

Глядя на море псевдоэпиграфов, можно, не мудрствуя лукаво, заключить, что никого вопросы авторства не волновали. Однако это не так. «Греки и римляне всячески старались подчеркивать аутентичность своих собраний текстов прошлого, но большое число псевдоэпиграфов затрудняло эту задачу» (Donelson, 11). «Нельзя утверждать, что в языческой культуре, окружавшей ранних христиан, отсутствовало понятие о литературной собственности, что язычников проблема аутентичности не заботила» (Duff, 278). Более того, говоря как о христианских, так и о нехристианских источниках, Л. Р. Донельсон замечает: «По-видимому, никто не принимал какой-либо документ как религиозное или философское предписание, зная, что он подделка. Мне не известно ни единого такого примера» (Donelson, 11).

Такое положение дел очень характерно для раннехристианских кругов. Мы уже говорили о позиции Мураториева канона и епископа Салония. Когда азиатские старейшины рассмотрели *Деяния Павла*, включавшие 3 Послание к Коринфянам, они осудили автора за то, что он писал от имени апостола. (Следует иметь в виду, что (поддельное) 3 Послание Павла к Коринфянам одно время входило в новозаветный канон Сирийской церкви. — Прим. ред.).

Когда около 200 года н.э. антиохийский епископ Серапион впервые прочел *Евангелие от Петра*, которое он поначалу принял за аутентичное, то провел расследование. Увидев, что текст неаутентичен, он отверг его. Членам Римской церкви в Киликии он написал такое обоснование: «Мы, братья, принимаем Петра и других апостолов как Христа, но, люди опытные, мы отвергаем книги, которые ходят под их именем, зная, что учили нас всех не так» (Евсевий, *ЦН* 6.12.3; ср. 2.25.4–7 — широко цитируемый текст). Тертуллиан всячески поносит некоего азиатского старца, который сознался, что написал *Деяния Павла* и *Феклы*. По словам старца, он сделал это из любви к апостолу, но его все равно запретили в служении (Тертуллиан, *О крещении* 17). Аналогичным образом, когда Кирилл Иерусалимский дает список канонических книг, он включает лишь четыре Евангелия, ибо остальные — «ложно написанные и вредные» (*pseudepigrapha kai blabera*; Кирилл Иерусалимский, *Огласительные поучения* 4.36).

Такого рода свидетельств гораздо больше, чем здесь можно привести, и исключения мис неизвестны. Ряд исследователей пытаются приводить такие исключения,

но с ними трудно согласиться. Например, М. Кайли верно замечает, что Мураториев канон включает в список новозаветных текстов Книгу Премудрости Соломона со словами, что она была написана «друзьями Соломона в его честь». Кайли прав: отсюда и впрямь видно, что «как минимум часть ранней церкви была способна выявить псевдоэпиграфический процесс» (Kiley, 17-18). Но там, где отцы церкви видят такой «псевдоэпиграфический процесс», они его осуждают. В данном же случае, как пишет сам Кайли в длинном примечании, Мураториев канон может иметь в виду не нашу Книгу Премудрости Соломона, но Книгу Притчей, которую в ту пору иногда называли Книгой Премудрости Соломона. Тогда о псевдонимности вообще речи быть не может, ибо текст прямо различает собрания пословиц разных авторов.

Некоторые исследователи пытались найти у Тертуллиана подтверждение легитимности, по крайней мере, некоторых видов псевдонимии. В частности, есть такой отрывок: «Допустимо, что то, что публикуют ученики, считалось бы произведением их учителя» (Тертуллиан, *Против Маркиона* 4.5). Однако, как показал Д. Гатри, такое понимание слов Тертуллиана некорректно. Следует обратить внимание на контекст этой фразы: Тертуллиан рассуждает о том, что за Евангелием от Марка стоит Петр, а на Луку повлиял Павел. Он не говорит, что, скажем, второе Евангелие было написано Петром, а подписано Марком.

Точка зрения, что Новый Завет содержит в себе ряд псевдоэпиграфов, появилась лишь несколько веков назад. В 1792 году ее высказал Эвапсон. Она обрела широкое признание после исследований Ф. К. Баура. Но когда вопросы аутентичности обсуждают отцы церкви, у них каноничность и псевдонимность оказываются понятиями взаимоисключающими.

3. Внутреннее свидетельство новозаветных документов

Все исследователи согласны, что при любом раскладе внебиблейские примеры не доказывают псевдонимного характера какого-либо новозаветного документа. Эти примеры лишь раскрывают перед нами социальный мир. И мы уже сами должны делать вывод, могли ли в таком мире псевдоэпиграфы появиться в составе Нового Завета или не могли. Псевдоэпиграфический характер текста устанавливается на основании других критериев. Вот некоторые из них: наличие анахронизмов; высокий процент слов или фраз, которые присутствуют в несомненно подлинных произведениях того же автора; использование слов или фраз, которые присутствуют в несомненно подлинных произведениях того же автора, но в другом ключе; иные взгляды, чем в текстах, которые несомненно вышли из под пера того же автора и т.д.

Некоторые ученые считают, что тут мы находимся на довольно шаткой почве, где трудно утверждать что-либо наверняка. Однако многие исследователи идут гораздо дальше: по их мнению, в псевдоэпиграфическом характере некоторых новозаветных книг не может быть сомнения (например, Charlesworth, Donelson,

Meade, Metzger, Speyer). Своих оппонентов они порой обвиняют в маргинальности и чуть ли не дилетантстве. Однако тут не все так просто. Чтобы понять текущие дебаты, полезно сравнить, например, разные точки зрения на авторство Послания к Ефессянам в комментарии А. Т. Линкольна (Еф — псевдоэпиграф, написанный после смерти Павла) и комментарии П. Т. О'Брайена (Еф — Павлово послание). Причем интересно не только прочесть вступительную часть этих работ, но и проработать саму экзегезу, обращая внимание на то, как на нее влияет концепция авторства. Также очень полезно прочитать полемику между С. Портером и Р. Уоллом относительно Пастырских Посланий. Не стоит забывать и про различные «Введения в Новый Завет», например, В. Г. Кюммеля и Д. Гатри. (В книге Гатри особенно важно приложение С: «Эпистолярная псевдоэпиграфия», 1011-1028).

При анализе этих проблем используется огромный аппарат исторической критики. Требуется обладать массой специальных знаний и быть компетентным в богословии. Вот несколько огрубленный и приблизительный пример. Ученые, которые отрицают Павлово авторство Послания к Ефессянам, обращают внимание, в частности, на такие факты:

- 1) для Еф характерна реализованная эсхатология;
- 2) Еф содержит большое количество *hapax legomena*.

Защитники Павлова авторства отвечают:

- 1) Еф содержит также элементы футуристской эсхатологии; возникающие же здесь различия не более существенны, чем в бесспорных Павловых посланиях;
- 2) Еф содержит не больше *hapax legomena*, чем некоторые бесспорные Павловы послания.

Здесь нет возможности останавливаться на этой проблеме подробнее. Важно понять, что часто ученые делают из одних и тех же фактов противоположные выводы, по-разному оценивают их значение.

Остановимся еще на случае с 2 Посланием к Фессалоникийцам. Автор 2 Фес знает о подделках, которые делались от его имени. Он призывает читателей «не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, якобы нами посланного» (2 Фес 2:2). Послание он снабжает собственноручной подписью, удостоверяя его подлинность: «Приветствие моею рукою Павловой, что служит знаком...» (2 Фес 2:17). По мнению многих исследователей, 2 Фес не Павлово послание. Тогда перед нами несколько странная картина: псевдонимный автор осуждает псевдонимных авторов; литературная подделка осуждает литературные подделки. Если же автором действительно был Павел, то ситуация понятна: апостол показывает, что знает о существовании псевдонимии и осуждает этот обычай (по крайней мере, когда люди используют его имя).

Особняком стоит вопрос об использовании Павлом секретарей при написании своих посланий (см., напр., Рим 16:22). Об этом написано множество научных трудов, но многое остается неясным. В частности, неизвестно, сколь большую свободу имели секретари в античном мире. Если взять современную аналогию:

я могу продиктовать своему секретарю текст предложение за предложением, а могу дать лишь общую идею, предоставив ему работать самостоятельно (хотя в дальнейшем мне все равно придется прочесть и одобрить текст). Все это имеет самое непосредственное отношение к проблемам псевдонимии в Новом Завете (в частности, в Пастырских Посланиях).

4. Некоторые современные теории

Некоторые ученых пичугать не смущает гипотеза, что в Новом Завете есть множество литературных подделок. При таком подходе псевдонимный автор 2 Петр, например, оказывается лицемером, который сознательно вводит читателей в заблуждение (см. Чарльзурт). Сходным образом Донельсон смотрит на Пастырские Послания: псевдонимный автор «в интересах обмана...сфабриковал все замечания личного свойства, все тонкие моменты личного благочестия, а также все дешевые, но эффективные банальности...Он сознательно использует псевдонимию в целях обмана» (24). У. Микс в подобном ключе пишет о Послании к Колоссянам.

На противоположном полюсе стоят ученые, которые, признавая роль обмана в псевдоэпиграфии вообще, акцентируют тот факт, что церковь единодушно отвергала такого рода обман (см., например, Ellis). Конечно, они осознают многогранность мотивов, стоявших за различными формами псевдоэпиграфии (см. выше). Они просто говорят, что те новозаветные послания, аутентичность которых часто отвергается, — не образовательные упражнения с целью создать подражание риторическому стилю аттических авторов. Это также не тексты, принадлежащие к некоей школе с великим, но умершим основателем (Павлом или Петром); новозаветные документы очень прямо утверждают об апостольском авторстве. Скорее, можно предполагать сознательный обман, — но это маловероятно, с учетом характера текстов. Скажем, в Послании к Ефессянам автор упоминает о своем прежнем служении, письменном и устном (Еф 3:3-4), о своих узак; он также обсуждает служение близких ему людей (например, Тихика в Еф 6:21-22). Он просит читателей молиться за него (Еф 6:19-20), — тогда как, если послание псевдонимное, то он должен был быть к тому времени мертв. Более того, он призывает: «Отвергнув ложь, говорите истину каждый друг другу» (Еф 4:25; ср. 4:15, 24; 5:9; 6:14). Аналогичные особенности можно найти во всех новозаветных текстах, которые часто считают псевдоэпиграфами. Поэтому вполне имеет смысл принимать утверждения текстов за чистую монету, уважать мнение отцов церкви, а историко-критическим методом пользоваться с оглядкой.

В последние годы появилось несколько попыток найти золотую середину между крайними позициями. Например, К. Аланд и другие ученые считают, что Святой Дух заполнял пробел между гипотетическим и реальным автором (Aland). Принцип здесь такой: если текст — боговдохновенный, то какая разница, какой конкретно человек его написал? Однако с этим

трудно согласиться. Он игнорирует наличие в раннем христианстве феномена лжепророчества. Более того, он пренебрегает тем фактом, что «боговдохновенные» пророки делали исторические утверждения, которые были верны или неверны.

Д. Мид пытается найти для новозаветной псевдоэпиграфии наиболее близкий контекст не в греко-римских параллелях и не в еврейской псевдоэпиграфике периода Второго Храма, а в древнеизраильской практике расширения текстов: к первоначальному аутентичному материалу (устному или письменному) дополнялись новые, причем шли под именем того же самого автора. В качестве примера Мид приводит такие ветхозаветные тексты, как Книга Исаии, Соломонов корпус, Книга Даниила. Однако это выглядит сомнительным. Ведь Мид принимает распространенную концепцию, согласно которой, например, первоначальные пророчества Исаии Иерусалимского были дополнены текстами авторов, живших столетия спустя. Однако Еф, 2 Фес и Пастырские Послания — не добавления к книге, не вставки, имеющие своей целью актуализировать слово давно умершего пророка. Это самостоятельные произведения, написанные (даже с точки зрения Мида) спустя примерно десятилетия после кончины апостола. Личностные места и исторические воспоминания Еф или Пастырских посланий не имеют аналогов у «Вторисании» (Meade). Кроме того, создается впечатление, что Мид априорно принял господствующую в историко-критическом подходе представления.

На первый взгляд, такой подход, оказавшись он правильным, обладает своей привлекательностью. Однако на самом деле он порождает больше проблем, чем решает. Скажем, понятие школы, уместное по отношению к неопифагорейцам, плохо работает применительно к церкви: пифагорейцы представляли собой закрытое и дисциплинированное сообщество. Более того, даже если неопифагорейцы понимали, что какая-то новая книга не написана самим Пифагором, часть аутсайдеров могла оказаться в заблуждении. Если школьный способ передачи был столь распространен и легко понятен, почему никто из отцов церкви, рассматривавший проблему аутентичности, не обратился к нему как к удобной модели для осмысления новозаветных документов? Более того, в новых трактатах, опубликованных неопифагорейцами, мы не находим того рода личных замечаний и аллюзий, которые в изобилии встречаются у новозаветных авторов. Там нет, скажем, обсуждений тюремных условий Пифагора или просьбы молиться за Пифагора, или чего-то подобного.

Джеймс Дани пишет: «Трудно поверить, что такую условность не смогли бы различить как минимум наиболее вдумчивые читатели, — как и в случае с корпусом Еноха, *Завещаниями Двенадцати Патриархов* или *Апокалипсисом Адама*, написанными между II веком до н.э. и II веком н.э.».

Однако учтем важный факт: когда «наиболее вдумчивые читатели» обсуждают аутентичность различных документов, то в тех случаях, когда они считают документ псевдонимным, они не считают его подходящим

для включения в канон.

Одним словом, нам не удастся найти параллели, которые бы оправдывали гипотезу, что предполагаемые читатели некоторых новозаветных документов считали их псевдоэпиграфами, а потому обман не имел место. Скорее, перед нами альтернатива: либо некоторые новозаветные тексты являются псевдоэпиграфами, и их авторы хотели обмануть читателей, — либо в Новом Завете вообще нет псевдоэпиграфов, и реальные авторы обмана не замыслили.

См. также Апокрифы и псевдоэпиграфы.

Библиография. K. Aland, «The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries», in *The Authorship and Integrity of the New Testament*, by K. Aland et al. (TC 4; London: SPCK, 1965) 1-13; L. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1-4 and Acts 1:1* (SNTSMS 78; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); H. R. Balz, «Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum», *ZTK* 66 (1969) 403-36; M. Barker, «Pseudonymity», in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. C. Coggin and J. L. Houlden (Philadelphia: Trinity Press International, 1990) 568-71; R. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Waco: Word, 1986); R. Bentley, *Dissertations upon the Epistles of Phalaris...*, ed. with introduction and notes by W. Wagner (Berlin: S. Calvary, 1874 [1697-99]); L. H. Brockington, «The Problem of Pseudonymity», *JTS* 4 (1953) 15-22; N. Brox, ed., *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike* (WF 484; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977); J. H. Charlesworth, «Pseudonymity and Pseudepigraphy», *ABD* 5:540-41; M. L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971); L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (HUT 22; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986); J. Duff, «A Critical Examination of Pseudepigraphy in First- and Second-Century Christianity and the Approaches to it of Twentieth-Century Scholars» (D.Phil. diss.; Oxford University, 1998); E. E. Ellis, «Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents», in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (Sheffield: JSOT, 1992) 212-14; E. Evanson, *The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists* (Ipswich: G. Jermyn, 1792); D. Farkasfalvy, «The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and Its Role in the Formation of the Canon», *SecCent* 5 (1986) 3-29, response by W. R. Farmer, 30-46; C. Gempf, «Pseudonymity and the New Testament», *Them* 17.2 (1992) 8-10; D. Guthrie, «The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism», in *The Authorship and Integrity of the New Testament*, ed. K. Aland et al. (TC 4; London: SPCK, 1965) 14-39; idem, *New Testament Introduction* (Leicester: Apollos, 1990); idem, «Tertullian and Pseudonymity», *ExpT* 67 (1955-56) 341-42; A. E. Haefner, «A Unique Source for the Study of Ancient Pseudonymity», *ATR* 16 (1934) 8-15; M. Kiley, *Colossians as Pseudepigraphy* (Sheffield: JSOT, 1986); W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (London: SCM, 1975); A. T. Lincoln,

Ephesians (WBC 42; Dallas: Word, 1990); D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Early Christian Tradition* (WUNT 39; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986); W. A. Meeks, «'To Walk Worthily of the Lord': Moral Formation in the Pauline School Exemplified by the Letter to the Colossians», in *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, ed. E. Stump and T. P. Flint (UNDSPP 7; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993) 37-58; B. M. Metzger, «Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha», *JBL* 91 (1972) 3-24; P. T. O'Brien, *Ephesians* (PNTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, forthcoming); S. E. Porter, «Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon», *BBR* 5 (1995) 105-23; idem, «Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to R. W. Wall's Response», *BBR* 6 (1996) 133-38; M. Rist, «Pseudepigraphy and the Early Christians», in *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune (Leiden: E. J. Brill, 1972) 75-91; J. A. Sint, *Pseudonymität im Altertum, ihre Formen und ihre Gründe* (Innsbruck: Universitätsverlag, 1960); W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung* (Munich: C. H. Beck, 1971); E. Stump, «Moral Authority and Pseudonymity: Comments on the Paper of Wayne A. Meeks», in *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, ed. E. Stump and T. P. Flint (UNDSPP 7; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993) 59-74; R. W. Wall, «Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to S. E. Porter», *BBR* 5 (1995) 125-28; M. Wolter, «Die anonymen Schriften des Neuen Testaments: Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen», *ZNW* 79 (1988) 1-16.

D. A. Carson

ПЯТИДЕСЯТНИЦА

В Деян 2:1-42 Лука излагает потрясающую историю дарования Духа (см. Святой Дух) ученикам Иисуса во время еврейского праздника Пятидесятницы (см. Иудаизм). Это замечательное событие, произошедшее на пятидесятый день после воскресения Иисуса, описано как чудо, которое положило начало эпохе церкви и придало энергию ее миссии. Сошествие Святого Духа, которое дало возможность каждому принявшему его человеку говорить на разных языках, сопровождалось необычными зрительными и слуховыми феноменами. Кругом собрались толпы иерусалимских обывателей, представлявших все национальности, и каждый услышал хвалу Божиим могущественным деяниям на своем родном языке. Кое-кто, однако, став свидетелем подобной сцены, насмехался над учениками, считая, что они пьяны. Петр, как представитель Двенадцати, ответил на обвинения длинным рассуждением, в котором объяснил произошедшее, связав его с тем, что написано в Писании, и тем, как Бог действовал в Иисусе из Назарета. Он закончил свою речь призывом

к слушателям — покаяться и принять крещение. Около трех тысяч человек ответили положительно на этот призыв и стали частью новой общины.

1. Роль Пятидесятницы в структуре повествования Евангелия от Луки и Деяниях Апостолов.
2. Исторические проблемы.
3. Богословское значение Пятидесятницы.

1. Роль Пятидесятницы в структуре повествования Евангелия от Луки и Деяниях Апостолов

1.1. Взаимосвязи в повествовании. Изложение события Пятидесятницы взаимосвязано с незамкнутым заключением первой книги Луки, где предсказывается, что ученики будут свидетелями, то есть будут проповедовать «во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лк 24:47-48), а также с неосуществленным [в рамках Лк] обетованием: «И Я пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше» (Лк 24:49). Эта взаимосвязь между двумя частями повествования Луки (Лк и Деян) еще более усиливается, когда последнее высказывание в основном повторяется в Деян 1:4-5.

Во второй книге Луки — Книге Деяний Апостолов — Пятидесятница составляет решающий момент элемента поручения миссии в сюжете всего произведения, ведущем через конфликт к развязке, которая несет на себе и черты завершенности, и черты незамкнутости. Ключ к пониманию сути поручения апостолам и частичный набросок сюжета даны в Деян 1:8: «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый; и будете мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (см. Самария). Пятидесятница дает возможность ученикам Иисуса приступить к выполнению порученной им миссии.

1.2. Форма повествования. Пятидесятница как часть схемы «обетование-исполнение» не только объединяет две книги Луки, но и помогает формированию целостного повествования, поскольку события Пятидесятницы приводят к исполнению обетования Иоанна Крестителя о том, что «Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Лк 3:16). Эсхатологический суд и очищение дуновением и огнем Духа началось в опыте Пятидесятницы. Исполнение обетования, которое разворачивает сюжетную линию Деян, имеет параллель в Евангелии — момент схождения Святого Духа на Иисуса при его крещении, и этот момент также служит началом его служению (Лк 3:21, 22). Когда Иисус молился, «Дух Святой нисшел на него», что сопровождалось слуховыми и визуальными феноменами. Немного спустя Иисус, исполненный силы Духа, произносит речь, несущую программный характер для всего последующего евангельского повествования (Лк 4:16-30). В Деян эта структура повторяется в виде молитвы учеников (Деян 1:14), которые принимают Дух, и программной речи Петра (Деян 2:14-42).

Моменты богоявления и чуда, в которых Дух не только вводит верующего в экстатическое состояние (10:46; 19:6), но и дает возможность говорить на других языках,

делает манифестацию Духа во время Пятидесятницы уникальным событием всего повествования (см. также 2.4, ниже). Несмотря на неповторимый характер пятидесятницы как события, вводящего совершенно новый этап спасительного замысла Бога, существуют обратные связи с Пятидесятницей или «мини-пятидесятницами» в ключевых точках повествования о распространении церкви — в Самарии (случай с Корнилием), на Иерусалимском соборе и во время пребывания Павла в Ефесе (Деян 8:14-17; 10:44-48; 11:15-17; 15:7-9; 19:1-7).

1.3. Дух как действующее лицо повествования. Несмотря на то, что главными действующими лицами по сюжету Деян выступают ученики Иисуса, повествователь показывает, что центральная фигура Пятидесятницы — это божественная личность, Дух. Ученики сначала лишь пассивно принимают его; действует сам божественный Дух (Деян 2:1-4). Звук, наполнивший дом, исходит с неба (т.е. от Бога; Деян 2:2), и все событие описано в терминах теофании/богоявления. В иудейской литературе ветер и огонь сопровождает проявления божества. Ветер упоминается во 2 Цар 22:11, 16; Иов 37:9, 10; 38:1; Иез 13:13. Огонь — общая черта, характеризующая явления Бога, и неотъемлемый элемент явления Бога на Синае (Исх 19:18). Рассказ Книги Исход не содержит упоминания о ветре на Синае, но другие персидские события упоминают о нем (Флавий *Иудейские древности*, 3.80). Филон Александрийский также упоминает о шуме, создаваемом Божиим дыханием или дуновением, *пнеума* (Филон *De cal.* 33), так что голос Бога становится видимым, как пламя, и таким образом речь его становится понятной слушателям (Филон *De cal.* 46). Петр также в своей речи толкует событие, происшедшее во время Пятидесятницы, подчеркивая, что Дух — это Дух Божий (Деян 2:27, 28), и то, что Христос изливает («то, что вы видите и слышите»), он прежде получил от Отца (Деян 2:33).

С этих пор божественный Дух становится важным действующим лицом, играющим заметную и во многом определяющую роль в повествовании. Дух дает мужество иерусалимской общине перед лицом гонений (Деян 4:31) и укрепляет Стефана в его мученичестве (Деян 7:55), а также становится ответственным за чрезвычайные проявления силы (напр., Деян 13:9). Дух направляет новые миссионерские путешествия и руководит ключевыми моментами церковной миссии, такими как «отделение» Варнавы и Савла (Деян 13:2), вдохновляет апостольские постановления (Деян 15:28), направляет Павла во второе путешествие (Деян 16:6, 7), ведет Павла в Иерусалим (Деян 19:21) и открывает, что произойдет с ним там (Деян 20:22, 23; 21:4, 11). В конце повествования Павел, находясь в Риме, приписывает Святому Духу слова Исаии-пророка, подтверждающие его решение идти проповедовать не иудеям, а язычникам (Деян 28:25-28).

1.4. Межтекстуальные связи. Пятидесятница как исполнение обетования создает преемственность между повествованием Луки и более ранними текстами — иудейскими писаниями. Это яснее всего видно на примере того, как цитируется Иоиш 3:1-5 (LXX) в речи Петра (Деян 2:17-21). Во вводной формуле, повторяющей

структуру *pesher* [иудейский/кумранский комментарий Писания — *Прим. пер.*], — то, что произошло, есть то, о чем сказано в Писании, — события Пятидесятницы толкуются как исполнение обетования о том, что в конце времен Бог изольет свой Дух на всякую плоть. Мотив преемственности еще укрепляется, когда Петр указывает на то, что Христос, который и изливает Дух (Деян 2:33), — это исполнение Пс 16 и Пс 110/109, а в более общем смысле — исполнение замысла Бога, изложенного в Писании (Деян 2:23).

2. Исторические проблемы

Взгляды на историчность рассказанного колеблются от принятия полной исторической достоверности всех его элементов (Marshall) до скептического отрицания наличия вообще какой-либо исторической традиции, подтверждающей данный текст (Zehnle). Из исторических проблем, которые поднимались по поводу данного рассказа, выделим пять главных.

2.1. Различные взгляды на происхождение христианства. Вопрос возник в связи с отсутствием каких-либо других упоминаний в Новом Завете о столь необычайном и значительном для существования церкви событии. Павел, похоже, видит воскресение, превознесение Христа и его превращение в подающего жизнь Духа как единый комплекс. Иоаннов эквивалент Пятидесятницы наблюдается в те же дни, что и воскресение, и происходит с малой группой учеников (Ин 20:22). Из этого не следует, что раз Иоанн считается склонным к выявлению единства событий спасения, то представление Луки должно быть, с исторической точки зрения, более предпочтительным. Можно показать, что повествование Луки имеет равную тенденцию выделить историю спасения в виде отдельных, но взаимосвязанных эпизодов. Кое-где в Новом Завете, например, у Павла в его изображении того, как он становится апостолом, или в Мф 28:18-20, где Иисус посылает апостолов на всемирную проповедь, именно явления Воскресшего дают толчок к началу миссии. План повествования Луки подразумевает разделение явлений Иисуса после воскресения и события Пятидесятницы, что приводит к тому, что в его повествовании неотъемлемым условием начала всемирной проповеди является, скорее, действие Духа во время Пятидесятницы, чем явления Воскресшего.

2.2. Место. Другая хорошо известная отличительная особенность Луки — то, что он отдает Иерусалиму центральную роль в структуре своего повествования. В противоположность другим Евангелиям, об учениках говорится, что они не покидают Иерусалим во время между воскресением и Пятидесятницей (Лк 24:49; Деян 1:4), Лука также не включает в Евангелие фрагмент Мк 14:28 и видоизменяет Мк 16:7 (ср. Лк 24:6) и, следовательно, умалчивает о существовавшем предании о явлениях воскресшего Иисуса в Галилее. По этой причине некоторые считают, что, возможно, имело место независимое возникновение церквей в Галилее и Дамаске (Деян 9:19), также сопровождавшееся действием Духа, и что Лука, опять же, умалчал об этом, чтобы сохранить более стройную схему рас-

пространения христианства с центром в Иерусалиме. Однако есть два противоположных аргумента. Главные руководители ранней иерусалимской церкви — Иаков, Петр и Иоанн — были галилеянами, что независимо подтверждает Павел. Однако маловероятно, чтобы Галилея играла основную роль как место происхождения церкви, так как, ввиду распространенных эсхатологических ожиданий и убеждения в скором пришествии (парусии) Христа, ученикам имело бы смысл скорее стекаться из Галилеи в Иерусалим, в котором и должны были разворачиваться события «конца времен». Ясно также, — особенно из Послания к Галатам, — что Павлу известно лишь одно место, претендующее на роль центра или «церкви-матери» в раннем христианском движении, и это место — Иерусалим.

2.3. Время. Если, как отмечают Марк и Матфей, первое явление воскресшего Господа произошло в Галилее, то, хотя это и противоречит указанию Иисуса в повествовании Лк, все же можно сказать, что Пятидесятница — именно то время, когда необходимо было вернуться в Иерусалим. Однако проблема датировки связана и с тем, как Лука описывает сорокадневный период, во время которого происходили явления Воскресшего, а также вознесение Иисуса, как отдельное событие, которым этот период завершается. Есть много причин, чтобы считать подобную датировку частью концепции Луки, который переделывает предание на свой лад. И Евангелие от Луки, и Евангелие от Иоанна помещают событие вознесения в самый день воскресения Иисуса. Сравнение сорокадневной схемы из Деян с описанием ряда явлений Иисуса по воскресении, включая явление «более нежели пятистам братьям» одновременно (1 Кор 15), также показывает, что схема, использованная в Деян, порождена повествовательным принципом. Лука разделяет то, что другие рассказчики расценивают как единое событие истории спасения. Он разделяет два события — воскресение и физическое вознесение Иисуса, ограничивая его явления сорокадневным периодом, и отделяет от них дарование Духа, привязывая его к следующей подходящей дате — пятидесятому дню. Учитывая особый интерес Луки к понятию обновленного/восстановленного Израиля, Пятидесятница становится особенно подходящей датой, поскольку этот праздник ассоциируется с обновлением завета (см. 3.3, ниже).

2.4. Чудо говорения на языках. Казалось бы, по логике самого повествования, особой нужды в чуде говорения на разных языках нет (см. 1.2, выше). Евреи, слушавшие апостолов, должны были понимать по-арамейски или по-гречески. В других местах Деян и в 1 Кор Дух вдохновляет людей на глоссолалию — экстатическую речь, которая обычно не содержала иностранных слов. Замечания некоторых слушателей внутри повествования — о том, что ученики Иисуса пьяны (Деян 2:13), — имеют смысл как реакция именно на экстатическую речь (см. 1 Кор 14:23), но не как отклик на слышание иностранного языка. Некоторые ученые в связи с этим предполагают, что на самом деле аудитория слышала от учеников Иисуса глоссолалию, но некоторые слушатели восприняли ее как фразы на своем родном языке.

Однако если Лука или более раннее предание могли перетолковать чудо слышания как чудо языковое, то они могли точно так же воспринять глоссолалию в качестве иностранного языка — для того чтобы показать особый и универсальный характер первого опыта принятия Духа (см. Языки).

2.5. Речь Петра. Как и с другими речами в Деян, возникают вопросы о соотношении предания (если оно существует) и редакций. В данном случае предшествующие предания, такие как христологическое толкование Пс 110/109 и других ветхозаветных текстов, первоначальная керигма и призыв к покаянию и вере прекрасно уживаются друг с другом, но стиль подобен манере изложения других речей в Деян и отражает почерк Луки. Форма речи Петра похожа на синагогальную проповедь, в которой сначала цитируется один текст Писания, а остальные тексты влетают в канву выступления, которое завершается аллюзией на первоначальный текст. Некоторые моменты Петровой речи, очевидно, опираются на текст Септуагинты. Мог ли Петр цитировать этот текст перед Иудейской аудиторией?

2.6. Выводы. Учитывая то, что повествования Нового Завета содержат в себе сплав исторических преданий и богословского оформления их и эта окончательная форма является авторитетной для церкви, мы не можем утверждать полную историческую достоверность некоторых аспектов этих повествований. Это касается датировки событий Пятидесятницы и чуда языков. Однако Лука, похоже, был знаком с преданиями о некоем исходном мощном переживании воздействия Духа на первых последователей Иисуса в Иерусалиме, которое сопровождалось элементами видения и глоссолалии. Знал он и о том, что Петр возглавлял раннюю церковь и что первоначальная христианское благовестие об Иисусе опиралось на авторитетные ветхозаветные тексты. Все это составило материал, который он переработал и интерпретировал в своем повествовании.

3. Богословское значение Пятидесятницы

Некоторые богословские аспекты Пятидесятницы — такие как излияние Духа во исполнение обетования, божественная природа Духа, молитва и принятие Духа, а также роль Духа в распространении церкви, — уже затрагивались в связи с обсуждением различных характеристик повествования о событиях Пятидесятницы. Выделим теперь четыре следующих богословских темы.

3.1. Пятидесятница и Христос. Поскольку Дух, излитый во время Пятидесятницы, — Дух Божий, то этот самый Дух не может действовать отдельно от Христа, но является в тоже самое время Духом Христовым. Дух, сошедший на Иисуса и наполнивший его силой для служения и несения Благой вести бедным и освобождения узникам, — это Дух, которым он впоследствии будет крестить других (Лк 3:16; 24:49). В повествовании Деян события Пятидесятницы предполагают в качестве неперемennого условия вознесение Христа, а речь Петра объясняет, что, именно взойдя на небо, Христос получил Дух от Отца, так что теперь он может даровать Дух и другим (Деян 2:33, 34).

3.2. Пятидесятница и исполнение Духом. За исключением упоминания в Еф 5:18, понятие «исполниться Духом» принадлежит исключительно Луке. Оно может использоваться для указания на единожды полученный и постоянный дар человеку, предназначенному на служение Богу, как в случае с Иоанном Крестителем (Лк 1:5) или Павлом (Деян 9:17). Особенно уместно его использование в рассказе о человеке, вдохновленном Духом на пророчество или проповедь (напр., Лк 1:41, 67; Деян 4:8, 31; 13:9). В терминологии Луки исполнение Духом во время Пятидесятницы — синоним крещения, дар или излияние Духа. Весьма вероятно, что термин «исполнение» был выбран для описания событий Пятидесятницы из-за ассоциаций с высказываниями под воздействием внушения или вдохновения, — как речей всех учеников, так и Петра. Важно также учитывать, что в речи Петра к цитате из Иоили после «излию от Духа Моего» добавлено «и будут пророчествовать» (Деян 2:18). Для учеников опыт Пятидесятницы подразумевал наполнение Духом, что наделяло их способностью к вдохновенным речам и открывало новую эсхатологическую эпоху («в последние дни» — также вставка Деян 2:17 в пророчество Иоили).

3.3. Пятидесятница и народ Божий. Во время Пятидесятницы не только отдельные люди были наполнены Духом, но также возникло новое сообщество. Три тысячи человек, крестившихся в тот день, «постоянно пребывали в учении Апостолов», «были вместе и имели все общее» (Деян 2:42-44). Излияние Духа не зря было приурочено к празднику Пятидесятницы, так как для многих евреев этот праздник был не только праздником приношения первых плодов урожая, но и памятью обновления завета, заключенного Богом с Израилем, а именно — завета на Синае. Подобное понимание праздника возникло в середине II века до н.э. (ср. *Книга Юбилеев*, 1:5; 6:11, 17; 15:1-24; *IQS* 1:7-2:19). В повествовании Деян Пятидесятница описана как обновление народа Божьего, «всего дома Израилева» в конце времен (Деян 2:39, 39), и, следовательно, действие Духа — также исполнение обетования о завете (ср. Деян 3:25).

3.4. Пятидесятница и миссия. Пятидесятница не только явилась началом обновления Израиля, основанного на Двенадцати, и иерусалимской церкви как его представительницы. Она также предвещала вселенский характер миссии этого обновленного народа Божьего. Жители Иерусалима, оказавшиеся в данный момент на месте событий, явились представителями «всякого народа под небесами» (Деян 2:5-11). В цитате из Книги Иоили говорится: «всякая плоть» и «всякий, кто призывает имя Господне» (Деян 2:17, 21). Хотя язычники как таковые и не упомянуты, а появляются только в качестве прозелитов иудаизма (Деян 2:11), Пятидесятница дает начало миссии церкви, которая должна пронести весть «до края земли» (Деян 1:8).

Излияние Духа придает силы для действенного свидетельства веры (Лк 24:48, 49; Деян 1:8). Это свидетельство верующие провозглашают и распространяют, но несут его не сами по себе. Они сначала наполняются,

а потом постоянно побуждаются и поддерживаются Духом, и это является неотъемлемой предпосылкой их свидетельства. В рассказе Деян постоянно отмечается, что не только проповедь, но и знамения и чудеса становятся частью свидетельства вследствие действия Духа. Цитата из Иоилия видоизменяется и читается в Деян как «чудеса на небе вверху и знамения на земле внизу», которые будут сопровождать изливание Духа (Деян 2:19). Петр в своей речи подчеркивает, что сам Иисус был «засвидетельствован вам от Бога силами и чудесами и знамениями» (Деян 2:22). И, как результат пережитого во время Пятидесятницы опыта, подобные деяния повторяются в миссии последователей Иисуса: «много чудес и знамений совершилось через Апостолов в Иерусалиме» (Деян 2:43).

См. также Деяния Апостолов; Святой Дух.

Библиография. С. К. Barrett, *Acts 1-14* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1994); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970); idem, «Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts», *JPT* 3 (1993) 3-27; idem, *Jesus and the Spirit*

(Philadelphia: Westminster, 1975); J. A. Fitzmyer, «The Ascension of Christ and Pentecost», *TS* 45 (1984) 409-40; L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992); A. T. Lincoln, «Theology and History in the Interpretation of Luke's Pentecost», *ExpT* 96 (1985) 204-9; G. Ludemann, *Early Christianity According to the Traditions in Acts* (London: SCM, 1989); I. H. Marshall, «The Significance of Pentecost», *SJTSO* (1977) 347-69; R. P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (Sheffield: JSOT, 1991); M. C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts* (Sheffield: JSOT, 1987); J. B. Shelton, *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); R. B. Sloan, «Signs and Wonders: A Rhetorical Clue to the Pentecost Discourse», *EuQ* 63 (1991) 225-40; R. Stronstadt, *The Charismatic Theology of St. Luke* (Peabody, MA: Hendrickson, 1984); R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts* (2 vols.; Minneapolis: Fortress, 1990) vol. 2; A. J. M. Wedderburn, «Traditions and Redaction in Acts 2:1-13», *TSW* 55 (1994) 27-54; R. F. Zehnie, *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3* (New York: Abingdon, 1971).

A. T. Lincoln

Р

РЕЛИГИЯ ГРЕКО-РИМСКАЯ

Прилагательное «греко-римская» означает, что религиозные культы, рассматриваемые в данной статье, практиковались в древнем Средиземноморском мире в на протяжении эллинистического и римского периодов (т.е. с конца IV в. до н.э. до V в. н.э.). Это были периоды больших политических и культурных перемен и эпоха синкретизма, когда сначала греки, а потом римляне обеспечивали политическую и культурную основу жизни в мире древнего Средиземноморья. Таким образом, греко-римская религия включает в себя не только те общественные и частные культы, которые развились из архаических и классических греческих и римских религиозных обычаев, но также многие местные культы и мистерияльные религии, возникшие в древности на ближневосточной почве и впоследствии распространившиеся в городах Средиземноморья. Ранний иудаизм и раннее христианство также входили в этот историко-культурный ареал.

1. Политическое и культурное окружение.
2. Греческая религия.
3. Римская религия.
4. Эллинистическая религия.

1. Политическое и культурное окружение

Политическая и культурная ситуация Средиземноморского мира радикально изменилась вследствие победоносной кампании Александра III Великого (Македонского), развернутой им с 334 г. до н.э. против Персидской империи, когда он вторгся в Анатолию с 37-тысячным войском. Александр Македонский был сыном Филиппа II, ранее победившего греков в битве при Херонее (338 г. до н.э.) и скончавшегося в 336 г. до н.э. на реке Граник. Александр нанес сокрушительное поражение персидской армии во главе с Дарием. Окончательную же победу над персами он одержал в сражении при Гавгамелах близ реки Ганг (331 г. до н.э.). Однако вскоре, после преждевременной кончины Александра в 323 г. до н.э., его империя распалась.

Преемники Александра (по-гречески *diadohoi*, «диадохи») враждовали друг с другом в попытке захватить власть над всеми крупными частями завоеванного

Александром огромного региона. Самые сильные из преемников смогли основать династические царства, в которых местным населением правили представители греко-македонской элиты, — пока восточное Средиземноморье не завоевали римляне. Птолемей основал династию Птолемеев, правившую Египтом (а также Палестиной до 201 г. до н.э.). Селевк основал династию Селевкидов, которая управляла территорией от Сирии до Индии. Антигон основал династию Антигонов, правившую Македонией, лишившейся своей империи. Лисимах и его наследники правили Арменией и Фракией.

После того как Рим установил господство почти над всей Италией, в самом начале III в. до н.э., он вступил в войну с Карфагеном в Северной Африке (т.н. Пунические войны) за господство в Западном Средиземноморье. После побед в 1-й Пунической войне (264–241 гг. до н.э.) и 2-й Пунической войне (220–201 гг. до н.э.) римляне вторглись на территорию Восточного Средиземноморья, чтобы наказать Филиппа Македонского за военную помощь, оказанную карфагенскому полководцу Ганнибалу. Римляне трижды воевали с Македонией (Македонские войны 214–205, 200–196 и 148–146 гг.). После завершения 3-й Македонской войны в 146 г. (когда был полностью разрушен эллинистический Коринф) римляне превратили Македонию и Грецию в римские провинции. В то же время Рим навсегда избавился от экономического соперничества Пунического Карфагена, подвергнув этот город полному разрушению в 146 г. до н.э.

После решительной победы над Македонией, Грецией и Карфагеном в 146 г. Рим постепенно начал аннексировать эллинистические государства, образовавшиеся после развала греко-македонской империи Александра. Последним был завоеван Египет Птолемеев. Римский полководец Октавиан, который впоследствии стал первым римским императором и принял титул Августа («возвеличенный»), победил Марка Антония и Клеопатру VII (последнюю из династии Птолемеев) в битве при Акции в 31 г. до н.э. С тех пор римляне стали называть Средиземное море *mare nostrum* («наше море»).

Рим подвергся глубоким переменам, с тех пор как был основан в 753 г. до н.э. (эта дата была установлена

римским ученым-энциклопедистом Марком Теренцием Варроном в 116–27 гг. до н.э.). Период монархии продолжался с 753 по 509 г. до н.э., когда был свергнут последний из семи королей — Тарквиний Гордый. Монархия сменилась республикой, которая просуществовала с 509 г. до тех пор, пока не погибла в политическом и военном хаосе 133–31 гг. до н.э. После битвы при Акциии в 31 г. до н.э. Октавиан установил жесткий контроль над политическими и военными делами в Риме. В 27 г. до н.э. он устанавливает императорскую власть. Императоры правили в Риме вплоть до падения Западной римской империи в 476 г. н.э., когда был низложен последний из них — Ромул Августул.

2. Греческая религия

Греческий мир состоял из сотен *полисов*, или «городов-государств». Они были расположены на греческом полуострове и островах, на западном побережье Малой Азии, на Сицилии и «Великой Греции» в Италии. Каждый полис был абсолютно независим. В каждом были свои отдельные внутренние политическая и религиозная структуры. Возникновение полисов около 750 г. до н.э., возможно, связано с переходом от монархии к аристократической форме правления на всем пространстве греческого мира. Своего расцвета полисная система достигла в конце VI в. до н.э. Полис включал такие отличительные черты, как акрополь, укрепленные стены, рынок, храмы, театр и гимнасий (Павсаний *Описание Эллады* 10.4.1). Существовало также множество межгосударственных религиозных институтов и святынь, в основном не связанных с отдельными полисами. Эти институты позволяли сотням греческих общин, порой разбросанных на большие расстояния друг от друга, иметь многочисленные культовые центры, где использовали общий язык (в виде разных диалектов). Эти центры внесли свой вклад в развитие эллинского национального сознания (Геродот *История* 8.144). Среди таких религиозных и культурных институтов, доступных для всех греков, были пан-эллинские игры, проводившиеся с интервалом от двух до четырех лет (самые известные — Олимпийские игры — происходили каждые четыре года, начиная с 776 г. до н.э.), оракул Аполлона в Дельфах, культ Асклепия в Эпидавре и элевсинские мистерии в Элевсине в Аттике. Еще одно всеэллинское религиозное изобретение — гражданский культ Двенадцати Богов, установленный в ряде греческих городов с конца VI в. до н.э. Вообще, для греческой религии не был характерен набор конкретных доктрин: она держалась на соблюдении традиционных ритуалов: процессий, молитв, возлияний, жертвоприношений и празднований.

2.1. Боги. Греческое понятие божества резко отличается от традиционного иудейского и христианского представлений. Для греков боги не были трансцендентными и пассивными существами, но, напротив — имманентными и активными. Они не создавали вселенную (которая мыслилась извечно существующей), но появились после. Соответственно, такие божества, как солнце, луна и звезды, почитались «вечными», а такие

божества, как Зевс, Гера и Посейдон, — «бессмертными». Хотя считалось, что греческие божества сильнее людей, они также были подвластны *мойре* («судьбе»). Однако боги питались амброзией и нектаром, недоступным для смертных, и в их жилах текла не кровь, а «ихор». И хотя они считались очень сильными и мудрыми, они не были ни всемогущи, ни всеведущи. Люди смертны, а греческие боги считались бессмертными. В архаической и классической Греции бессмертье для «смертных» было невозможно. Множество богов, почитавшихся в различных греческих городах, было собрано Гесиодом в генеалогический список в произведении под названием *Теогония*. В *Илиаде* и *Одиссее* — эпических поэмах, созданных певцами-рапсодами и приписывавшихся одному Гомеру, — многие изначально местные божества введены в пантеон олимпийских богов (хотя хтонические божества типа Деметры и Диониса там не упомянуты). Однако культ Двенадцати Богов возник лишь к концу VI столетия до н.э. Судя по письменным и археологическим свидетельствам, около 520 г. до н.э. Двенадцати Богам был посвящен алтарь (Геродот *История* 6.108; Фукидид *История* 6.54.6; Плутарх *Никия* 13.2). Однако эта дюжина божеств, возможно, бывших главными богами Аттики, не совпадает по составу с более поздним пантеоном двенадцати олимпийцев (в него обычно включают Зевса, Геру, Посейдона, Гадеса, Аполлона, Артемиду, Исфесту, Афину, Ареса, Афродиту, Гермеса и Гестию). Гадеса и Гестию иногда заменяют земные божества — Деметра и Дионис (отсутствующие у Гомера). Самый ранний из дошедших до нас полных списков двенадцати олимпийцев относится к 217 г. до н.э. Он был составлен в связи с «лектистернием» — обрядом угощения богов (Ливий *История* 22.10.9-10; Квинт Энний *Анналы* 7.240-241).

Греки признавали три рода божеств: олимпийские боги, хтонические («земные») божества и герои. Некоторые из олимпийских богов имели индоевропейское происхождение, их культ был перенесен в Грецию при миграции населения на Эгейский полуостров около 2000 г. до н.э. К примеру, Зевс, самый важный из греческих богов (форма родительного падежа — *Diaō* ср. др.-инд. *dyaus* — «небо»), соответствует центральному римскому божеству — Юпитеру (деривация от *Diaē+pater*, т.е. «Зевс-отец»). Другие олимпийцы, такие как Афина, Аполлон, Артемида и Посейдон, были туземными богами Эгейского полуострова и западной Анатолии. Большинство хтонических богов, включая Деметру и Диониса, очевидно, также были местными греческими божествами и ассоциировались с землей, урожаем и подземным миром. Герои же считались смертными по происхождению (обычно одним из родителей героя был бог или богиня), обожествленными после смерти и получавшими культовые почести на месте своего предполагаемого захоронения. Основное исключение из этого общего правила составляет Геракл — мифологическая фигура, в некоторых местностях почитавшийся как бог, а в других — как герой, хотя место его могилы и не было известно. (Геродот *История* 2.43-45; Аполлодор *Мифологическая Библиотека* 2.7.7). Некоторые герои,

видимо, изначально были богами, но впоследствии их статус был «понижен» (например, Асклепий или Елена). Некоторые герои имели мифологическое происхождение (Персей, Ахилл, Орест, Эдип, Тесей; относительно двух последних см. Софокл *Эдип в Колоне*. 1590-1666; Плутарх *Тесей* 35-36), а некоторые — историческое (например, спартанские Брасид и Лисандр).

В целом, греки были чрезвычайно открыты к новым божествам и культам и часто отождествляли своих собственных богов с некоторыми из основных чужеземных божеств, когда приходилось с ними сталкиваться. В течение своих долгих контактов с Египтом они даже разработали так называемую «греческую интерпретацию» египетской религии, где различные исконно египетские боги отождествлялись с традиционными греческими божествами. Например, Деметра считалась греческим эквивалентом Изиды, Афина — Терис, Зевс — Аммон, а Гермес — Тот. Пантеон олимпийских богов был создан поэтами гомеровского круга, которые искусственно составили собрание божеств, не известное до VII в. до н.э.

2.2. Молитва. Начиная с Гомера, греческие молитвы включали специальные формулы, предназначенные для того, чтобы божество не прогневалось на неправильное к себе обращение. Гимн Зевсу в трагедии Эсхила *Агамемнон* начинается такими словами: «Кто бы ни был ты, великий Бог/ Если по сердцу тебе/ имя Зевса, "Зевсом" зовись». Здесь мы находим литургическую формулу *hōstis pot' estin*, «кто бы он ни был» (строки 160-161). Более ранний пример такой формулы есть в *Одиссее* (5.445): «Кто бы ты ни был, Могучий...». В диалоге Платона *Кратил* (400d-e) проводится различие между именами богов, которые они используют, называя сами себя, и которые людям неизвестны, и — привычными именами, которые люди используют в молитвах, поскольку они не знают настоящих божественных имен. Молитвы произносились вслух в связи с большими общественными жертвоприношениями, в начале публичных собраний (Аристофан *Женщины на празднике Фесмофорий* 295-305) и перед битвами (Эсхил *Семеро против Фив*, Фукидид *История* 6.32).

2.3. Жертвоприношения. Основной тип жертвоприношений в греческих религиозных ритуалах — убийство определенных домашних животных, часть которых сжигалась на алтаре, а часть съедалась теми, кто приносил жертву. Такие жертвоприношения были частью ряда домашних или общественных религиозных ритуалов. Считалось, что определенные виды животных требуются для жертвоприношения различным богам. Афине приносили в жертву коров, Деметре — свиней. При этом были различия между жертвоприношениями олимпийским божествам и хтоническим. Жертвы олимпийцам совершались днем, на высоком алтаре (*bomos*), жертвенные животные должны были иметь светлый окрас, и им перерезали горло снизу вверх так, чтобы кровь, перед тем как пролиться на алтарь, была струей к небу. Жертвоприношения хтоническим божествам, напротив, совершались на низком алтаре (*eschara*) и вечером. Жертвенное животное было темным, горло

ему перерезали по направлению вниз, чтобы кровь лилась на низкий алтарь или в яму. Центральным событием многих больших общественных религиозных праздников (например, гиакинфий в Спарте или панафиней в Афинах) была многолюдная процессия, во главе которой священники и представители городских властей, сопровождаемые жителями города, несли жертвенных животных к алтарю. После ритуального заклания часть жертвы сжигали на алтаре, а ее съедобные части разделяли поровну между людьми. Эти порции мяса иногда готовились и съедались на месте, а иногда их уносили с собой и готовили и употребляли в пинию дома.

2.4. Празднества. В афинском полисе, о котором мы знаем более всего, как минимум 120 дней в году было посвящено религиозным празднествам. Большинство этих празднеств возникли как деревенские, сельскохозяйственные торжества. Чаще других празднеств повсеместно в греческом мире встречаются Фесмофории, отмечавшиеся в честь Деметры, местной эгейской богини земледелия. (Она именовалась «Фесмофора», т.е. «Устроительница»).

2.5. Храмы. Греческий храм как отдельно стоящее архитектурное сооружение возникает в начале VIII в. до н.э., возможно в связи с образованием полисов. Большинство храмов были прямоугольными (Телестерий в честь Деметры в Элевсине был квадратным). В центральном помещении («целле») находилась культовая статуя божества, которому храм был посвящен, обычно выше человеческого роста. Храм считался в первую очередь домом божества. Внутри храма хранилось множество приношений и посвящений божеству, в честь него курился фимиам. Алтарь, на котором приносили в жертву животных, всегда располагался на открытом воздухе, обычно перед храмом. Люди собирались на поклонение божеству снаружи — для празднества и жертвоприношения — и никогда внутри храма.

2.6. Дивинация. Оракулы и дивинация играли важную роль в жизни греков с архаического периода до триумфа христианства в IV в. н.э. Дивинация — это искусство толкования символических посланий богов. Часто эти послания имели непредсказуемый или даже тривиальный характер. Самыми распространенными были такие формы дивинации: клеромантия (метание жребия), орнитоμανтия (наблюдение за полетом птиц), иеромантия (наблюдение за поведением жертвенных животных и состоянием их внутренностей до и после жертвоприношения), кледономантия (толкование случайных знамений или звуков) и онейромантия (толкование снов). Дивинацию обычно проводил «мантис» («предсказатель», «прорицатель», «пророк»). Греки и римляне часто проводили различие между «технической дивинацией» (толкование знаков, жертв, сновидений, знамений и предзнаменований) и «натуральной дивинацией» (непосредственное вдохновение «мантиса» в состоянии транса, экстаза или видения). Однако на практике жесткого разграничения между этими двумя типами божественного откровения не делали.

Термин «оракул» относился как к словесному ответу божества на вопрос, так и к тому священному месту, где изрекались эти откровения. Существовало несколько типов местных оракулов: оракулы судьбы (жребия), инкубационные оракулы и вдохновенные оракулы. Один из самых знаменитых инкубационных оракулов древности — святилище Асклепия в Эпидавре. Считалось, что там исцеление совершается почным явлением божества пациенту, часто сопровождающимся инструкциями, что человеку следует делать, чтобы он или она исцелился. Самый знаменитый вдохновенный оракул Греции, при котором был и оракул судьбы (жребия), — оракул Аполлона в Дельфах. В седьмой день каждого месяца вопрошатели могли задавать свои вопросы пифии — жрице, которая считалась представительницей Аполлона, когда она сидела на его троне-треножнике. Мужчины-жрецы, помогавшие пифии, передавали вопрошающим устные или письменные ответы, часто облеченные в стихотворную форму. Аполлон давал ответы на вопросы, касающиеся государственного управления, основания колоний, ведения войны и консультировал по проблемам проведения и порядка ритуалов, а также по таким частным вопросам, как деловые поездки, работа, женитьба или местонахождение украденного имущества. Сохранились тысячи подобных предсказаний-оракулов, многие из них можно найти в письменных источниках, однако многие из них недостоверны. Поскольку оракулы часто выражались загадочно, можно было прибегнуть к услугам толкователей (*chresmologoi*) за плату.

2.7. Домашние культы. Обширная семья в древней Греции (*oikos* — «семейство», «домашние», вообще «дом») была питательной средой для культов, связанных с домашним очагом и умершими предками. Домашний очаг был местом, где готовили пищу на открытом огне, который горел, не угасая, круглый год. Каждый год в определенный день устраивали особый ритуал, когда огонь в очаге гасили, но только для того, чтобы снова разжечь на весь следующий год. Перед очагом произносили молитвы в начале и в конце дня, а также совершали возлияния (приношение обычно состояло из вина, смешанного с водой, которое проливали на землю или на очаг, служивший домашним алтарем) (Гесиод *Труды и дни* 722-724). Мужчина — глава семьи исполнял роль священника-жреца, и подобное приношение часто совершалось в память об умерших предках, которые после смерти обожествлялись. Приношения предкам также совершались на местах их захоронений, расположенных на земле, которой владело семейство.

3. Римская религия

Рим был отдельным городом-государством, ставшим политическим средоточием и административным центром огромной империи, которая окружала Средиземное море и распространяла свое влияние на север и северо-восток в Европу. Однако исконно римские религиозные культы и культовые обычаи не были в хоть сколько-нибудь значительной степени усвоены кем-либо, кроме римских граждан. Даже при том, что право

на римское гражданство было даровано всем взрослым мужчинам-жителям римской империи при императоре Каракалле в 212 г. н.э., практика традиционных римских общественных богослужений (религиозные ритуалы, проводившиеся от лица государства членами коллегий жрецов и магистратов, и ритуалы, исполнявшиеся всеми гражданами), а также частные богослужения (*sacra domestica*, «домашнее богослужение», совершавшееся представителями семьи и рода) оставались почти исключительно делом этнических римлян. Последующее описание общественных и частных аспектов римской религии сосредоточено на периоде ее расцвета, достигнутого в правление Августа (27 г. до н.э. — 14 г. н.э.).

3.1. Центральные особенности. Одной из центральных особенностей римской религии на протяжении ее долгой истории был ее акцент на *pax deorum* («мире с богами»), т.е. убеждение в том, что поддержание гармоничных отношений с богами — основа мирского успеха и процветания. Считалось, что все общественные бедствия происходят по причине разрыва нормальных отношений между римским народом и богами, и причины таких разрывов могут быть установлены посредством дивинаций и исправлены принятием специальных культовых мер. *Pax deorum* поддерживался при помощи следующих мер: (1) божества должны умиротворять жертвами и молитвами; (2) всякая клятва или обет должны точно исполняться; (3) город должен оберегать от враждебных влияний с помощью ритуала «люстраций» («очищения») и (4) должно уделять пристальное внимание всем внешним знакам, указывающим на волю богов. К имперскому периоду основным аспектом *pax deorum* стала забота о божественной поддержке и защите императора.

3.2. Римские божества. Древние римляне признавали три вида божественных сущностей. Первый тип составляли автономные божества, часто объединенные в триады (по Этрусской модели): например, Юпитер, Марс и Квирин или Юпитер, Юнона и Минерва. Эти божества имели относительно постоянный характер и почитались также отдельно друг от друга, но (в противоположность греческим божествам), хотя и могли называться «отец» или «мать», им не приписывали супружеских отношений или потомства. Таким образом, у римлян не было своей мифологии, повествующей о приключениях богов (см. Дионисий Галикарнасский *Римские древности* 2.19-20). И хотя позднее римляне усвоили греческие мифы о богах, их божества никогда не были объединены в генеалогии. Римская мифология существовала в форме исторических рассказов, пропущенных легендарным компонентом (см., например, рассказ Вергилия о основании Рима в *Энеиде*). У самого главного римского божества, Юпитера Наилучшего и Величайшего (*Jupiter Optimus Maximus*), было две спутницы (но не супруги) — Юнона и Минерва. Арханческая римская религия объединяла Юпитера с Марсом и Квирином. В *Анналах* Квинта Энния (начало II в. до н.э.) мы находим свидетельство введения в пантеон римских богов греческой группы Двенадцати Богов под названием *di consentes* («объединенные боги»). Их имена: Юнона

(= Гера), Веста (= Гестия), Минерва (= Афина), Церера (= Деметра), Диана (= Артемида), Венера (= Афродита), Марс (= Арес), Меркурий (= Гермес), Юпитер (= Зевс), Нептун (= Посейдон), Вулкан (= Гефест) и Аполлон (см. Энцикл. *Ann.* 7.240-241 [ed. O. Skutsch]). В дни ужасного нашествия Ганнибала на Италию в 217 г. до н.э. во время 2-й Пунической войны, греческий городской культ Двенадцати Богов был включен в лектистерний Двенадцати Богов в Риме (ранее лектистерниями чествовали лишь шестерых богов). Лектистерний представлял собой «священный пир», ритуал, проводившийся только в моменты политических или общественных кризисов, во время которого изваяния двенадцати богов попарно расставлялись на шести ложах перед накрытым столом (см. Ливий *История* 22.10.9-10). Лектистернии проводились по крайней мере до 166 г. н.э. (см. *Scriptores Historiae Augustae, Marcus Antonius*, 13.1-2).

Ко второму типу римских божеств надо отнести бесчисленное количество таинственных существ, ревностно оберегающих свою анонимность. Считалось, что они постоянно помогают или, наоборот, мешают римлянам во всех жизненных предприятиях. Римляне, однако, находились тут в затруднительном положении, поскольку были не в состоянии назвать эти существа и, следовательно, как-либо управлять ими при помощи соответствующих ритуалов.

Третью категорию божественных существ составляли так называемые *indigumenta*, группы малых божеств (перечисленных в пространных перечнях), каждая из которых отвечала за помощь или помехи в различных областях человеческой деятельности. Такие верования были особенно характерны для сельских районов и всего, что касалось личной жизни (Тертуллиан *Ad Nationes* 11; *De Anima* 37-39; Августин *Град Божий* 4.11).

3.3. Жрецы. В римской религии существовало два термина для обозначения понятия «жрец»: «понтифик» (член коллегии жрецов, обладавших верховной властью в области общественных религиозных дел в Риме, позднее это название стало употребляться для обозначения низших служителей) и «фламин» (жрец определенного божества, а в имперский период — жрец покойного или живущего римского императора). Должности жреца и магистра не были взаимоисключающими, так что всякое жречество (за двумя исключениями — *rex sacrorum*, «повелитель жертвоприношений» и *flamen Dialis*, «фламин Юпитера») для людей не было единственным занятием в жизни, хотя и могло длиться всю жизнь. Исключение составляли шесть жриц Весты — девственных весталок, которые исполняли жреческие обязанности на протяжении тридцати лет. Подобный обычай гарантировал, что в Риме (как и в Греции) не могло возникнуть класса жрецов.

В период поздней республики и в период империи существовало четыре основные жреческие коллегии: (1) коллегия понтификов, в своем окончательном виде состоявшая из 16 фламиннов, в том числе трех великих фламиннов: фламин Юпитера (см. Авл Геллий *Аттические ночи* 10.15), фламин Марса и фламин Квирина (что отражало архаическую триаду — Юпитера, Марса и Кви-

рина). Здесь также было двенадцать младших фламиннов. В ту же коллегию входили *rex sacrorum* — «повелитель жертвоприношений» (пережиток одной из функций римских правителей) и шесть девственных весталок. Эта коллегия находилась под юрисдикцией Великого понтифика (Цицерон *Orationes Philippicae* 11.18) — должность, которую постоянно занимал император во времена имперского правления в Риме. Существовали также (2) коллегия 16 авгуров, (3) коллегия, состоящая из 16 человек, «для руководства жертвоприношениями» (*quindecimviri sacris faciendis*) и (4) коллегия, состоящая из 7, а позднее из 10 «наблюдателей за общественными празднествами» (*septemviri epulones*). Только император мог входить во все жреческие коллегии одновременно (Augustus *Res Gestae Divi Augusti* 7.3).

Публичная дивинация, *ius divinum*, была важной частью римской гражданской религии, поскольку первоначально предназначалась для того, чтобы определять причину нарушения «мира с богами», и для того, чтобы толковать знаки и предзнаменования, посылаемые богами. Основной задачей трех различных групп предсказателей было провозглашение божественного одобрения или недовольства посредством толкования различных символических сообщений, посылаемых богами. Первую группу составляли *авгуры*, занимавшиеся гаданием по полету птиц, а также значением громов и молний (Цицерон *De Legibus* 2.30). Вторая группа — *гафури*, гадавшие по внутренностям жертвенных животных. Третья — *халдеи*, ведавшие Сивилиными книгами, на основании которых они и предсказывали.

3.4. Молитва. Призывание бога или богов по имени — общераспространенная особенность молитвы. Когда римляне творили молитвы или жертвоприношения, они всегда совершали эти действия с покрытыми головами. В политеистической системе римской религии считалось необходимым узнать, на какое божество человек хочет повлиять через призывание его имени (см. Варрон у Августина *Град Божий* 4.22; Юраций *Оды* 1.2.25-26). Римляне использовали молитвенную формулу, подобную следующей: «Тому, к которому это может относиться», для того чтобы их молитва могла дойти по правильному адресу. Данная формула обычно излагалась словами *sive deus sive dea* или *si deus si dea* («бог ли [ты] или богиня») (Ливий *История* 7.26.4; Цицерон *Rab. Perd.* 5; Авл Геллий *Аттические ночи* 2.28.3) или *sive quo alio nomine te appellari volueris* («каким бы именем ты ни пожелал называться») (Вергилий *Энеида* 2.351; 4.576; Катулл 34.21-22). Обязательной частью древнего молитвословия было изложение причины — почему божество должно быть благосклонно к воззванию. Вот две обычно упоминаемые причины: (1) бог исполнял такие просьбы в прошлом и (2) ему по силам сделать это и сейчас. Согласно римскому религиозному ритуалу, первым в молитве упоминался бог Янус, потом или Юпитер, Марс и Квирина, последней призывали Весту.

3.5. Жертвоприношения и храмы. Жертвоприношения, как общественные, так и частные, были одним

из самых важных аспектов римской религии. Одним из неперменных правил было то, что богам приносили в жертву животных мужского пола, а богиням — женского. Считалось добрым предзнаменованием, если животное шло к алтарю добровольно. Согласно сообщению римского ученого Варрона, римляне около 170 лет совершали службы богам, обходясь без статуй и храмов (Августин *Град Божий* 4.31), до тех пор, пока этрусский царь Тарквиний Приск не принял обет воздвигнуть храм Юпитера на Капитолии (Ливий *История* 1.38.7). Римские храмы обыкновенно представляли собой прямоугольные здания, построенные на приподнятом основании. Они имели несколько отличительных особенностей: (1) целла — внутренняя комната, где находилась статуя божества, которому был посвящен храм, и алтарь для курения фимиама; (2) одна или несколько комнат за целлой для хранения сокровищ; (3) комната перед целлой, окруженная (4) крытой колоннадой, в италийских храмах продолговатая, в романокельтских — прямоугольная. Каменный алтарь обычно располагался перед храмом, там приносили в жертву животных. Если жертвенное животное было некрupным (например, козел или ягненок), то его съедобные части могли употребить в пищу жрец и жертвователи. Если же это был крупный рогатый скот, то жертвенным мясом угощали большое количество народа, а излишки продавали на рынке.

3.6. Имперский культ. Истоки римского имперского культа надо искать в гражданском культе эллинистических правителей (см. 4.2, ниже). Период эллинизма отчасти характеризуется попытками стереть традиционное греческое разграничение между смертным и бессмертным. Начиная с конца III в. до н.э., в греческих городах появились римские магистраты, устанавливавшие там свои культы. Обожествленный Юлий Цезарь и обожествленный Август, канонизированные официальными актами римского сената, стали частью официального пантеона римского народа. Имперский культ имел большее значение в провинциях, чем в самом Риме. В римской провинции Азия, в частности, культ императора заменял собою его личное присутствие. В традиционном имперском культе императору воздавали божеские почести только после его кончины и апофеоза (официального прославления). В имперском культе Анатолии, обожествленный император обычно ассоциировался с каким-либо другим, более традиционным божеством, таким как Деа Рома или различные группы олимпийских богов.

4. Эллинистическая религия

4.1. Введение. Период эллинизма начался с завоеваний Александра Македонского в конце IV в. до н.э. Формально он завершился после завоевания римлянами последнего эллинистического государства — Египта Птолемеями, в битве при Акции в 31 г. до н.э. Тем не менее эллинизм продолжал свое существование и в римский период за счет огромного культурного влияния, которое греки оказали на своих римских завоевателей. Существенные политические, социальные и культурные

перемены, сопровождавшие завоевания Александра Македонского, предопределили напряжение между преемственностью и изменениями, столь характерное для эпохи эллинизма.

4.2. Культы эллинистических правителей. Развитие культа правителя — Александра Македонского, повлекшее за собой череду обожествлений последующих эллинистических правителей, во многих отношениях носило характер приспособления к новой политической реалии — города больше не были независимыми. Таким образом, возникла необходимость в культе, соответствующем их подчиненному статусу. Одной из основных форм такого приспособления и стало развитие культа правителя. Подобные культы (со своими жрецами, процессиями, жертвоприношениями и часто — играми) были основаны в честь многих греческих правителей, таких как Лисандр в Спарте или Дион в Сиракузах. Александр Македонский требовал по отношению к себе божеских почестей и получал их. Греческие города часто бывали награждаемы различными привилегиями и получали пожертвования от тех эллинистических правителей, в чью честь они устанавливали культы. Обычно город устанавливал культ правителя по собственной инициативе, и этот культ становился неотъемлемой частью существования каждого города-государства. После смерти Птолемея I (ок. 280 г. до н.э.) его сын и наследник Птолемей II Филадельф позаботился об официальном обожествлении своего отца Птолемея I и своей матери Береники — они стали *theoi sōtēres*, «боги-спасители». В 270 г. до н.э. Птолемей II и его жена Арсиноя II еще при жизни были официально объявлены *theoi adelphoi* — «божественными братом и сестрой» и принимали божеские почести у гробницы Александра Македонского. После Птолемея II каждый последующий правитель и его жена объявлялись богами после вступления на престол и почитались как часть правящего дома.

4.3. Частные объединения. В течение эллинистического и римского периода истории существовало три типа добровольных объединений (коллегий), каждое из них имело религиозный характер. (1) Профессиональные корпорации, или гильдии, (рыбаков, садоводов, корабельщиков и т.д.), (2) похоронные общества (*collegia tenuiorum*) и (3) религиозные или культовые объединения (*collegia sodalicia*), деятельность которых была сосредоточена на почитании божества.

4.4. Мистериальные религии. Мистериальная религия — общий термин для обозначения множества древних общественных и частных культовых практик, отличающихся некоторыми общими особенностями. Слово *мистерия* — происходит от греческого слова *mystēr* («посвященный»). *Mysterion* — это «ритуал инициации», то есть тайные обряды, образующие сердцевину подобного культа. В противоположность публичному характеру большинства традиционных религий греческих городов-государств, мистериальные культы были закрытыми религиозными объединениями, в которых заинтересованные индивидуумы могли пройти инициацию посредством тайного ритуала. Появившись

в Средиземноморье эллинистического периода, мистерияльные культы имели глубокие корни, хотя пик их популярности пришелся на I–III вв. н.э. Многие мистерияльные культы в греческом мире испытали глубокое влияние самого старого из мистерияльных культов — элевсинского, с культовым центром в Элевсине (Аттика). Об элевсинском ритуале посвящения почти ничего не известно. Судя по всему, он состоял из трех взаимосвязанных частей: (1) *drōmena* — «представление», или исполнение в лицах мифологических событий, на которых был основан культ; (2) *legomena* — «проговаривание», или устный рассказ того же мифа; (3) *deiknymena* — «показ», или ритуальное представление символических предметов посвящаемому. Посвященные убеждались в том, что обретут *ōtēria*, «спасение» — как в отношении здоровья и процветания в этой жизни, так и блаженства в будущей (Фирмик Матерн *О заблуждениях языческой религии* 22.1). Ранее исследователи считали, что все мистерияльные религии объединяла вера в божество, которое олицетворяло процесс ежегодного умирания и возрождения растительности. В настоящее время, однако, стало ясно, что между разными «мистерияльными культами» существовали серьезные различия. Далее мы рассмотрим только элевсинские мистерии и мистерии Митры.

4.4.1. *Элевсинские мистерии*. Этот культ возник в Аттике еще до того, как данная область была занята афинянами и объединена с Афинами. Он ведет свое происхождение еще с XV в. до н.э. и процветал вплоть до 395 г. н.э., до разрушения Телестериона (храм в Элевсине) готами. Первое литературное свидетельство о данном культе содержится в гомеровском «Гимне Деметре» (ок. 550 г. до н.э.). Рассказ о богине Деметре и ее дочери Персефоне служил мифологической основой культа. Аид, бог подземного мира, похитил Персефону и унес в подземный мир, сделав своей женой. Горюя по своей дочери, Деметра восемь дней всюду разыскивала ее. Наконец Гелиос (солнечный бог) рассказал Деметре, что случилось с ее дочерью. В гневе Деметра покинула Олимп и наслала на землю засуху, из-за которой люди лишились пищи, а боги — жертвоприношений. Зевс послал Гермеса на переговоры с Аидом. Персефона была возвращена к матери при условии, что треть года она будет проводить в подземном мире с Аидом. В этом мифе Деметра олицетворяет «мать-землю», а Персефона — зерно. Пребывание Персефоны с ее матерью большую часть года олицетворяло сезон дождей (преимущественно зимой), когда всходили посевы, а ее уход к Аиду олицетворял сухой сезон, период спячки природы (Гесиод *Труды и дни* 582–588).

Эти божества плодородия понимались как образы жизни и смерти, и посвященные, которые добровольно участвовали в элевсинских мистериях, верили: ритуальная идентификация с Персефой гарантирует им блаженство после смерти (см. Исократ *Panegyricus* 28–29). Один из фрагментов Софокла (см. Плутарх *Как изучать поэзию* 22f) подчеркивает спасительные преимущества инициации: «Трижды блаженны те, кто идет к Аиду после того, как соблюдают эти обряды. Только

для них там есть жизнь; для остальных там лишь зло» (см. также из Пиндара у Климента Александрийского *Строматы* 3.3.17).

Посвящение в элевсинских мистериях было добровольным двухступенчатым процессом. Первая ступень — посвящение в Малые Мистерии, проводившееся ежегодно в течение месяца аггестерион. Не менее чем через год кандидаты могли пройти посвящение в Великие Мистерии, которые проходили в течение месяца боздромеон (сентябрь–октябрь). Ритуал начинался в Афинах, где кандидаты на посвящение собирались вместе и приносили в жертву Деметре свинью. После этого устраивалось факельное шествие в Элевсин, достигавшее кульминации в Телестерионе, или «зале посвящения». Посвящение происходило, когда кандидатов вводили в Телестерион, а затем в тайное внутреннее помещение храма, называвшееся Анакторон. Там посвящение завершалось. Хотя древние источники почти не раскрывают конкретное содержание ритуала посвящения, можно предположить, что *drōmena* («представление»), возможно, представляло собой ночное драматическое действо, живописующее страдания Деметры, *legomena* («проговаривание») состояло из повторения мифологического рассказа, подобного тому, который сохранился в гомеровском *Гимне Деметре*, и *deiknymena* («показ»), вероятно, состоял в демонстрации символических ритуальных предметов, например, зерновых колосьев.

4.4.2. *Мистерии Митры*. Митре поклонялись как богу солнца, имя его — иранского происхождения. Однако действительная связь этого культа с Ираном сомнительна. Хотя первое датированное свидетельство существования митраистских мистерий относится к I в. н.э., вероятно, этот культ зародился в I в. до н.э. Этот мистерияльный культ достиг своего расцвета во II–IV вв. н.э., а впоследствии, с торжеством христианства, полностью исчез. Основную информацию о нем дают археологические свидетельства, которые позволяют предположить, что митраизм был особенно популярен в Италии и в Дунайском регионе. Эпиграфические свидетельства показывают, что адептами культа были солдаты, чиновники, купцы и рабы (женщины, однако, не допускались). Средоточием культа была подготовка к астральному спасению, которое должно было исполниться после смерти, когда душа выйдет через семь планетных сфер к месту своего происхождения. Адепты культа могли быть возведены последовательно на семь уровней или стадий посвящения, каждый из которых состоял под защитой планетарного божества: (1) *sotax* — «ворон» (Меркурий); (2) *nymphus* — «невеста» (Венера); (3) *miles* — «воин» (Марс); (4) *leo* — «лев» (Юпитер); (5) *Perses* — «перс» (Луна); (6) *Heliodromus* — «посланец солнца» (Солнце) и (7) *pater* — «отец» (Сатурн). Митраистский культ отправлялся в искусственных пещерах, называвшихся *mithraea* (пятьдесят восемь таких пещер было открыто археологами), расположенных ниже уровня моря. Каждый такой митреум был украшен изображением «тавроктонии» (букв. «убийство быка»), где был парисован Митра, убивающий быка. Возможно, это

изображение показывало центральный момент культа, событие, переживаемое через посредство ритуала, и это событие составляло собой спасительное действие для адептов культа.

Библиография. S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity: A Study in the Religious Background of Early Christianity* (London: John Murray, 1925); idem, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity* (London: John Murray, 1929); H. Böhlig, *Die Geisteskultur vom Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (FR-LANT 19; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913); W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987); idem, *Greek Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); F. Cumont, *The Mysteries of Mithra* (New York: Dover, 1956); idem, *Oriental Religions in Roman Paganism* (New York: Dover, 1956); E. J. Edelstein and L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies* (Salem, NH: Ayer, 1988); J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970); J. Finegan, *Myth & Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World* (Grand Rapids, MI: Baker, 1989); J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978); J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion* (London: Macmillan, 1906); T. R. Glover, *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire* (10th ed.; London: Methuen, 1923); idem, *Progress in Religion to the Christian Era* (London: SCM, 1922); R. M. Grant, *Gods and the One God* (Philadelphia: Westminster, 1986); W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (Boston: Beacon, 1950); J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922); P. W. van der Horst, «The Altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17:23) and the Cult of 'Unknown Gods' in the Hellenistic and Roman Periods», *ANRW* 2.18.2 (1989) 1426-56; idem, *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on Their Interaction* (2d ed.; Leuven: Peeters, 1998); H.-J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions* (Edinburgh: T & T Clark, 2000); J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1979); G. Luck, *Archa Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985); J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (New York: Macmillan, 1921); R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981); G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (London: Watts, 1935); M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Salem, NH: Ayer, 1985 [1957]); idem, *Greek Folk Religion* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1940); idem, *A History of Greek Religion* (2d ed.; Oxford: Clarendon Press, 1949); A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (London: Oxford University Press, 1933); W. O. E. Oesterley and T. H. Robinson, *Hebrew Religion: Its Origin and Development* (2d ed.; London: SPCK, 1937); R.

M. Ogilvie, *The Romans and Their Gods* (London: Book Club, 1979 [1969]); R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance* (Pittsburgh: Pickwick, 1978); H. J. Rose, *Ancient Greek Religion* (London: Hutchinson, 1946); idem, *Ancient Roman Religion* (London: Hutchinson, 1948); D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World* (New York: Oxford University Press, 1989); A. Wardman, *Religion and Statecraft Among the Romans* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982); A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology Against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 1.44; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987); R. W. Witt, *Isis in the Ancient World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971); L. B. Zaidman and P. S. Pantel, *Religion in the Ancient Greek City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

D. E. Aune

РИМЛЯНАМ, ПОСЛАНИЕ К

Послание к Римлянам, одновременно, имеет меньше всего противоречий и наибольшее значение из всех посланий Нового Завета. Меньше всего противоречий возникает при ответе на вопросы «кто писал, что, когда и кому», в то время как для большинства других посланий НЗ на эти вопросы трудно ответить с ясностью. Послание наиболее важное, поскольку представляет собой первое хорошо разработанное изложение богословских взглядов христианского богослова, дошедшее до нас, а также это послание с тех пор оказывает не поддающееся учету влияние на развитие христианского богословия и, считается, по убеждению многих, важнейшей из когда-либо написанных работ по христианскому богословию. Эта двойная черта Послания к Римлянам важна, поскольку при его обсуждении можно спокойно оставить подобные предварительные вопросы в стороне, сосредоточив внимание на непосредственном богословском содержании, не отвлекаясь на назойливые вступительные «неизвестные».

1. Автор, дата и место написания.
2. Адресаты.
3. Цели.
4. Литературная форма и связность.
5. Рассматриваемые проблемы.
6. Краткое содержание послания.

1. Автор, дата и место написания

1.1. Автор. По поводу авторства Послания к Римлянам никогда не возникало сколько-нибудь значительных споров. Послание было написано Павлом (Рим 1:1). Более существенно, что именно рассказывает нам послание об этом Павле — например, о его ощущении призванности (см. Павла, обращение и призвание) в качестве апостола и последующей приверженности проповеди Благой вести (Рим 1:1, 5, 12-17; 15:15-24). В действительности, Павел-иудей, или, предпочтительнее, Павел-израильтянин (Рим 11:1), верил в свою призван-

ность к качеству апостола для язычников (Рим 11:13), и именно это придает посланию его отличительный характер и остроту доводов.

1.2. Дата. Что касается датировки, наиболее важен факт написания Павлом послания в тот момент, когда по его мнению, он завершил славнейший этап своей работы — проповедь Благой вести в северо-восточной части Средиземноморья (Рим 15:19, 23). Сведения о планируемом Павлом посещении Иерусалима (Рим 15:25) вписываются в большую картину Деяний, где говорится о последнем его визите в Иерусалим, что считается завершением работы Павла в Малой Азии и Греции (Деян 20). Это, несомненно, указывает на дату в середине 50-х гг. (55–57 гг. н.э.), хотя меньшинство ученых неубедительно настаивает на более ранней датировке между 51–52. Тот факт, что в Послании к Римлянам 13:6–7 Павел счел предоставить богословское обоснование для уплаты налогов, можно расценивать как реакцию на беспокойства в Риме по поводу налогообложения в начале правления Нерона, то есть приблизительно в то же время (56–58; Тацит *Анналы* 13). Впрочем, вопрос датировки не представляет особой важности, так как послание есть показатель наивысшей точки миссионерской работы Павла.

1.3. Место написания. Сопоставление Рим 15:25 с Деян 20 предполагает также возможное место написания, поскольку в Деян 20:3 говорится о трех месяцах, проведенных Павлом в Греции в начале последнего путешествия в Иерусалим. Имеется в виду Коринф, основное местопребывание Павла в Греции, что соответствует данным в Рим 16: Фива пришла из Кенхрей, одного из портов Коринфа (Рим 16:1–2); и Гай с Ерастом (Рим 16:23), возможно, жили в Коринфе (1 Кор 1:14; *NewDocs* 4.160–161). Более того, период в три месяца, проведенный в одном месте, мог дать Павлу возможность обдумать, составить и продиктовать самое проработанное и последовательное из своих посланий.

2. Адресаты

Вопрос «кому» адресовано послание также не вызывает больших споров. Упоминание «Рима» в Рим 1:7 опущено во многих рукописях, но такое опущение лучше всего объясняется последующим широким распространением послания, изначально предназначенного более ограниченной аудитории. Более важен вопрос, кто были христиане в Риме, и почему Павел, никогда не посещавший Рим, считал нужным им написать.

2.1. «Во-первых, Иудею...». Нам неизвестно об истоках христианства в Риме, а также, строго говоря, о его отцах-основателях. Однако нам известно о существовании в первом веке в Риме большой иудейской общины, численность которой оценивается в сорок-пятьдесят тысяч. Нам также известно, что в среде «обрезанных» действовала христианская миссия (Гал 2:9). Даже проповедь среди язычников должна была обрести наиболее благодатную почву среди новообращенных язычников и богобоязненных, связывающих себя с синагогами иудейской диаспоры, и это отражено в Деяниях, в завуалированных упоминаниях Павла о синагоге во 2 Кор 11:24.

Более того, мы располагаем интересными данными, которые говорят об изгнании евреев из-за беспорядков, спровоцированных «Хрестусом» (Светоний *Клавдий* 25.4), где под «Хрестусом», по всеобщему убеждению, подразумевается Христос. Также большое количество имен рабов среди тех, к кому обращено приветствие в 16 главе Послания к Римлянам (по меньшей мере четырнадцать из двадцати четырех), означает, что многие из потомков пленников-иудеев, оказавшихся в Риме (в частности, после покорения Палестины при Помпее в 62 г. до н.э.), поверили в Иисуса как в Мессию.

Таким образом, становится очевидным, что первоначальное развитие христианства в Риме происходило внутри и среди множества местных синагог. Это объясняет, каким образом Петр мог рассматриваться в качестве основателя церкви в Риме, и, что более важно, почему послание Павла настолько проникнуто мотивом «во-первых, Иудею, потом и Еллину» (Рим 1:16; 2:9–10; 3:9, 29; 9:24; 10:12).

2.2. «...потом и Еллину». О том, что язычники раньше или позже были привлечены в церковь в Риме, дается явное указание, особенно в Рим 11:13–32 и в Рим 15:7–12 (также см. Рим 1:6, 13; 15:15–16). Это означало их участие, по существу, в иудейском наследии и неизбежно поднимало вопрос о иудейской и христианской идентичности. Одного этого достаточно для объяснения некоторых характерных элементов и тематик послания: например, «кто/что такое иудей?» (Рим 2:25–29); кто есть «возлюбленные Божии»? (Рим 1:7; 8:33; 9:6–13; 11:5–7, 28–32); с высшей точкой напряжения в 9–11 главах Послания к Римлянам, а также Рим 15:8–12. Были ли беспорядки в еврейской общине в 49 г. между иудеями, которые верили в Иисуса как в Мессию («Хрестус»), и теми, кто это отвергал, или же между иудеями, которые принимали язычников, и теми, включая иудеохристиан, кто их не принимал, — нам неизвестно.

Более того, если многие иудеохристиане подверглись изгнанию в 49 г. (см. Деян 18:2), можно сделать допущение о том, что церкви Рима в то время были практически лишены иудейского руководства и членства. Скорее, нормой стало лидерство язычников. И когда иудеохристиане начали возвращаться в Рим после истечения рескрипта Клавдия, могла возникнуть некоторая напряженность между старыми и новыми. Это лишь обстоятельства, отраженные, по всей видимости, в призыве Рим 14:1 и Рим 15:1, 7.

2.3. Социальный контекст. Два других фактора важны для воссоздания (насколько это возможно) фона послания. Один из них — факт влиятельности еврейской общины в Риме и глубоко презрительного к ней отношения, если не сказать ненависти, со стороны римской интеллигенции. Частично это объяснялось большой численностью общины, частично — привилегированным положением, полученным евреями от Юлия Цезаря и Августа, и, что наиболее важно, привлекательностью иудаизма для огромного числа язычников. Нет никакого сомнения, что все вышеперечисленные факторы стали причиной напряженности между иудеями и язычниками, что получило отражение

в послании, и это поможет объяснить то внимание, которое Павел уделял данной проблеме в Рим 1:16 и Рим 12:14-13:7.

Кроме того, нам известно, что еврейская община в Риме не имела центральной власти, точно так же как и в Александрии. Это говорит о несколько размытой организации и, возможно, о достаточно существенных различиях между разными синагогами. С другой стороны, предположительно, христианской общине также не хватало организационной однородности (на что указывает необычный факт: в послании Павел не говорит о единой «церкви» в Риме). Нам известны названия примерно десяти синагог, и точно так же мы знаем о нескольких домовых церквях (о пяти из них, возможно, идет речь в Рим 16:5, 10-11, 14-15).

Все это предполагает наличие спектра, сформированного разными христианскими группами (некоторые были более иудейские по составу, некоторые — более языческие, большинство — смешанные), и этот спектр в значительной мере пересекался с аналогичным спектром синагог: Павел достаточно хорошо знал людей и обстоятельства (Рим 14:1-15:7; 16:3-15), чтобы сформулировать свое учение и параллельно соответственно. Среди прочего он, наверняка, предвидел, что его послание будет не просто прочитано один раз огромному собранию христиан (к тому же, проведение подобного собрания было бы опасно в столице империи, не одобряющей несанкционированных собраний), но также многократно в различных домовых церквях, где различные грани его толкования должны были резонировать с разной силой среди разных общностей. Это поможет объяснить сочетание общего учения и частных призывов, характеризующих послание.

3. Цели

Среди вводных вопросов, относящихся к Посланию к Римлянам, самая оживленная дискуссия в последние годы ведется вокруг цели его написания Павлом. Три цели получили наибольшую поддержку.

3.1. Миссионерская цель. Особенно очевидна в Рим 15:18-24, 28: Павел в качестве «апостола язычников» жаждет ввести «полное число язычников» (Рим 11:13-15, 25-26) и пишет в столицу языческой империи.

Некоторые комментаторы предполагают, что Павел собирался проповедовать в Риме (Рим 1:13-15). Это не значит, что он не признавал христианского присутствия в Риме (напротив, Рим 1:8; 15:14). Однако, исходя из Рим 15:20, утверждалось, что Павел считал церкви в Риме лишними апостольского основания и намеревался заполнить этот пробел. Но это предположение вряд ли обоснованно, так как Павел рассматривал основание церкви в качестве апостольской работы (1 Кор 9:1-2), и легкое смущение, очевидное в Рим 1:11-12, — это то, что мы вправе ожидать от Павла, пишущего церквям, в основании которых он не принимал никакого участия.

Более убедительно утверждение о том, что Павел писал в Рим с целью получения поддержки от римских церквей для планируемой им миссии в Испанию. Об

этом Павел говорит совершенно явно (Рим 15:24, 28), и нет причин в этом сомневаться; в частности, церковь в Филиппах уже играла подобную роль. В таком случае послание было попыткой Павла изложить Благую весть, которую до сих пор он столь успешно проповедовал и которую он намеревался проповедовать в Испании (Рим 1:16-17). В конце первого или предварительного этапа его великой миссионерской стратегии (Рим 15:19, 23) он использует возможность полностью изложить богословие Благой вести, на основании которого он собирался просить римских христиан о поддержке.

3.2. Апологетическая цель. При чтении стихов в Рим 1:16, Рим 3:8 и Рим 9:1-2, и особенно в постоянном обращении Павла к стилю «диатрибы», становится ясно, что Павел чувствовал нападку на самого себя и на свое понимание Благой вести и, следовательно, необходимость оправдания. Отсюда был сделан очевидный вывод: послание выступает в качестве апологии Павла для его Благой вести и, следовательно, самоапологии, так как вся его жизнь была связана с проповедью Благой вести.

Апология направлена в Рим; с помощью необычайно обширного вступления Рим 1:2-6, включающего общую формулу веры в Рим 1:3-4, Павел предъявляет свою визитную карточку и *bona fides*. Было ли это потому, что он искал поддержки у римских христиан для следующего этапа своей миссии (в Испании)? Или он догадывался о неизбежном со временем усилении влияния христианских групп в Риме, столице империи, на христианскую работу во всей империи? Также, возможно, полное изложение Павлом Благой вести могло служить генеральной речетницей перед самозащитой в Иерусалиме, и таким образом Павел надеялся привлечь в свои ряды римские общины для поддержки против любой конфронтации в Иерусалиме. Вероятность подобной конфронтации, и не только с «неверующими» братьями иудеями, очень занимала мысли Павла, о чем явно говорится в Рим 15:31. Ожидал ли он получить от римских общин реальную поддержку, или просто просил их молитв (настоящая помощь в глазах Павла), остается неясным в Рим 15:30.

3.3. Пастырская цель. В течение последних лет часть Послания к Римлянам 14:1-15:6 приобрела центральное значение в попытках прояснить цель написания послания: речь идет о том, что целью Павла было искоренение потенциального или реального разногласия между церквями в Риме. Такая точка зрения наполняет смыслом призывы в Рим 14:1 и Рим 15:7, особенно учитывая фон, описанный выше (см. 2.2). Подобные попытки были ослаблены слишком небрежным определением «слабых» и «сильных» — как просто иудеев и просто язычников соответственно, и предположениями о слишком четком разделении на группы и слишком острыми различиями между иудеями и христианами. Скорее всего (см. 2.3, выше), существовали иудейские синагоги, посещаемые одновременно богобоязненными язычниками, иудеохристианами и просто язычниками. Также возможным было существование широкого спектра христианских общностей, некоторые из которых

были более языческими (где доминировали язычники, однако, возможно, не менее приверженные синагоге), другие — более иудейскими (где доминировали иудеи, но необязательно более консервативно настроенные по отношению к иудейским традициям и обрядам).

Это поможет объяснить характер послания в целом, а также ту часть Рим 14:1-15:6, которая относится к остальному. А именно: Павел решил объяснить «во-первых, Иудею, потом и Еллину» характер Благой вести и обетований Израилю, не исключительно, но и в не-малой степени, для ободрения его римской аудитории, показывая, что же Благая весть и эти обетования могут означать в повседневном опыте и на практике. Более того, это придает подлинную значимость кульминационному моменту и завершающему выводу главной темы послания в Рим 15:7-13. Напротив, попытки прочитать эту часть Рим 12:1-15:13 как обобщенное, многоцелевое обращение-паренезу, рассматриваемое отдельно от опыта Павла в Коринфской церкви, вряд ли может объяснить особенность паренезы в Послании к Римлянам или ту страсть, с которой Павел пишет кульминацию в Рим 15:7-13.

Кроме того, если мы принимаем Рим 16 за часть оригинального послания, очевидно, что Павел имел тесные контакты с различными членами римских церквей и, следовательно, должен был хорошо знать характер римских церквей и их обстоятельства. Из Рим 16 мы также видим, что Павел писал с целью представить и рекомендовать Фиву (Рим 16:1-2), но, конечно, это было второстепенной целью и вряд ли может объяснить все послание.

3.4. Цели Послания к Римлянам. Тот факт, что каждая из вышеперечисленных причин для написания послания находит столь явную поддержку в самом послании, приводит к очевидному выводу: Павел руководствовался не одной, а несколькими целями, когда писал. Подобный вывод продиктован самим характером послания; ни одна отдельная из предложенных причин сама по себе не может объяснить весь масштаб документа. Напротив, предположительно имело из-за наличия нескольких целей Павел столь сильно желал как можно более полно изложить свое понимание Благой вести Христа, включая и практическое руководство. Поскольку он находился на одной из важнейших переходных точек в своей миссионерской деятельности, он понимал необходимость и желательность такого детально разработанного учения: для ясного указания другим характера проповедуемой им Благой вести, причин, по которым он, будучи иудеем, ее проповедовал, и причин, по которым эта Благая весть должна была найти воплощение в ежедневной жизни человека и общины. Именно завершенность учения, как того и требовали множественные цели, поднимает послание над переходными обстоятельствами, в которых и для которых оно было написано, и придает ему, если и не вечное качество, то, по меньшей мере, вечное значение.

4. Литературная форма и связность

4.1. Литературная форма. Вторая область дискуссии в последние годы посвящена литературному характеру

послания. Большую их часть составляет неубедительный и достаточно бессмысленный спор об уместности использования категорий, заимствованных из других литературных и риторических форм, — «эпидеиктический» (наглядный), «совещательный» (убеждающий), «представительский», ограничимся названиями трех. Но так как и названные типы вряд ли можно назвать чистыми, и поскольку разные категории могут быть применимы и применяются к Посланию к Римлянам, смысл данного упражнения становится непонятным. Очевидно одно: вне зависимости от того, какими условностями владел и пользовался Павел, форма, им созданная, отличается уникальностью характера и содержания. При этом изучение литературной формы и риторических параллелей внесло несколько важных моментов в настоящее понимание Послания к Римлянам.

4.1.1. Введение и заключение. Наиболее полно проясняет характер послания начало и конец документа. Литературные параллели показывают, что Павел был хорошо осведомлен о современных ему условностях и был озабочен поиском способа передачи, который был бы знаком, хотя бы на начальном уровне, его аудитории, как бы он ни приспособлял его для своих задач. Таким образом, он пишет как мудрый учитель, проводящий свою аудиторию посредством знакомых ей форм к подлинному смыслу послания. Для современного комментатора также важно, что литературные параллели к введению и заключению показывают не только то, как Павел подчинялся принятым условностям, но и то, где и как он от них отходил. Чем более стандартными были эти условности, тем более заметны были слушателю внесенные Павлом дополнения и изменения. В частности, существенное развитие (Рим 1:2-6) обычного приветствия (Рим 1:1, 7) должно было ясно указать образованной аудитории, на что было нацелено послание.

4.1.2. Эпистолярная структура и основная часть. Другой момент, возникающий при изучении литературной формы, это важность соотношения эпистолярной структуры и основной части послания. Это не только вопрос признания важности структуры для понимания целого (Послание к Римлянам — не просто учебник по догматике, начиная с Рим 1:17). Как было отмечено ранее, включение части Рим 1:2-6 в обычную структуру приветствия дает этим стихам силу пролога ко всему посланию. Также тот факт, что Рим 1:16-17 служит в качестве кульминации к введению и утверждением дальнейшей тематики, указывает на озабоченность Павла внедрением структуры в основную часть послания. Тот же вывод следует из повторения Павлом его планов путешествий (Рим 1:8-15; 15:14-33), а также из упоминаний о дарованной ему Божьей благодати в Рим 1:2-6 и Рим 15:14-15, как после основной части послания, так и до нее. Таким образом, он указывает, что влетающее повествование есть выражение этой благодати (см. Рим 1:12) и богословская основа его особой просьбы о поддержке, которой он заключает свое повторное изложение планов путешествий (Рим 15:30-33).

4.1.3. Диатриба. Третий важный момент, возникающий при изучении Послания к Римлянам как ритори-

ческой формы, — это новый взгляд на стиль диатрибы, используемый Павлом (диалог с воображаемым собеседником), — черта, присутствующая в ключевых моментах его аргументации (Рим 2:1-5, 17-29; 3:27-4:2; 9:19-21; 11:17-24). Диатриба характеризуется как попытка критики высокомерия и устранения претенциозности. В частности, С. К. Стоуэрс отмечает, что обычной функцией диатрибы была вовсе не полемика, направленная против оппонента, но, в контексте философской традиции, критическое вопрошание студента с целью приведения его к истине. Итак, знакомство с современными Павлу условностями в риторике предупреждает современного читателя об опасности прочтения некоторых отрывков, например, Рим 2, в духе тотальной полемики против оппонента или полного разрыва между двумя монолитными организациями, иудаизмом и христианством. Отрывки в стиле «диатрибы» указывают, скорее, на критический диалог Павла с иудеем и иудеохристианином о значениях новой «философской секты» внутри иудаизма (христианства) по отношению к его родителю иудаизму и другим видам иудаизма того времени.

4.2. Литературная связность. Априорная вероятность того, что Павел использовал или адаптировал материал или темы, используемые им ранее в его учении (см. в частности, Деян 19:8-10), выразилась в различных предположениях о возможности выделить этот ранний материал в виде целых блоков: например, Рим 5-8 — это явная проповедь, или Рим 9-11 — инородное тело, довольно неуклюже вставленное в послание. Подобные гипотезы невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть, поскольку не существует четкой разделительной линии между повторным использованием устных форм, которые никогда не оформлялись письменно, и повторным использованием написанного материала. По этому поводу необходимо лишь сказать, что различные части Послания к Римлянам настолько цельно и тесно между собой связаны, что подобные гипотезы ничего не прибавляют к нашему пониманию послания. И столь высокая степень связности и целостности выступает решительно против более сложного разбора текста и разработки теорий о значительном его редактировании, поскольку последние незамедлительно создают больше проблем, чем решают, или оставляют нам упрощенную и одноцветную фигуру Павла.

Одна из важных проблем, вызванная текстологической критикой, — это вопрос о принадлежности 16 главы Послания к Римлянам оригинальному тексту, продиктованному Павлом. Упрямое меньшинство продолжает настаивать на том, что глава Рим 16 была отдельным посланием к Ефессянам. Это маловероятно. В частности, послание, заканчивающееся строками Рим 15:33, без благословения «благодатью» (Рим 16:20) было бы совершенно несвойственно Павлу; Рим 16:1-23 имеют все признаки эпистолярного заключения; и нет ничего невозможного в том, что Павел знал столько же в Риме, сколько указано в приветствии. Иудейская община в Риме была весьма значительна, а передвижения Акилы и Прискиллы говорят о большом количестве путешествующих из Рима и в Рим, как того и следует ожидать относительно столицы империи.

Наличие 25-27 стихов Рим 16 в разных местах рукописной традиции (встречаются они и после Рим 14:23, и после Рим 15:33) предполагает, однако, хождение укороченной версии послания. По общему согласию, под влиянием Маркиона послание было сокращено (до Рим 1:1-14:23), и к нему была добавлена часть Рим 16:25-27 в качестве подходящего заключения. Ранние переписчики также могли не утруждаться переписыванием всех имен из Рим 16, и, возможно, распространена была более общая версия послания, заканчивающаяся Рим 15:33, к которой добавлялась часть Рим 16:25-27. Также понятно, что наиболее подходящее заключение, Рим 16:25-27, стало точно так же добавляться к полной версии послания в поздних копиях. В любом случае, существует твердое согласие по поводу более позднего добавления 25-27 стихов к 16 главе Послания к Римлянам.

5. Рассматриваемые проблемы

5.1. Новый взгляд на Павла. Послание к Римлянам традиционно рассматривалось как работа по систематическому богословию, по словам Меланхтона, «конспект христианского вероучения», то есть как более или менее вневременное разъяснение значения Благой вести. Однако, согласно недавнему заключению, послание относится к определенным целям и обстоятельствам миссии Павла (см. 3. выше), что, в свою очередь, позволяет сделать вывод об обусловленности тематик, затронутых в послании, в большей или меньшей степени, этими целями и обстоятельствами. Послание к Римлянам рассматривает Благоую весть не в общем или отвлеченном смысле, но именно как Благоую весть, воплощенную в жизни и трудах Павла, — то есть иудейскую Благоую весть для язычников, со всей напряженностью и трудностями, вытекающими из этого основного положения.

Этот взгляд на послание получил поддержку в новом взгляде на Павла и на иудейскую среду, в которой он воспитывался. В протестантском экзегезисе иудаизм традиционно рассматривался в качестве фона для христианства, как нечто, чему христианство положило конец и чему объявило несостоятельность, и откуда Павел был обращен в христианства. Прочтенные в таком свете антитезы Послания к Римлянам, особенно между грехом и благодатью, смертью и жизнью, законом и верой, однако, что странно, в меньшей степени между плотью и духом (см. Святой Дух), воспринимались в качестве антитезы между иудаизмом и христианством. «Иудейство» стало классическим определением религии, пошедшей неправильным путем, религии, которая стала выражением человеческих достижений, а не выражением благодарности в ответ на инициативу божественной благодати.

Однако в настоящее время протест против подобного стереотипа «иудейства» и иудаизма достиг своего пика, особенно в англоязычном научном мире у представителей христианства (Sanders). Именно он с наибольшим успехом, чем кто-либо в англоязычном мире, убедительно показал, что ранний иудаизм в своей основе был религией благодати: его начало было в

свободном выборе Богом Израиля и избавлении евреев от рабства; система иудаизма была сосредоточена на покаянии, искуплении и прощении; а особое внимание соблюдению Закона было должным выражением благодарности и верности со стороны избранного народа. Рассматривая Послание к Римлянам в свете новой перспективы, богословские вопросы послания приобретают другой оттенок. В определенном смысле Сандерс знаменует наступление новой эпохи в изучении Павла, и всех комментаторов Послания к Римлянам можно разделить на пре- и пост-Сандерс — по крайней мере, в оценке работ по Посланию к Римлянам становится важным, учитывается ли в них новая перспектива, даже если с ней не выражается согласия.

5.2. Новый взгляд на Послание к Римлянам. В свете нового взгляда на Павла, проблемы, рассматриваемые в Послании к Римлянам, получают большую ясность. Различные темы уже озвучены достаточно детально в стандартной части предисловия (Рим 1:2-7): (1) Благая весть Божья; (2) преемственность пророчеств Священных Писаний; (3) акцент на Иисусе, Сыне Давидов и Сыне Божиим; (4) его воскресение, воздвигающее новую эпоху эсхатологии (см. Эсхатология); (5) и его господство, определяющее его область влияния, в том числе и с помощью Павла, распространяется на всех язычников; (6) среди которых верующие римляне причисляются к избранным и возлюбленным Божиим. Отсюда постоянный акцент на Благой вести для иудеев и язычников, о чем было отмечено ранее (см. 2.1-2, выше), который звучит в начальном тематическом утверждении (Рим 1:16) и в высшей точке Послания к Римлянам — 15:7-12. Отсюда же следует повторяющийся акцент на Благой вести для всех — «всякому верующему» (Рим 1:16; 3:22; 4:11; 10:4, 11-13), «на всякое нечестие» (Рим 1:18, 29), «все под грехом» (Рим 3:9, 12, 19-20, 23; 5:12), «всему семени» (Рим 4:11, 16), «весь Израиль» (Рим 11:26). Проблема не столько во всеобщности человеческих потребностей и в достаточности Благой вести, сколько в том, как Благая весть, иудейская по происхождению и характеру, может обращаться к другим, помимо иудейского, народам и включать их («всем» = язычникам, как и иудеям, Рим 1:18-5:21). И, наоборот, вопрос о том, остается ли Благая весть, привлекающая огромное число язычников, иудейской Благой вестью и Благой вестью для иудеев («всем» = иудеям, как и язычникам, Рим 9-11).

Само собой, это есть частное выражение более широкого богословского утверждения о всеобщности человеческого греха и положений Благой вести, и совершенно правомерно выводить подобное богословское видение из Послания к Римлянам. Но важно признать, что это более широкое утверждение выведено из частного, то есть необходимо признать историческую особенность, заключающуюся в иудейском характере христианской Благой вести, и иметь в виду, что индивидуальные моменты этого частного выражения определяются контекстом и, таким образом, в меньшей степени подлежат обобщению.

5.3. Верность Бога. Внутри этого основного акцента (иудеи и язычники) можно выделить несколько других

ключевых тем. Одна из них — вопрос теодицеи («Благая весть Божья»). Эта тема сразу указывается в центральном положении «правда Божья» (особенно Рим 1:17; 3-5, 21-26; 4:1-25; 9:30-10:13). Тема во всех отношениях иудейская, и использование ее Павлом есть прямая преемственность традициям Псалмов и пророку Исае 40-66. Эта тема имеет два измерения.

1) Как спасительное действие, которому Бог посвятил себя от имени Израиля, относится к тем, кто находится вне Израиля. Ответ частично дается в соответствующем основообразующем слове *вера*: вера всегда была человеческим посредником, через нее Бог осуществлял свою спасающую праведность (см. особенно Рим 4:1-25 и 9:30-10:17, также Рим 14:22-23). И частично, с точки зрения новой, пиковой фазы Божьего замысла (того же самого замысла), отмеченной миссией Христа (особенно Рим 3:22-26 и снова Рим 9:30-10:13).

2) Что иудейская Благая весть для язычников говорит о верности Бога его изначальным обетованиям Израилю. Эта тема несколько затухает тем, что иудейский мотив божественной верности переводится на греческий двумя различными способами: верность Божия (Рим 3:3; но также, возможно, Рим 1:17 и Рим 3:25) и истина Божия (особенно Рим 1:25; 3:7; 15:8). Эта проблема четко выражена в Рим 3:1-8, но Павел обращается к ее рассмотрению только в Рим 9-11, где она звучит в ключевом вопросе о том, исполнилось ли Слово Божье (Рим 9:6). Важность Рим 15:7-13 (здесь Рим 15:8) в выражении озабоченности Павла этим вопросом, и здесь это вновь подчеркивается.

Довольно странно, что христология, по всей видимости, не является частью этой темы. Христология фундаментальна в Благой вести (Рим 1:3-4), но выражение ее в Рим 3:21-26 кратко и, возможно, изложено на основе ранее составленного материала, и видится лишенным противоречий (отсюда краткость). Христология как таковая кажется общим местом. Вселенское значение Христа — более походит на утверждение в Рим 5-8, чем на тему. И, хотя Христос и представлен как камень преткновения в Рим 9:32-33, поразительно, что в окончательном решении проблемы неверия Израиля отвлеченно христианский (в отличие от иудейского) мессианизм отсутствует (Рим 11:26; см. Христос). Характеристика послания в данный момент — это высшая точка в Рим 15:8: «Христос сделался служителем для обрезанных — ради истины Божьей (верности)».

5.4. Подтема Закона. Другая тема, которую можно выделить в свете новой перспективы, — это роль Закона в Послании к Римлянам. Традиционный взгляд тяготеет к рассмотрению Закона как полностью принадлежащего к отрицательной стороне антитезы, заданной Павлом, — то есть как враждебной силы, подобно греху и смерти (вполне понятно в свете Рим 5:20 и Рим 7:5), характеризующей иудаизм как законничество, религию достижений, утверждающую человеческую гордыню (см. Рим 3:27-28; 9:11, 32; 11:6). То, что Павел в равной степени озабочен созданием апологии относительно Закона (Рим 3:31; 7:7-25; 8:3-4; 13:8-10), плохо соответствовало этому пониманию, и согласно традиционному взгляду

было не просто найти какое-либо решение. Новая перспектива понятию отрицательную часть уравнения, но, по мнению некоторых (Sanders, Raisanen), результатом стало лишь увеличение непоследовательности позиции Павла в целом.

Однако, руководствуясь новым взглядом на Павла и на Послание к Римлянам (см. 5.1-2, выше), возможно более логичное решение. Поскольку там, где первостепенная проблема — напряженность, вызванная предложением иудейской Благой вести язычникам, проблема Закона, по всей видимости, должна иметь к этому отношение. Закон, естественно, рассматривается как принципиальная помеха для принятия язычниками Благой вести. И то же мы находим в Послании к Римлянам. Иудеи претендуют на обладание Законом и, следовательно, на привилегированное положение перед Богом (Рим 2:12-29), что заостряет внимание на проблеме избранности Израиля (Рим 3:1). Иудейской похвале в своем привилегированном статусе, который выражается в послушании Закону, Павел стремится противопоставить веру (Рим 3:27-31; 4:1-25). Он пытается защитить Закон, который не есть зло, но слабость и орудие, используемые грехом (Рим 7:7-8:4). По Павлу, Христос положил конец Закону, который олицетворяли дела иудеев и их усердие, но не «закону праведности» (Рим 9:30-10:4); «закону греха и смерти», не «закону духа жизни» (Рим 8:2-4). Следовательно, правильно понятый в свете Христа Закон призывает не к «делам», отличающим иудея от язычника (в частности, но не исключительно, в обрезании и законах о пище), — а к любви к ближнему (Рим 13:8-10; 14:13-15:6).

Таким образом, получается, что Павел подвергает сомнению не закон как выражение человеческих достижений, а Закон как выражение привилегий иудеев. Решение проблемы Закона в Рим — вовсе не в его демонизации; а также не в возмущении по поводу «противоречий» Павла; и не в различении внешнего и нравственного закона, хотя учение Павла можно выразить и таким образом. Большую озабоченность Павла вызывала национализация Закона, а не его ритуализация. Павел счел необходимым отделить выполнение требований Закона от дел закона, поскольку Закон мог отождествляться с Израилем, и особенно — с исключительно иудейскими обычаями (в частности, обрезание и законы о пище). Очевидно, что при возникновении напряженности при проповеди иудейской Благой вести язычникам только при такой аргументации Павел мог защитить обе черты Благой вести — ее иудейский характер и открытость всем народам.

6. Основное содержание Послания

Теперь мы можем оценить силу и движение мысли Павла в Послании к Римлянам. Поскольку основная часть письма организована систематически, ее краткий обзор дает бесценный конспект богословия Павла на пике его миссионерской деятельности.

6.1. Введение (Рим 1:1-17). Как уже было нами отмечено, расширенное приветствие (Рим 1:1-17) позволяет Павлу представить темы послания уже во время

дружеского вводного обращения (см. 5.2 выше). Также было отмечено, что его последующие личные разъяснения, с их типичными чертами — благодарением и молитвой (Рим 1:8-15), твердо укореняют все послание в определенной исторической обстановке времени его составления и подводят к ключевым темам последующего изложения (Рим 1:16-17). Здесь ясно сформулированы принципиальные термины послания — Благой вести ко всем верующим, прежде всего к иудеям и грекам как Божья сила для спасения, правда Божья открывается от веры в веру — вместе с подкрепляющим это утверждение текстом из Ветхого Завета (Авв 2:4).

6.2. Человеческое состояние — язычник и иудей (Рим 1:18-3:20). Павел считает необходимым определить человеческое состояние, на которое Благой вести дает ответ, и во все последующие века это воспроизводится в бесчисленных толкованиях христианской Благой вести или в монографиях по богословию.

6.2.1. Человеческая животность (Рим 1:18-32). Павел начинает характеристику тем, что было классически описано как человеческая греховность. Это слишком тяжеловесная и отдаленная формулировка, особенно когда мы читаем завершение обвинительного акта, описывающего каждодневную мерзость и мелкий эгоизм человеческой гордыни и поврежденных отношений (Рим 1:29-31). Подобные негативные черты свидетельствуют о разрушении человеческого общества, черты, которые осудят все люди доброй воли («непотребства» Рим 1:28). Благой вести начинается с серьезного отношения к подобным вещам (Рим 1:32).

Два других элемента помогают объяснить происхождение такого сильного обличения. Первый — это отголосок истории Адама в Книге Бытия 2-3 (Рим 1:19-23). Основной изъян в строении человеческого общества — это неспособность человеческого существа жить в согласии со своей тварностью, неспособность признать свою зависимость от Бога, что привело к попытке узурпации роли Творца. Последствие было обратным — не преодоление человеческой тварности, а падение ниже человеческого уровня к животному, что выразилось в идолопоклонничестве, неестественных сексуальных практиках и уже упомянутой мерзости. Второй элемент — сильный отголосок типично иудейской полемики против язычников и, особенно, против языческой религии (Рим 1:24-27) — в частности, характеризующейся идолопоклонничеством и извращенной сексуальностью (см. Прем 11-15). Таким образом, Павел сразу ставит в центр напряженность между иудеями и язычниками в качестве основной волнующей его проблемы.

6.2.2. Также иудеям (Рим 2:1-29). Вторая глава Послания к Римлянам вызывает большие трудности для комментаторов, чем любая другая, особенно из-за того, что, по-видимому, представляет окончательное оправдание зависимым более от человеческих поступков, чем от веры, а также из-за того, что в этой главе мы видим слишком глобальное обвинение иудеев в целом. Важно отметить, однако, что эта глава оформлена, с одной стороны, как типично иудейская атака на языческий

образ жизни (Рим 1:18-32) и, с другой стороны, как протест против заявления о нарушении привилегированного положения иудеев (Рим 3:1). Следовательно, с большой долей уверенности можно сказать, что в Рим 2 говорится о самом чувстве иудейской привилегированности и особенности, отголосок чего столь явственно звучал в Рим 1.

Это подтверждается первым появлением характерной формы диатрибы в Рим 2:1-5. Павел задействует не просто воображаемого наблюдателя, а совершенно определенного — иудея, который бы поддержал типично иудейский обвинительный акт в Рим 1. Отголоски подобной иудейской аргументации, примеры которой находим в Притч 15:8 и в Прем 15:1-6 (Рим 2:3-4), так же как и явное цитирование иудейской теологемы в Рим 2:6, подтверждают что Павел имел в виду иудейскую рационализацию, способную оправдать или извинить в себе то, что осуждалось ею в других (Рим 2:1-11).

Картина становится яснее в Рим 2:12-16, когда Павел пытается подорвать уверенность тех, кто считает своей привилегией судить других, в силу обладания Законом. Напротив, иудейское учение в точности говорит о том, что исполнение Закона гораздо важнее его слушания; аргумент *ad hominem*. Гордыня и самонадеянность «иудея», в силу его обладания Законом, становятся очевидными в Рим 2:17-24. Цель обвинить типичного иудейского собеседника напрямую — не осуждение всех распоясавшихся иудеев, но, скорее, утверждение, что типичный иудей, нарушающий в своей самонадеянности Закон, подрывает всю основу своего привилегированного положения. Самая острая точка темы — вопрос обрезания, который настолько сильно характеризует «иудея», что иудеев в целом можно назвать «обрезанные». Неумение отличить внешние признаки этнической идентичности от скрытой работы Духа в сердце, а также замалчивание важности последнего в пользу первого означает, что типичный иудей ничем не лучше (в самом деле, может, хуже) перед Богом, чем язычник (Рим 2:25-29).

6.2.3. *Неудобные выводы (Рим 3:1-8)*. Такая смелая атака на иудейскую самоуверенность в привилегированном положении Израиля перед Богом ставит вопросы, которые Павел не может игнорировать — особенно в отношении избрания Израиля, а также верности Бога избранному им народу. Следует отметить, что Павел не желает подвергать сомнению сам факт избрания; кроме того, его защита верности Бога в одном предложении заглядывает дальше роли Бога как партнера Израиля в завете, указывая на роль Творца и Судьи. Таким образом, Павел намекает, что решением напряженности между «иудеем и язычником» может стать помещение статуса заветного Израиля перед Богом в более широкую картину мирового статуса перед своим Творцом. Но такие линии мысли здесь можно проследить только в виде намеков.

6.2.4. *Заключение: все под грехом (Рим 3:9-20)*. В заключении всему человечеству предъявляется одно и то же обвинение. Но цель — продемонстрировать типично иудейскую уверенность в том, что иудеи от этого обви-

нения освобождены. Таким образом, ряд следующих текстов Ветхого Завета (Рим 3:10-18) состоит в основном из отрывков, в которых обвиняемые представляются как «они», а не «мы». Мысль Павла заключается в том, что такое убеждение — это выражение силы осуждаемого греха. Вера в привилегированное положение, похвала законом (особенно обрезанием), отличающих иудея от язычника, есть выражение плотяности (в данном случае, этнической идентичности), которая отделяет человечество от Бога (Рим 3:19-20).

6.3. *Ответ Благой вести (Рим 3:21-5:21)*. Вновь предоставив материал для бесчисленных проповедей и монографий, Павел, после предъявления обвинения человечеству в целом, обращается к ответу, данному в Благой вести.

6.3.1. *Через веру в Христа (Рим 3:21-26)*. В необыкновенно коротком пассаже (по сравнению с длинной обвинением) Павел указывает на смерть Христа как на ответ. Его логика не приводится детально (почему вера в Христа должна дать ответ) и, по-видимому, занимает уже принятую христианскую формулировку. Таким образом, этот ответ уже был сформировавшимся христианским убеждением, которое не нуждалось в разработке Павла.

Однако важно, что внимание вновь заостряется на полной преемственности тому, что было прежде (Рим 3:21; смерть Христа как жертва, Рим 3:25). Таким образом, подразумевается иудейское богословие жертвоприношения, где необходимо принести безупречное (чистое) животное во искупление греха, и смерть животного служит средством избавления от греха, или, действительно, происходит символическое «убийство» приносящего жертву грешника. По причине, не указанной в тексте, смерть Христа могла рассматриваться не просто как подобное жертвоприношение, но как жертва высшего порядка, действительная для всего человечества прошлого и настоящего, как для язычников, так и для иудеев; таким образом, эта жертва знаменовала собой конец дальнейшей необходимости в жертвоприношениях и становилась тем способом, при помощи которого могли восстанавливаться все человеческие отношения с Богом (см. Оправдание).

6.3.2. *Иудею и язычнику (Рим 3:27-31)*. Об озабоченности Павла можно судить по тому, насколько быстро (Рим 3:27) он подхватывает тему «иудейской» похвалы, о которой говорится в Рим 2:17, 23. Как уже неоднократно было указано, Павел осуждает похвалу иудеев в обладании ими привилегий и прерогатив, ту похвалу, которая, по существу, рассматривает Бога как «Бога иудеев только» (Рим 3:29). Двойное признание того, что, с одной стороны — Бог один (кредо иудеев), и того, что Бог принимает людей на основе веры, — с другой — разрушает подобное утверждение (о Боге только иудеев). Для язычников и иудеев этот универсализм стал возможен через смерть Иисуса Христа (Рим 3:21-26). Но поскольку это также (в строгом смысле) иудейский универсализм, он не противоречит изначальному дару благодати, предложенной Израилю; то есть Благая весть Иисуса Христа противостоит

Закону, который характеризуется делами иудейской прерогативы, но, одновременно, утверждает Закон как призыв к послушанию верой (Рим 3:31).

6.3.3. Авраам как испытательный случай (Рим 4:1-25). Для утверждения этого важнейшего положения Павел воспользовался прецедентом, предоставленным «отцом Авраамом». Испытание Авраама имело решающее значение, так как Авраам традиционно рассматривался иудаизмом как модель набожности. Как уже было сказано, он соблюдал Закон на его еще ненаписанной стадии (Быт 26:5; CD 3:2). В частности, его рассматривали как образец верности Завету, потому что он прошел через столь серьезное испытание в случае с приношением в жертву Исаака (Иф 8:26, Сир 44:19-21). Именно в свете этой верности трактовался отрывок из Быт 15:6: Авраам был причислен к праведным на основании своей веры (1 Макк 2:52; Jas 2:22-23).

Ответ Павла — в новом толковании Бытия 15:6: «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность». Это одна из очень редких пространных выдержек из текста в изложении иудея, жившего в I веке, за исключением Филона, и, таким образом, может рассматриваться как классический пример иудейского стиля мидраш. Сначала идет сама выдержка из текста (Рим 4:3), затем — разбор каждого ключевого слова по отдельности — «вменяется» (Рим 4:4-8) и «поверил» (Рим 4:9-21) — и, наконец, вновь приведение уже истолкованного текста (Рим 4:22) с выводом из него (Рим 4:23-25).

«Вменилось», отмечает Павел, могло иметь другое значение в описании отношений Бога и человека, учитывая использование этого слова в человеческом соглашении — и такое заявление подтверждается несколько случайным, но весьма уместным появлением этого слова в Псалме 32:1-2. Разъяснение слова «поверил» более уклончиво, но основывается на трех моментах: на факте, что вера Авраама предшествовала обрезанию и была совершенно действительна до него (или, впоследствии, до его «испытания») (Рим 4:9-12); на факте, что это была вера в обетование (Рим 4:13-17); и на факте, что это обетование было невозможно исполнить каким-либо ухищрением Авраама (или верностью; Рим 4:17-21). Эта вера могла быть только доверием к Богу, уверенностью исключительно в силе Божьей, только это, и ничего больше — вера, не верность. Вера, к которой призывает Благая весть, это точно та же вера в дарующую жизнь силу Бога (Рим 4:23-25).

6.3.4. Вывод: что это значит для каждого верующего (Рим 5:1-11) и для человечества (Рим 5:12-21). Доказав, что принятие Божьей Благой вести может произойти исключительно через веру, Павел завершает центральную часть послания подробным описанием последствий. Лично для верующих это означает мир с Богом, опыт благодати, формирующий характер через страдания, и надежный оплот надежды на будущее (Рим 5:1-11). Инициатива Бога, ее полностью благодатный характер и опыт этой любви уже явлены в смерти Христа и в даре Духа — это та твердыня, опираясь на которую верующий может встречать настоящее и будущее с

полной уверенностью. Эта та же уверенность, которую продемонстрировал Авраам своей образцовой верой.

Итак, смерть Христа знаменует собой начало обновления, не только для отдельных верующих, а для всего человечества (Рим 5:12-21). Трагедия, которая начала разворачиваться с Адама, на что ссылается Рим 1:19-23 (см. 6:2.1, выше) и Рим 3:23, получила ответ в другой истории (см. Адам и Христос). Непослушание Адама было древним способом объяснения того, как грубая реальность греха и смерти вошли в мир и завоевали такую власть над ним. Но теперь послушание Христа открыло дорогу и дало новую модель человеческого существования. Грех и смерть повсе не имеют решающего слова в делах человека.

Эти два человека — Адам и Христос — являют собой итог двух основных путей для человечества. То есть они представляют собой итог содержания послания, начиная с Рим 1:18, и — далее — от осуждения жизни «в Адаме», под властью греха и смерти, до дара жизни «во Христе» при царстве благодати. Таким образом, вся первая часть основного содержания послания (Рим 1:18-5:21) впечатляет своим завершенным и глобальным качеством — от Адама до Христа — как понятного итога человеческой истории. Но этот отрывок также выставляет на первый план негативные факторы, запущенные Адамом, — смерть и грех, а также закон, который играет в дальнейшем роль осложняющего фактора (Рим 5:20-21); и воздействие, которое оказывает на них Благая весть, нуждается в большем разъяснении.

6.4. Проблема греха, смерти и закона (Рим 6:1-8:39). Существенным шагом Павла было установление двух принципиальных альтернатив в человеческом существовании, а также указание на возможность перехода для каждого верующего от одной альтернативы к другой, в плане основной мотивации и формирования характера. Тут же возникает вопрос, может ли этот переход быть тотальным. Ответ Павел можно выразить формулой «сбывшееся/грядущее» (см. Эсхатология). Нечто решительное уже свершилось (Рим 5:1-11), но пока жизнь заключена в преходящем и слабом телесном существовании, работа этого решающего Божьего действия не завершена. То есть грех и смерть продолжают оказывать влияние, которого не могут избежать верующие и которому они все еще в некоторой степени (в степени человеческой адамовой «ветхости») подвержены, но они должны продолжать сопротивление в силе Духа.

Эта основная линия разрабатывается Павлом в последующих трех главах: сначала — относительно греха, затем — закона и, наконец, — плоти и смерти. В каждом случае он начинает с четкого утверждения новой реальности, запущенной Божьим действием во Христе, а затем объясняет, как должно прожить эту новую реальность в условиях «грядущего» во все еще грешной плоти — таким образом указывая на Божью благодать как источник вдохновения и дерзновения для человеческой верности и послушания.

6.4.1. Проблема греха (Рим 6:1-23). Заявление о том, что благодать более чем ответила за грехи, порождает грубый ответ: если грех оказывается благодатью, тогда

чем больше греха, тем лучше. Ответ Павла на подобные рассуждения — указать путь, отсекающий грех и смерть — он в смерти Иисуса. Грех и смерть могут дойти до сих пор, но не дальше: «Ибо что Он умер, то умер однажды для греха» (Рим 6:10). Для того, кто отождествил себя с Христом в Его смерти (через крещение), таким образом, не может быть вопроса о терпимости греха или о пособлении ему. Мотивирующий стержень их жизни теперь обращен ко Христу и определяется Им, на Него же грех не имеет никакого действия.

Однако грех все еще остается реальностью, так как верующие еще полностью не приобщились Христу в воскресении; они все еще должны подвергнуться действию плотского тления и смерти. Таким образом, у греха все еще есть в них опора, и его уловкам и соблазнам надо противостоять до конца. Но в искушении «грядущим», «свершившемся» в победе Христа — это и есть основа и источник силы для сопротивления и преодоления, для того чтобы подтверждать свою первоначальную преданность в ежедневном ее испытании.

6.4.2. Проблема Закона (Рим 7:1-25). В основе первой критики в адрес Благой вести Павла (ее можно прочесть в Рим 6:1) было иудейское подозрение, что Благой весть Павла означала разрыв с Законом. Ведь именно Закон служил оплотом против силы греха, не так ли? Но атака Павла на иудейскую убежденность в делах Закона могла быть рассмотрена иудеями (и современными комментаторами!) как атака на сам Закон. К этой проблеме и обращается здесь Павел. Он начинает, как обычно, с прямого заявления своей позиции. Иудейский Закон в такой степени отождествляется с периодом до Христа, что новая возможность существования, принесенная Христом, выглядит как освобождение от Закона. Обращаясь к термину из приведенного ранее обвинения (Рим 2:3), Закон послужил поводом к самонадеянности иудеев и, таким образом, инструментом того самого греха, который он призван был пресекать. Таким образом, переход от старого к новому, от Адама к Христу, от греха к благодати, становится также переходом от свода законов, определяющего Израиль, к новой жизни в Духе.

Конечно, такое отношение к закону равноценно отождествлению Закона с грехом. Павел отвечает: Закон не виноват. Закон и «плоть» (*sarx*, то есть человеческая бренность и ограниченность) — манипулируются грехом. Напряженность между «свершившимся/грядущим» (то есть тем, что началось с Христом и во Христе, и еще предстоящим спасением) отражена в двойном расколе: с одной стороны — в человеке, стремящемся выполнить волю Божью, но ограниченном «плотью», с другой стороны — в Законе, который выражает волю Божью, но все еще служит орудием греха и смерти.

6.4.3. Проблема плоти и смерти (Рим 8:1-39). Третье утверждение о реализации Благой вести для конкретного человека вновь начинается с сильного акцента на божественном присутствии. Что было невозможно для Закона перед силой греха, смертью и слабостью человеческой плоти, Бог исполнил во Христе. Получившие Духа Христова отныне в основе имеют не просто плоть.

И именно руководствуясь этой основой, они должны жить и действовать. Они должны дожить до реальности сыновства, которую уже получили в Духе, и разделить ее с Сыном Божиим (Рим 8:1-17).

Это не означает, что плоть осталась в стороне, или смерть преодолена. Напротив, реальность человеческой ограниченности означает всю ту же слабость и в не меньшей степени — страдание, условие, которое будет оставаться до завершения процесса искупления в воскресении тела. Напряжение настоящего мучительно, но оно распространяется на все творение, как бы застывшее между времен — между тем, что есть, и тем, что будет, между Адамом и Христом. И это можно терпеть, потому что Дух уже здесь, уже действует в этой немощи, — основание надежды, которая не подведет (Рим 8:18-30).

Эта часть завершается горячим и обнадеживающим восклицанием, в котором нет ни тени уклончивости или премудрости. Какова бы ни была продолжающаяся власть греха и смерти, продолжающаяся слабость плоти, продолжающаяся враждебность этого времени, Божий триумф несомненен. Божий замысел во Христе уже обеспечил эту победу. Ни смерть, ни какая другая сила не могут отделить верующих от любви Божьей во Христе (Рим 8:31-39).

6.5. Что об Израиле? (Рим 9:1-11:36). Проблема иудей и язычника, господствующая в первых двух частях послания (Рим 1:18-5:21), практически исчезла из вида в последней части (исключая Рим 7), поскольку Павел обратился к вопросу о действии Благой вести в глобальном (Адам/Христос) и индивидуальном плане. Но язык, которым он пользовался, вновь и вновь заимствовался из израильских обетований Завета (см. Израиль). И окончательное подтверждение верности Бога его избранным, таким образом, решало этот спорный вопрос о верности Бога его давнему партнеру в Завете, Израилю. Как указывалось в проблеме Закона, разделение истории на до и после Христа несло опасность оставления Израйля в целом в фазе Адама. Что в таком случае оставалось от обетований Бога Израилю? Как могла быть доказана верность Бога верующим, когда обесценивалась Его верность Израилю? К этой проблеме и обращается Павел в одном из своих самых сильных отрывков.

6.5.1. Введение (Рим 9:1-5). Павел начинает с уверения в личной озабоченности судьбой своего народа и с напоминания своим читателям о привилегиях Израйля по Завету, которыми они сейчас обладают.

6.5.2. Призыв Божий (Рим 9:6-29). Затем Павел продолжает утверждением своего главного тезиса: Слово Божье Израилю не было нарушено. Нарушение было (как это предполагалось со стороны Израйля) в отсутствии признания характера избранности и призванности Израйля — то есть, того, что делало Израиль Израилем. Это избрание было полностью действием Божьей благодати без учета физического происхождения или дел, которые бы определяли принадлежность к Завету.

Отрицательная сторона такого взгляда на избранность в том, что существуют неизраильяне — те, чья

миссия — подчеркивать благодатный характер избранности Израиля. Этот жесткий, почти предопределяющий взгляд на историю представляет собой попытку Павла объяснить простой, по его мнению, факт наличия избранного народа во враждебном мире. Главная задача дискуссии, как постепенно выясняется, — вовсе не в утверждении доктрины предопределения, а в разрушении собственно израильской доктрины о предопределении. Павел стремится бросить вызов иудейской убежденности в том, что язычники — по определению неизраильяне. Цитируя иудейские Священные Писания, Павел отстаивает свою позицию: кем бы ни были неизраильяне, избранный народ включает в себя как иудеев, так и язычников.

6.5.3. Ошибка Израиля (Рим 9:30-10:21). Ошибкой Израиля, таким образом, было понимание своей избранности и привилегий в слишком узком и ограниченном виде — Закон трактовался в виде дел, а не веры, праведность воспринималась как исключительно принадлежащая иудеям, и язычники из нее исключались. Пришествие Христа положило конец такому непониманию. Он — предвещенный пророками «камень преткновения», в Него могут поверить все. Вера — единственный возможный ответ на полностью благодатный характер призыва Божьего — не может быть ограничена рамками исключительно иудейского Закона. Теперь это находит более полное выражение в слове проповеди, которое действительно глобально по масштабу, это призыв к вере в Иисуса как Господа. И теперь это слово проповедуется в немалой мере и самим Павлом, и принимается язычниками. Израиль, неспособный признать, что этот вселенский охват выражает тот же самый благодатный призыв израильской избранности, отказывается принять эту Благоую весть и, таким образом, исполняет свои собственные Священные Писания.

6.5.4. Тайна Божьей верности (Рим 11:1-32). Дело в том, что в переходный период «свершившегося/грядущего» в Израиле такой же раскол, как в верующем или в Законе (Рим 7:7-25). В Израиле есть те, кто признал благодатный характер избранности Израиля и ответил на эту благодать, подобно верующим язычникам. Но большинство оказались неспособными признать то, что стояние в Господе — это дело благодати от начала до конца. Парадокс в том, что неверующий Израиль, таким образом, оказывается в роли не Израиля, в отрицательной роли Исава и фараона в Рим 9:13 и 17.

Таким образом, проявляется тайна Божьего промысла благодати и суда. Подобно тому, как фараону необходимо было сыграть отрицательную роль для того, чтобы стало очевидным Божье искупление Израиля, точно так же было необходимо, чтобы большая часть Израиля отказалась от Благой вести, и, таким образом, стал бы очевиден благодатный характер Благой вести как для иудеев, так и для язычников. Павел надеется, что при виде множества язычников, приходящих под благословение израильского Завета, Израиль будет ревновать; именно по этой причине он столь горячо предан своей проповеди язычникам. Если ошибка Из-

раиля принесла столько благословений язычникам, каково же будет благословение для всего мира, когда весь Израиль примет свое собственное последнее во Христе (Рим 11:11-16)!

Это, в свою очередь, указывает на аналогичное предупреждение, обращенное к язычникам. Та мера, в которой благословения Израиля перенесли к язычникам, не даст повода для гордыни и самонадеянности последним, как и в случае с первоначальным избранием евреев. Бог не отказался от Израиля и не начал все снова. Язычники являются частью Израиля и остаются ею только до тех пор, пока поддерживают фундаментальный характер благодати и веры в отношениях с Богом (Рим 11:17-24).

Факт божественной верности заключается в том, что первоначальное призвание Богом Израиля остается неизменным, и оно неизменно в смысле веры и благодати. Тайна божественной верности проявляется в том, что дохристианская избранность евреев и настоящий ответ на Благоую весть — в язычниках — и в том, и в другом случае — есть два этапа более широкого божественного замысла. Божий замысел в спасении всего Израиля. Сбивающее с толку непонимание, показанное на этом этапе Божьего замысла, — только предварительное, и, в некотором смысле, — это средство для осознания конечной цели — всеобщего спасения.

6.5.5. Заключительный гимн поклонения (Рим 11:33-36). Как и подобает, Павел завершает свое изложение высокого богословского идеала и надежды гимном, возносящим хвалу единому Богу Творцу, Богу иудеев и язычников.

6.6. Практическое воплощение благовестия (Рим 12:1-15:13). Итак, заново дав определение Божьему Израилю, становится необходимым объяснить, как этот Израиль должен жить. Израиль, в иудейском его определении, сразу мог дать на это ответ: Закон давал указания о жизни в Завете. Но критика и переосмысление Павлом роли Закона, прозвучавшие раньше (Рим 2:1-3:31; 7:1-25), должны были оставить его слушателей в недоумении о том, где же найти ориентиры для христианской жизни.

6.6.1. Основа для ответственной жизни (Рим 12:1-2). Таким образом, Павел начинает с призыва к ответственности в повседневной жизни, которая для христиан равняется дисциплине и порядку, которые ранее требовались Иерусалимским культом. Такая решительная открытость Духу Божьему делает возможным непосредственное познание божественной воли, что всегда представлялось идеалом в Священных Писаниях.

6.6.2. Общность веры (Рим 12:3-8). При новом порядке социальный эквивалент корпоративного Израиля (Иуданзм) — это тело Христово. Жизнь внутри этнического Израиля воспроизводила обычные роли и функции любого национального образования. Тело Христово имеет те же роли и функции, определенные и вызванные к жизни Духом. Ни один член общности не должен думать, что у него/у нее нет своей роли, или что существуют только несколько заданных ролей, которым все должны соответствовать.

6.6.3. *Любовь как норма общественных отношений* (Рим 12:9-21). В отношениях христиан между собой и с миром нормой должна быть любовь. Павел дает примеры, что это означает на практике. Затем, обращаясь к более широким отношениям с внешними, он заимствует накопленную в иудейской диаспоре мудрость, говорящую о том, как надо жить внутри чуждых и враждебных обществ. Здесь правилом должно быть мирное добрососедство.

6.6.4. *Быть хорошими гражданами* (Рим 13:1-7). В частности, а тем более проживая в столице империи, римские христиане должны стремиться к полному законопослушанию — включая выплату вмененных им налогов.

6.6.5. *Люби ближнего твоего* (Рим 13:8-10). Вся проповедь аккумулирована в этом призыве к любви. Также не случайно, что внутри иудаизма это рассматривалось как исполнение Закона, и Христос придавал этому в Евангелиях равноценное значение (Мк 12:31 и т.д.). Другими словами, Павел здесь стремится показать, что Закон по-прежнему задает ориентир для жизни, и это происходит в исполнении Закона в свете учения и проповеди Христа.

6.6.6. *Неизбежность конца как стимул* (Рим 13:11-14). В сознании Павла всегда была уверенность, что переходный период «свершившееся/грядущее» не затянется надолго, как в отношении личного спасения (Рим 7:24; 8:23), так и спасения Израиля (Рим 11:13-15). Эта же перспектива должна стать стимулом для жизни в новой реальности и мотивацией для бытия во Христе, а не пребывания в угождающей себе и разрушающейся плоти.

6.6.7. *Проблема соблюдения законов о пище и священных дней* (Рим 14:1-15:6). Благовестие, изложенное в теории и на практике в предыдущих главах, сталкивается со сложностями при рассмотрении вопроса, который должен был неизбежно вызвать напряженность в любом смешанном сообществе иудеев и язычников. Где бы ни находились иудеи, продолжающие отождествлять себя в наследие Маккавеев и иудаизмом последующих за ними десятилетий, соблюдение законов относительно пищи становилось вопросом личной и национальной целостности (см., в частности, 1 Макк 2:62-63). То же самое относилось и к новообращенным богобоязненным язычникам, которые в религиозном плане соотносили себя с иудаизмом синагоги. Таким христианам было бы тяжело обходиться без иудейских законов о пище. Другие иудеи, подобно Павлу, начали бы относиться к таким делам закона как слишком ограничивающим Божью благодать и отошли бы от закона в большей или меньшей степени. Многие язычники, обращенные в христианство, к которым была направлена проповедь благодати, не видели бы смысла подчиняться этим законам. В смешанных сообществах, где совместная трапеза была основным выражением общности, подобные различия могли вызвать серьезную напряженность. Предположительно, Павел знал о существовании такой напряженности от своих знакомых в Риме, особенно в римских церквях, которые были к тому времени

более языческими по составу, и куда иудеохристиане возвращались после изгнания при Клавдии. Следует отметить, что этот вопрос был серьезным, поскольку с ним был связан вопрос идентичности нового движения — которое должно было рассматриваться как секта внутри иудаизма или как нечто другое? Отсюда значение, придаваемое Павлом этому вопросу.

В сущности, Павел обращается к двум основным группам. К «слабым» — к ним относились самые совестливые, законопослушные (в основном) иудеохристиане, которые были определены как «слабые» теми, кто усматривал силу в своей свободе от такой совестливости — Павел обращается с простым предупреждением: не делайте свою совесть мерой для других; признайте, что Бог может говорить по-разному с разными людьми по таким вопросам; вы не можете осуждать того, кого принимает Христос (Рим 14:3-12).

«Сильным» (которые так себя называли сами), к которым Павел причисляет и себя, он советует твердо хранить приобретенное в вере, но также быть готовыми ограничить свою свободу при возникновении реальной угрозы того, что их более свободная практика может причинить сильную боль и вред вере других членов церкви (Рим 14:13-23). Образец такого поведения — Христос (Рим 15:1-6) — подтверждение того, что учение и пример Христа давал основную систему понятий для раннехристианского толкования закона.

6.6.8. *Итог* (Рим 15:7-13). Павел искусно включает этот призыв к взаимной терпимости в доминирующую тему всего послания. Христос стал иудеем для того, чтобы подтвердить Божью верность иудеям и открыть двери благодати и веры для язычников, во исполнение общего Божьего замысла, зафиксированного в Писании.

6.7. *Заключение* (Рим 15:14-16:27). Павел завершает свое послание возвращением к темам, прозвучавшим во введении. Он более подробно описывает свою миссию, указывая на ее преемственность культовой миссии Иерусалимского храма, и рассказывает о последующем завершении ее восточного этапа. Затем он снова обращается к планам на будущее, с большей ясностью указывая на причины, побуждающие его к посещению своих читателей в Риме, а также на причину задержки этого визита. Он заканчивает высказыванием своей тревоги по поводу возможного исхода его посещения Иерусалима с собранными пожертвованиями и просьбой о молитвах (Рим 15:14-33).

Заключительная часть включает в себя рекомендацию Фиве, диакониссе и главе церкви в Кенхрее, и обширный список приветствий, обращенных к тем, кого он знает лично по имени в римских церквях, среди которых выделяются несколько женщин-лидеров. Последнее стандартное предупреждение об опасности разногласий и несколько приветствий от других завершают это важнейшее послание Павла (Рим 16:1-23).

См. также Закон; Павел и его интерпретаторы.

Библиография. Комментарии: С. К. Barrett, *Romans* (BNTC; 2d ed.; London: Black, 1991); С. Е. В. Granfield, *Romans* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, 1979);

J. D. G. Dunn, *Romans* (2 vols.; WBC 38; Dallas: Word, 1988); E. Käsemann, *Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); O. Kuss, *Romerbrief* (3 vols.; Regensburg: Pustet, 1957, 1959, 1978); O. Michel, *An die Römer* (KEK; 14th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978); D. Moo, *Romans 1-8* (WEC; Chicago: Moody, 1991); H. Schlier, *Romerbrief* (HTKNT; Freiburg: Herder, 1977); U. Wilckens, *An die Römer* (3 vols.; EKK; Zurich: Benziger/Neukirchen: Neukirchener, 1978, 1980, 1982); D. Zeiler, *An die Römer* (RNT; Regensburg: Pustet, 1985); J. Ziesler, *Romans* (TPINTC; Philadelphia: Trinity, 1989). *Исследования*: W. S. Campbell, *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans* (Frankfurt: Peter Lang, 1991); K. P. Donfried, ed., *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance, or the Character of Christianity* (Philadelphia: Trinity, 1991); N. Elliott, *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNT-Supp 45; Sheffield: JSOT, 1990); R. D. Kaylor, *Paul's Covenant Community: Jew and Gentile in Romans* (Atlanta: John Knox, 1988); P. Lampe, *Die stadtmischigen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2.18; 2d ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989); B. W. Longenecker, *Eschatology and the Covenant. A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11* (JSNT-Supp 57; Sheffield: JSOT, 1991); H. Räisänen, «Paul, God and Israel: Romans 9-11 in Recent Research», in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. J. Neusner et al. (Philadelphia: Fortress, 1988) 178-206; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); idem, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); S. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBLDS 57; Chico: Scholars, 1981); F. B. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach* (SNTSMS 56; Cambridge: University Press, 1986); A. J. M. Wedderburn, *Tim Reasons for Romans* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).

J. D. G. Dunn

РИТОРИКА

На протяжении всей истории библейских исследований, в особенности у ранних Отцов Церкви, в немецкой библейской критике конца XVIII — начале XX вв., а также в последние годы, огромную роль в истолковании Нового Завета играло изучение риторики. Под «риторикой» обычно понимается так называемая классическая теория риторики, достигшая в Древнем мире высокого развития и изучавшаяся в учебных заведениях Греции и Рима как самостоятельная дисциплина. Теория *techné logon* (искусства слова/речи), т.е. общения людей друг с другом с помощью устной речи, была особенно

высоко развита у греков. Интерес к видам и методам устного общения очевиден уже в таких произведениях искусства, как *Илиада* Гомера и греческие трагедии. Многообразные формы социального взаимодействия и социальные проблемы, возникавшие в греческом городе-государстве, также вели к необходимости изучать технику устного обмена информацией — например, в суде, на народных собраниях и других публичных мероприятиях. В четвертом столетии до Рождества Христова это искусство получило название *rhetoriké* (риторики), предназначенной в особенности для *peitho* (убеждения) (Платон *Горгий* 453a2).

В этой статье мы рассмотрим классическую риторику и попытаемся оценить ее значимость в качестве исторического контекста Нового Завета.

1. История и развитие классической риторики.
2. Риторическая практика в I в. н.э.
3. Риторика у евреев.
4. Отличительные черты христианской риторики.
5. Значение риторики для современных интерпретаций Нового Завета.

1. История и развитие классической риторики

1.1. Софисты и ранняя греческая риторика (V в. до н.э.). В Афинах V в. выделилась группа частных преподавателей, позднее названных софистами: эти люди преподавали уроки мудрости и краспоречия молодым афинянам, желавшим преуспеть в общественной жизни. Они сосредотачивались на технической стороне выражения и аргументирования тех или иных идей, показывая при этом, что всякий вопрос имеет две стороны. В преподавание включалось подражание знаменитым ораторским и литературным образцам, а также заучивание определенных риторических формул. Аристотель критикует стиль софистов за несистематичность и недостаток красоты (Aristotle *Sophistici Elenchi* 183a-184b).

Среди ключевых фигур движения софистов можно назвать Протагора, Антифона, Горгия и Исократ (последние два — наиболее влиятельные). Горгий (485–380 гг. до н.э.) связывал краспоречие с добродетелью. В горгианском стиле широко использовались параллелизмы, антитезы и сложные декоративные фигуры речи, отмеченные остроумием и поэтичностью: чтобы быть убедительной, считал он, мысль должна быть выражена красиво. Как образец его речи можно привести *Панегирик Елене* или *Защиту Паламеда*. Основной заслугой Исократ (436–388 гг. до н.э.) стала разработка методов преподавания риторики (см. его *Antidosis*). Кроме того, он выделил три базовых элемента риторики: изложение (содержание), устройство (способы связать одну мысль с другой) и стиль (способы украшения речи) (Исократ *In Sophistas* 13.16-17). Он несколько приземлил «многоукрашенный» стиль Горгия и развил свой собственный, «периодический» стиль, основная отличительная черта которого состоит в том, что главное слово в предложении относится в конец фразы, что привлекает внимание слушателя и повышает его интерес.

Софистический подход к риторике — мудрость и краспоречие как способность убедить других в своей

правоте — существовал и имел сильное влияние на всем протяжении истории риторики. В начале II в. н.э. мы встречаемся даже с так называемой «второй софистикой». В условиях имперской политики, подавлявшей свободу слова, риторика все более превращалась в «чистое искусство», в котором стили и способы выражения уделялось куда большее внимание, чем содержанию.

1.2. Платон (427–347 гг. до н.э.). Движение от софистического стиля к более философски (и нравственно) содержательной риторике было начато Сократом. Его ученик Платон усовершенствовал метод своего учителя — «диалектику», то есть использование вопросов и ответов для выяснения истины. Собственно риторике посвящены две его работы — *Горгий* и *Федр*. Более ранний *Горгий* сосредотачивается на фигуре оратора и подразумевает достаточно негативное отношение к риторике, которая у автора предстает своего рода обманом, потаканием толпе и игрой на ее невежестве (см. особ. *Горгий* 463–466). В *Федре* больше внимания к риторике как таковой (см. особ. *Федр* 260–264). Платон признает за риторикой потенциал «руководства душами», если ритор придерживается верных принципов: знания, логики, структуры (единства частей).

1.3. Аристотель (394–322 гг. до н.э.). В сочинениях Аристотеля, особенно *Риторике*, искусство риторики наконец получило систематическое воплощение. Важно отметить, что Аристотель не противопоставляет риторике диалектику (как Платон в *Горгии*), а видит в них две стороны одного явления. Таким образом, риторика становится у него элементом философии. *Риторика* Аристотеля нелегка для понимания: она кажется переработанной, полна сокращений и умолчаний и, по всей видимости, представляет собой не книгу в полном смысле слова, а конспект лекций философа. На это же указывают противоречия в тексте, которым, по-видимому, книга обязана последующим редакторам. Тем не менее она остается основным и значительнейшим трудом по риторике. «Книга первая» представляет собой вступление. Вначале автор определяет риторику как искусство (опять — в противоположность *Горгию*), используемое для различных практических целей. Затем дает практическое определение риторики: «Способность в каждом случае находить действенные меры убеждения» (Аристотель *Риторика* 1.2.1355b25–26). Он разделяет аргументы на искусственные (эмос, пафос и логос) и безыскусные (прямое доказательство). Логические доказательства он подразделяет на два типа: примеры (используемые в индуктивной аргументации) и энтимемы (дедуктивные силлогизмы). Далее он развивает теорию трех категорий речи. И, наконец, указывает на три вида или жанра риторики: совещательная (суждения о будущем, обычно о возможных последствиях какого-либо действия), судебная (суждения о прошлом) и эпидейктическая (указания на нравственный смысл каких-либо событий, происходящих в настоящем). Эта концепция жанров оказала глубокое влияние почти на все будущие риторические теории. В «Книге второй» подробно разбираются темы этоса и пафоса. «Книга

третья» детально рассматривает формы риторического дискурса, уделяя особое внимание энтимемам. «Книга четвертая» изучает язык (точнее, стиль) изложения доказательств. В «Книге пятой» обсуждается порядок представления доказательств. Хотя труд Аристотеля чрезвычайно важен для последующего развития риторики, многие его термины и определения в позднейшую теорию не вошли, видимо, потому, что работа Аристотеля была утеряна и вновь найдена только при открытии его личной библиотеки в I столетии до н.э.

1.4. Развитие технической риторики в римский период (I век до н.э. — II век н.э.). *Rhetorica ad Alexandrum*. Хотя учебники по риторике начали широко распространяться, начиная с V в. до н.э., до нашего времени полностью дошел только один из них — *Rhetorica ad Alexandrum* (конец IV — начало III вв. до н.э.). Важно упомянуть также Гермагора Темнийского, по-видимому, составившего теорию риторики во II в. до н.э.; его работа утеряна. От Цицерона и Квинтилиана известно, что они разработали теорию *stasis*. Гермагор представляет собой ключевую фигуру при переходе от греческой риторики к римской. Именно в последовавший затем римский период (по IV в.ск н.э.) риторическое искусство было формализовано и стандартизировано с помощью множества учебников и влиятельных преподавателей.

Rhetorica ad Herennium. Одним из наиболее влиятельных сочинений по теории риторики в римский период была *Rhetorica ad Herennium* (конец I в. до н.э.), написанная по-латыни. Это древнейший полный текст, в котором перечисляются пять основных элементов риторической практики: содержание (изложения предмета речи, тезисов или позиций оратора, аргументы в их защиту), композиция (соединение компонентов речи в эффективное целое), стиль (выбор слов, фигуры речи и другие стилистические средства, повышающие эффективность речи), запоминание (выучивание речи наизусть) и изложение (использование голоса и жестов).

Одной из важных сторон композиции стала теория стандартной формы риторической речи. Стандартная (прежде всего судебная) речь состояла из шести частей (Квинтилиан *Наст. опат.* 3.9.1–6): *exordium*, *narratio*, *partitio*, *probatio*, *refutatio*, *peroratio*. Иногда *partitio* рассматривалась как часть *narratio*, а *refutatio* — как часть *probatio*. *Exordium* — нечто вроде вступления: его задача — указать тему речи, расположить к себе слушателей и обозначить позицию оратора. *Narratio* — подробное изложение обстоятельств дела и обозначение основного вопроса, подлежащего решению, то есть *stasis*. *Partitio* или *propositio* — выдвижение оратором своего ответа на заданный вопрос или своих предложений по решению обсуждаемой проблемы. *Probatio* или *confirmatio* — аргументы в пользу именно такого, а не иного решения. *Refutatio* — предвосхищение и опровержение аргументов противника. Наконец, в заключении, или *peroratio*, оратор еще раз перечисляет свои основные аргументы и призывает слушателей принять его точку зрения. Таким образом, критическая риторика пытается проанализировать речь, выделяя ее составные части.

Цицерон (106–44 гг. до н.э.). Цицерон, трудившийся в русле той же традиции, в своей риторике сочетает философское содержание с технической разработанностью. Им написано семь трудов по риторике, наиболее известные из которых — *De Inventione* и *De Oratore*. Цицерон не только повлиял на развитие теории риторики, но и занимался ею практически в качестве публичного оратора.

Деметрий. Другая важная работа того времени — сочинение Деметрия *De Elocutione* («О стиле»). «Деметрий» — псевдоним, датировка сочинения не определена, по-видимому, I в. до н.э. Это прежде всего исследование четырех видов стиля: возвышенного, простого, изящного и мощного. Раздел, посвященный простому стилю, включает в себя (что необычно для пособий по риторике и весьма интересно для исследователей Нового Завета) главу о стиле писем. Обмен письмами автор определяет как диалог, однако отличный от живого разговора своим более продуманным и литературным характером (Деметрий *О стиле* 224).

Марк Фабий Квинтилиан (40–96 гг. н.э.). Квинтилиан известен обширнейшим из латинских трудов по риторике, *Institutio Oratoria*, т.е. «Наставление оратору». Он был преподавателем риторики и руководил в Риме специальной государственной школой ораторов. Отойдя от дел, он опубликовал свои лекции в виде пространного трактата, превышающего двенадцать книг. Его работа очень важна, поскольку представляет собой пик развития технической риторики в ее стандартном, даже каноническом виде; нового и необычного в ней немного, однако она дает неопценимые сведения по теории риторики в целом. Кроме того, она знакомит читателя с исторической перспективой, поскольку Квинтилиан зачастую дополняет свое изложение сведениями из истории. Интересно, что он не скрывает своей прямой зависимости как от Цицерона, так и от классической греческой риторики. В книгах 1 и 2 он помещает изучение риторики в контекст общего образования от колыбели до грамматической школы и указывает уровень образования и специальные навыки, необходимые хорошему ротору. В книгах 3–11 описывает стандартные «пять элементов» риторической теории и практики. В книге 12 рисует портрет идеального оратора. Самой риторике он дает вполне софистическое определение — «искусство хорошо говорить» (Квинтилиан, *Наст. оратор.* 2.15.34). Идеальный ритор для Квинтилиана — Цицерон: «Цицерон — имя не человека, но красноречия» (Квинтилиан, *Наст. оратор.* 10.1.112).

2. Риторическая практика в I в. н.э.

2.1. *Риторика и эллинистическое общество.* Трудно сказать, насколько широко было распространено в греко-римском мире риторическое искусство. В высших сферах эллинистического мира, среди свободных и богатых, риторика играла ключевую роль. Однако этот слой общества составлял не больше 10 процентов от общего населения, а возможно, и меньше. Обширная литература по риторике, относящаяся к этому периоду, происходит из крупных культурных центров страны —

Афин, Рима, Александрии и Антиохии. Согласно теории трех риторических жанров, основными сценами применения риторики были суды, гражданские собрания и светские или религиозные празднества. Людям, активно участвовавшим в общественной деятельности, казалось, что риторика пронизывает всю жизнь (Дион Хрисостом *Discourses* 27.6; Ювенал *Satires*, 15.110–112). В жизни провинциальных городков и сел риторика, по-видимому, не занимала такого места, как в крупных городах; однако археологические данные показывают, что даже в небольших эллинизированных городах обязательно имелись амфитеатр, гимнасий и рыночная площадь — так что, возможно, практиковалось и использование риторики. Во всяком случае очевидно, что риторика в эллинистическом мире оказывала влияние на многие формы коммуникации.

Нужно спросить, однако, много ли знали о риторической теории и практике оставшиеся 90 процентов населения. Хотя грамотность в античном мире и была распространена более широко, чем думали ученые еще недавно, это была по большей части чисто «функциональная» грамотность, ограниченная деловой перепиской и бухгалтерскими книгами. Но, без сомнения, эффективная коммуникация была важна для всех, и даже те, кому не доставало специальных знаний и навыков, могли во многих областях общения подражать риторическим формам и приемам, услышанным, например, на городском собрании.

2.2. *Риторика как часть школьной программы.* Важным фактором, обеспечивавшим широкое распространение риторики в высших слоях общества, было то, что она являлась одним из основных предметов школьного обучения. Трудно определить, в каком возрасте детей начинали обучать формальной риторической теории. В возрасте примерно от 12 до 14 лет ученики начинали выполнять комплексы упражнений, именуемые «первыми» или «предварительными», а впоследствии названные «прогимнастикой». Ученик сперва копировал различные виды литературы, а затем подражал им, стремясь овладеть различными литературными техниками или риторическими концептами. В программу входили басни, сказки, хрии (анекдоты), пословицы, убеждения/опровержения и т.п. Размер и сложность упражнений постепенно увеличивались (см. Феон [I в. н.э.], Гермоген из Тарса [II в. н.э.], Афтоний Антиохийский [V в. н.э.]). Эти упражнения становились элементами более сложных заданий по декламации, сочинению и произнесению речей на заданные темы, как политические (*suasoriae*), так и юридические (*controversiae*). Эти более сложные упражнения, как правило, практиковались уже на следующей ступени обучения, в 16–18 лет. Декламация в Римской империи стала также формой общественного развлечения.

Очевидно, что мастерство устной коммуникации было важным элементом школьной программы; однако сама эта программа, особенно после 12 лет, была доступна лишь богатым и знатым. Латинские авторы I в. н.э. (например, Плиний, *Письма* 3.18.7), говоря о популярности риторики, имеют в виду интересы богачей — людей,

имеющих доходы и свободное время, позволяющие им исправно посещать городские собрания, присутствовать на судебных процессах и наслаждаться ораторскими соревнованиями на пирах. Таким образом, хотя риторика в греко-римском мире была широко распространена, сомнительно, чтобы большая часть населения имела доступ к овладению формальной риторической теорией и навыками профессиональных ораторов.

3. Риторика у евреев

3.1. Аргументация у евреев. Свидетельств присутствия классической греко-римской риторики в письменном или устном дискурсе древних евреев у нас нет, хотя этот вопрос, безусловно, нуждается в дальнейших исследованиях. Еврейская литература имела свои жанры и формы аргументации. Некоторое культурное взаимодействие и проникновение риторики могло иметь место в мишрашистской практике Галаха. Она состоит в приложении к событиям повседневной жизни законов, извлеченных из Библии или устного предания (мишрашей). Этот процесс включает в себя устное общение раввина и его учеников в форме лекций, обсуждений и дискуссий.

3.2. Риторический анализ еврейского устного дискурса. При рассмотрении практики еврейского устного дискурса через призму риторической теории, с использованием таких понятий, как аргумент, доказательство, стиль, изложение и запоминание, можно сделать несколько интересных открытий. Как правило, аргументация включает в себя цитирование уважаемых авторитетов, авторитетных писаний, а также приведение примеров из жизни. Доказательство как таковое также основывается на цитировании принятых авторитетов. Наилучшим стилем считается четкое и точное приведение цитат, с последующим выводением из них заключения. Фигуры и тропы используются ограниченно; как правило, их использование не одобряется. Говорить рекомендуется громко и отчетливо, с особым вниманием к произношению. Хотя в идеале речь оратора представляет собой законченное произведение, в реальности она часто прерывается неожиданными «вопросами с мест» и изменяет свое направление благодаря замечаниям слушателей. Поэтому оратору не следует заучивать свою речь наизусть — исключая цитаты из Библии и Мишны. Реконструкция подобной устной практики трудна, поскольку наши источники, как правило, относятся к талмудическим писаниям, то есть к постновозаветной эпохе. Остается также неясным, насколько вообще допустимо применение к еврейскому устному дискурсу греко-римских риторических категорий; однако благодаря этому отличия еврейской риторики от греко-римской становятся ясны.

4. Отличительные черты христианской риторики

4.1. Обращение к авторитету. Общие формы дискурса в книгах Нового Завета — Евангелиях, посланиях и Апокалипсисе — не соответствуют типам дискурса, рассматриваемым в античных руководствах по риторике. Однако очевидно, что Новый Завет написан с целью убедить читателей. Вопрос состоит в употребляемых

способах убеждения и их отличительных чертах. Одним из характерных для христианской риторики отличий, отмечаемых всеми комментаторами, является обращение к авторитету. Этот авторитет определяется по-разному: Бог, Иисус, Дух Святой, иудейское Писание, христианское Предание. В терминах риторики мы должны задать дополнительный вопрос: является ли обращение к авторитетам самостоятельной риторической стратегией или признаком жанров, используемых в Новом Завете.

4.2. Собственно христианская риторика. Дж. Э. Кеннеди, исследователь классической литературы, предложил следующее определение отличия христианской риторики от классической: «Итак, христианская проповедь — не убеждение, а декларация, основанная на авторитете и благодати, а не на доказательствах». В более поздней своей работе Кеннеди уточняет это общее определение, замечая, что в христианской литературе встречаются как примеры классической риторики, основанной на убеждении и доказательстве, так и «собственно христианская риторика». По-прежнему используя идею христианской риторики как декларативной, Кеннеди отмечает, что в некоторых местах «Библия поясняет, почему эта декларация должна быть принята, и таким образом обращается, хотя бы отчасти, к человеческому разуму». «Собственно христианская риторика» отличается тем, что не прибегает к рациональным аргументам: «Технику, в которой учение излагается в своем чистом виде и не перемежается энтимемами, я называю собственно христианской риторикой».

4.3. Отличительные черты аргументации. Б. Мэк и Э. Эрикссон, используя другой подход, также отмечают, что в основе христианских методов убеждения лежит апелляция к авторитету проповеди или предания. Однако далее исследователи расходятся: Мэк полагает, что это обращение к авторитетам лежит вне традиций греко-римской риторики, построенной на рациональных аргументах, Эрикссон же считает, что оно вполне укладывается в концепцию этоса, пафоса и логоса, в особенности в некоторых специальных темах. Т. Ольбрихт указывает в качестве отличительной особенности христианской риторики ее «церковность». Этим термином он не отвергает Аристотелеву риторику, а лишь указывает, что для понимания христианской риторики во всей ее полноте классическая греко-римская риторическая теория недостаточна. Однако, как и Мэк, Эрикссон и даже Кеннеди, Ольбрихт не может не отметить, что отличительные черты христианской риторики объясняются особым взглядом на мир: «Бог (через Сына Божия и Духа Святого) вершит среди людей Свои сокровенные замыслы». Ольбрихт с удовольствием применяет для анализа христианской риторики теорию Аристотеля, однако отмечает, что она не может полностью охватить все стратегии убеждения, имеющиеся в новозаветных писаниях. Все ученые согласны в том, что христианская риторика весьма своеобразна, но в том, насколько она объяснима и описуема в терминах греко-римской теории, мнения расходятся. Вопрос об

особой сущности христианской риторики в Новом Завете остается открытым.

5. Значение риторики для современных интерпретаций Нового Завета

5.1. Различные риторико-критические подходы к Новому Завету. Исследования Нового Завета, в которых анализируется риторика новозаветных писаний, называется риторической критикой. Результаты этих исследований зависят от точки зрения, которую принимает исследователь относительно влияния на новозаветные книги греко-римской риторической практики, а также сущности риторики как таковой. Основная дискуссия идет о том, использовали ли авторы Нового Завета приемы греко-римской риторики сознательно, или же неосознанно отражали принятый в эллинистическом мире коммуникационный контекст, до некоторой степени пронизанный классической риторикой, или же, наконец, категории греко-римской риторики для анализа новозаветных текстов совершенно неприменимы. Некоторые ученые считают необходимым применять в анализе Нового Завета риторическую теорию — потому ли, что таково было намерение авторов, или потому, что такова была общая коммуникативная практика того времени, или же потому, что риторическая теория предоставляет универсальные или эвристические категории, применимые для анализа любых текстов, написанных в любое время. Интересным подходом, в последнее время быстро набирающим популярность, можно назвать социо-риторическую критику, рассматривающую риторику Нового Завета как способ создать новый социокультурный контекст в рамках существующих социальных, идеологических и литературных контекстов того времени. Есть и исследователи, которые, оставив в стороне классическую риторику, анализируют Новый Завет, исходя из современных риторических теорий.

5.2. Риторика и жанр новозаветных писаний. Значительную часть дискуссий по риторике Нового Завета составляет обсуждение жанра новозаветных писаний. Как мы уже отмечали, жанр посланий или писем, по-видимому, в классической риторике не рассматривался. Евангелия, независимо от того, представляют ли они собой отдельный жанр или адаптированную версию классической греко-римской биографии, также выходят за пределы греко-римской риторической теории вследствие преобладания в них повествовательного элемента. Откровение Иоанна Богослова, написанное в жанре «апокалипсиса», т.е. пророческого послания, открывающего тайны, тоже выпадает за пределы обычных форм греко-римского риторического дискурса. Если это так, то вопрос о том, какие риторические

категории следует использовать при изучении Нового Завета, остается открытым.

На вопрос о том, насколько повлияла греко-римская риторическая теория и практика на новозаветные писания, однозначного ответа нет. Поэтому в настоящее время риторическая критика Нового Завета осуществляется с различных позиций. Однако нет сомнений, что риторика, как часть литературного и коммуникационного контекста той эпохи, несомненно, сыграла какую-то роль в создании Нового Завета.

См. также Евангелие (жанр); Послания, формы Посланий.

Библиография. J. D. H. Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament: An Introduction to a Rhetoric of Power* (JSNTSup 174; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); R. D. Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (rev. ed.; CBET 18; Leuven: Peeters, 1998); A. Eriksson, «Special Topics in 1 Corinthians 8-10», in *The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference*, ed. S. E. Porter and D. L. Stamps (JSNTSup 180; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 272-301; G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980); idem, *A New History of Classical Rhetoric* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); idem, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (SR; Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984); D. Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric* (SNTSMS 79; Cambridge: Cambridge University Press, 1994); B. L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (GBS; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990); J. J. Murphy, ed., *A Synoptic History of Classical Rhetoric* (Davis, CA: Hermagoras, 1983); T. S. Olbricht, «An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians», in *Greeks, Romans and Christians: Essays in Honor of A. J. Malherbe*, ed. D. Balch, E. Ferguson and W. Meeks (Minneapolis: Fortress, 1990) 216-37; C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1969); S. E. Porter, ed., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400* (Leiden: E. J. Brill, 1997); V. K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (London and New York: Routledge, 1996); D. L. Stamps, «Rhetorical Criticism of the New Testament: Ancient and Modern Evaluations of Argumentation», in *Approaches to New Testament Study*, ed. S. E. Porter and D. Tombs (JSNTSup 120; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 129-69; B. Vickers, *In Defence of Rhetoric* (Oxford: Clarendon Press, 1988); D. F. Watson and A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (BIS 4; Leiden: E. J. Brill, 1994).

D. L. Stamps

С

СВЯТОЙ ДУХ

ПАВЕЛ

В богословии Павла, о котором мы можем судить по его посланиям, тема Святого Духа занимает важное место. Дух, согласно Павлу, — это тот самый Дух Божий, которого знал Израиль и о котором свидетельствовал ВЗ, но для христиан тот же самый Дух — это также Дух Христа, присутствие воскресшего Господа в церкви; он дает божественную мудрость и силу для духовного роста и обновления, а также для проповеди христианства. Присутствие и действие Духа — эсхатологический дар, или «первый взнос» грядущего века; благодаря ему у верующих появляется возможность преодолеть сопротивление и вызовы нынешнего века и жить жизнью в подобии Христу, обладая «плодом Духа». Дух также наделяет общину дарами, вносящими вклад в ее рост, благополучие и почитание Бога.

1. Истоки концепции Духа у Павла.
2. Дух Божий.
3. Дух и Премудрость.
4. Дух и Божья Сила.
5. Дух Христов.
6. Дух и проповедь христианства.
7. Дух и новая жизнь христиан.
8. Дух и эсхатология.
9. Дух и богослужение.

1. Истоки концепции Духа у Павла

Павел развил свою концепцию Духа, исходя из понятий о Духе в трех традициях: в откровениях в каноне ВЗ, межзаветном иудаизме и раннехристианской мысли. Кроме того, в формировании идей Павла важную роль играл его собственный опыт, а также опыт основанных им общин. Необходимо отметить, что Дух Божий назван «святым» в ВЗ только три раза (МТ: Ис 63:10-11; Пс 51:13), однако такое определение Духа стало употребительным в межзаветный период. Ветхозаветные корни концепции Духа можно проследить, обратив внимание на уникальность и единичность Духа у Павла. Говорить о Духе для него означало говорить о Божьем присутствии и силе (Ис 31:3; 34:16; 40:13). Подобно тому, как Бог один, так и Дух Божий только один (1 Кор 12:4-6; 11:6; Еф 4:4-6). Однако термин *дух* (евр. *ruah*,

гр. *pneuma*) постепенно стал использоваться все чаще в более поздних еврейских письменных источниках для обозначения ангелов или демонов (особенно во множественном числе) в рукописях Кумрана, в раввинистической и апокалиптической литературе (Sekki, chap. 5; Schweizer, 6:375-76). Начиная с ранних времен, Дух ассоциируется с пророчеством (Числ 11:29; 1 Цар 10:6; 19:20-24; Мих 3:8; Иез 11:5; Иоил 2:28-29; Сир 48:12, 24; ср. 1 Фес 5:19-20; 1 Кор 12: 7-11), а также, в особенности у пророков, Дух связан с моральными качествами, ассоциируется со справедливостью, судом и жизнью в соответствии с заветом (Ис 4:4; 28:3-6; 59:21; 63:10; Иез 36:26-27; 39:27-29; Пс 51:10-11; 143:10). В ВЗ выражена надежда на то, что этот Дух, как сила пророчества, жизни и сохранения завета, будет отличительной чертой будущего мессианского века блаженства (Ис 32:15; 44:3; Иез: 36:25-27; 39:28-29; Иоил 2:28-29), и эта надежда сохранялась до периода Второго Храма (Пс Сал 17:37; Т. Levi 18:7; Judah 24:2). Представители кумранской общины, очевидно, верили, что они были в некотором смысле наследниками этого обещания Духа (Sekki, 79-84), лежащего в основе взгляда Павла на Дух как на неотъемлемую часть христианской жизни.

Идею о том, что Дух ассоциируется с Божьей премудростью (ср. 1 Кор 2:10-11), можно найти в некоторых местах ВЗ (Исх 31:3; 35:31; Числ 11:16-17; Иов 32:8; Ис 11:2; 42:1-4); она развивается далее в более позднем иудаизме (Wis 7:22-8:1; IQH 9; 12:11-12, 31-35; у Филона божественная *pneuma* — источник разума и мудрости у смертных людей, Leg. All. 1,42; Gig. 22-24, 27). Две другие идеи, которые Павел унаследовал из иудаизма, хотя они присутствуют не только в иудаистической мысли, — связь Духа с силой (2 Цар 2:9-15; Суд 6:34-35; 14:19; 15:14-15) и с жизнью, т. е. Дух воспринимается как животворящая сила, которая исходит от Бога (Быт 1:2; 6:3; Пс 104:29-30; Иов 32:8; Ис 42:5; Иез 37:4-14; о Духе в ВЗ и иудаизме см. TDNT 6:362-63; 365-67; 368-89).

Однако в своей концепции Духа Павел не просто развивает ветхозаветные и иудаистические воззрения на этот предмет. Прежде всего, это выражается в той особой роли, которая отведена Духу в писаниях Павла, во многом превосходящей роль Духа в ВЗ. Если рассматривать этот вопрос с точки зрения сравнительной

статистики, *ruah* употребляется в смысле Духа Божьего приблизительно 90 раз в МТ, и *pneuma* около 100 раз в ЛXX. Напротив, *pneuma* в смысле Духа Божьего встречается от 112 до 115 раз (в зависимости от истолкования некоторых текстов) в несопоставимо меньшем по объему корпусе посланий Павла.

Возрастание важности Духа у Павла можно объяснить многими факторами: ощущением присутствия Духа в раннехристианских общинах, включая опыт самого Павла, восприятием Божьего присутствия на богослужении, совершением чудес и вдохновением на пророчество, смелостью и мудростью в проповеди Евангелия, даже несмотря на сложные обстоятельства, и ощущением радости. Этот опыт для ранних христиан свидетельствовал о присутствии и деяниях Духа, и они воспринимали его как исполнение пророческих надежд на то, что в век Мессии дух снизойдет на «Израиль» (Исз 36:25-27; Иоил 2:28-32; Павел ссылается на Иоил 2:28-32 в Рим 10:13). Павел особо подчеркивает эту ветхозаветную эсхатологическую надежду, ссылаясь на «обещанного Духа» (Гал 3:14; ср. Еф 1:13). Пришествие Духа для ранних христиан было также знаком того, что воскресший Господь, Иисус, был настоящим Мессией (ср. Деян 2:14-24, 36, 38-39; Ин 16:7-11; см. 5, ниже).

В отличие от основных течений эллинистической мысли, Павел не рассматривает Дух как силу или как существо, всегда готовое к услугам верующего. В отличие от «демонов» или магических духов Святой Дух невозможно контролировать специальными заклинаниями или действиями. Однако он присутствует, помогая верующему, живущему в соответствии с Божьей волей. В то время как магическая сверхъестественная помощь, согласно древним верованиям, была доступна лишь немногим, обладавшим эзотерическими знаниями, независимо от их мотивов, Дух был дан свободно для всех, с единственным условием веры во Христа Господа (1 Кор 12:3).

2. Дух Божий

Необходимо отметить очевидный, но при этом не теряющий своей важности факт, что, по мнению Павла, Святой Дух — это Божий Дух (см. Бог), то есть не всего лишь один из сонма посредников; напротив, в согласии с ветхозаветной и межзаветной иудаистической традицией, Павел считает, что Дух один, уникален в своей силе и в своих взаимоотношениях с Богом (напр. 1 Кор 2:11; Рим 8:9, 11; 2 Кор 3:17; ср. Еф 4:4). Павел всегда говорит о Духе, данном христианам, в единственном числе, называя его Святой Дух или Божий Дух (ср. Рим 8:9; 1 Кор 3:17; 12:4-6; 2 Кор 5:5; Гал 3:5). Эта единичность Духа может служить богословским доказательством единства церкви: «все мы одним Духом крестились в одно тело... и все намоены одним Духом» (1 Кор 12:13). Павел никогда не говорит о том, что Бог дает духов (во множественном числе) верующим (1 Кор 12:12 лучше всего интерпретировать как то, что Павел цитирует одного из коринфян, говорящего о «[мы], ревнуя о духах» (в СП: «ревнуя о дарах духовных» (в греч. тексте *zēlōtai pneumatōn*. — Прим. ред.), не поддерживая точку зрения автора этого выражения). Посредством

Духа осуществляется присутствие Бога среди своего народа, и Павел часто упоминает его в этом качестве в связи с вдохновенной речью, в особенности в проповеди Евангелия, но также в пророчествах, ободрении, увещании и учительстве и в связи с чудесами (1 Кор 12:4-11; 1 Фес 1:5; Гал 3:1-5).

Павел никогда напрямую не поднимает вопроса о личности Святого Духа. В некоторых текстах понятия Дух и Бог могут совпадать по значению, и у них, по видимому, одинаковые функции, такие как распределение духовных даров среди различных «частей» тела Христа (1 Кор 12:11, 18, 26). В других текстах о Духе говорится как о чем-то отличающемся от Бога и Христа, как, например, в триадической формуле Первого Послания к Коринфянам (12:4-6) в благословениях Второго Послания к Коринфянам (13:13) (14) или в тех местах, где о Боге говорится, что он послал Духа, чтобы запечатлеть верующих Духом (Гал 4:6; 2 Кор 1:21-22; 5:5; Рим 5:5). Дух может быть описан как имеющий личностные характеристики. Он может «вести» верующих (Гал 5:18; Рим 8:14; ср. 8:4), «открывать» тайны Евангелия и его смысл (1 Кор 2:6-16; Еф 3:5) или помогать верующим в их молитвах (Гал 4:6; Рим 8:15, 26-27; ср. 1 Кор 14:14-16). У Духа свои «желания» (хотя они есть также и у «плоти», при этом «плоть» совсем не обязательно представлять как личностную силу: Гал 5:16-17); а в Послании к Ефессянам Павел пишет о Духе, что он «огорчен» (Еф 4:30). Ни одно из этих замечаний не используется Павлом с намерением прямо пояснить личностный характер Духа, но они присущи главной мысли Павла, обычно более прагматической, чем теоретической. По мнению некоторых ученых, эти замечания указывают на личностный характер Духа не более, чем замечания, которыми, как кажется, Павел персонифицирует силу греха или плоти. Разумеется, Павел не разрабатывает дефиниции божественных «личностей», как это будет в более позднем христианском богословии. Тем не менее, кажется, у Павла присутствуют зерна такой мысли. Утверждает ли Павел личностный характер Духа или нет, он стремится дать понять своим церквям, какого рода личность у Духа: у него отличительные черты Бога, или, точнее, Иисуса Христа (см. 5, ниже).

3. Дух и Премудрость

Действие Духа — единственный способ, которым Божья премудрость может общаться с людьми, так как только Дух знает ум Бога (1 Кор 2:10-16). Павел отрицает, что любой вид «мудрости», происходящей снизу, со стороны человека, может понять Бога и его деяния. В Первом Послании к Коринфянам (1:18-2:16) Павел опровергает попытки коринфских христиан «исправить» Евангелие путем пересмотра его в свете тогдашних интеллектуальных течений, иудейских или греко-римских, особенно приписывая роль смерти Иисуса на кресте. В этом тексте своего послания Павел устанавливает важную связь между Духом, крестом и мудростью. Основания Евангелия нельзя менять, так как не только человеческие интеллектуальные системы «глупые» в глазах Бога

(1 Кор 1:18-25); проблема стоит еще острее. Деяния Бога остаются тайной, непостижимой для неискупленных, которые это отрицают (1 Кор 2:6-8, 14).

Именно распятый Спаситель — содержание тайной премудрости Бога, премудрости, которую невозможно постичь, кроме как с помощью Духа (1 Кор 1:23-24; 2:2, 6-12). Таким образом, Дух остается единственным возможным способом познания Бога и принятия Евангелия. Те, кто пытаются исказить неумелым вмешательством роль креста или основополагающих постулатов Евангелия, только показывают, что они люди без Духа, «плотские» (1 Кор 2:14; 3:1). Это последнее замечание обращено к тем коринфянам, которые считали себя «духовными» и пытались пересмотреть апостольское послание. Если рассматривать этот текст в его историческом и литературном контексте, он имеет продолжение в отношении к церкви, которая в каждом веке сталкивается с требованиями доминирующих интеллектуальных или религиозных сил модифицировать некоторые аспекты основных идей Евангелия. Первое Послание к Коринфянам 2:6-16 — не возвешение тайного знания христианской элите; это защита апостольского Евангелия как самого духовного и Духа как того, кто возвещает и разъясняет его.

4. Дух и Божья Сила

Павел унаследовал от ВЗ и межзаветного иудаизма концепцию Духа как силы Бога (см. 1, выше). Он объясняет свой успех в проповеди Евангелия действенным присутствием Духа и не раз высказывает предположение, что чудеса сопутствовали его проповеди, хотя и не перечисляет их (1 Фес 1:4-6; 1 Кор 2:4-5; Рим 15:18-19; Гал 3:2). Он ожидает, что на собраниях христиан Дух вдохновит не только произнесенное слово, но также и «сверхъестественные» дары и события (1 Кор 12:7-11; 14; Гал 3:5). Естественно, это только одна из граней понимания Духа Павлом, и ее не следует рассматривать в отрыве от других. Павел никогда не призывает Духа только для того, чтобы произвести впечатление или привлечь внимание. Большинство из текстов Павла, где он говорит о силе Духа, напрямую соотносят его с целью проповеди Евангелия или с новой жизнью во Христе (о проповеди Евангелия см. 6, ниже; о христианской жизни см. 7, ниже). В других текстах обсуждается сила Духа в богослужении, и также не просто ради того, чтобы показать ее, а в качестве силы для воспитания и «назидания» христиан (1 Кор 12:7; ср. 14:5, 19, 26) или для дисциплины и наказания (ср. 1 Кор 5:3-5).

Восприятие Духа верующими иногда описывается в таких терминах, как «исполнение» или «излияние (на)», и это навело некоторых ученых на мысль о том, что Дух воспринимался Павлом и первыми христианами как жидкость, физически наполняющая верующего (напр. Hunter, 92), хотя в корпусе Павловых посланий «наполнять» — это всего лишь одно из многих образных выражений, и встречается только три раза (1 Кор 12:13; Еф 5:18; Тит 3:4-5). Такая образность отчасти призвана намеренно напомнить о словоупотреблении в LXX, и

лучше всего это понимать как метафору (см. Иоил 2:28-29, «излияние» Духа, отраженное в Деян 2:33; и Мих 3:8, «я исполнен силы Духа Господня»).

В Послании к Ефессянам единственная очевидная связь между Духом и силой имеет отношение ко внутреннему миру верующего и связана с внутренним присутствием Христа путем веры (Еф 3:16-17). В другом месте Послания к Ефессянам автор говорит о силе Бога (= Духе?) как об инструменте воскресения Христа (Еф 1:19-20). Подобным же образом, во Втором Послании к Тимофею (1:7) Дух, данный Тимофею, должен служить основанием вдохновенной Богом смелости в проповеди Евангелия, а также упоминание о Духе связано с тюремным заключением Павла («итак не стыдись свидетельства Господа нашего Иисуса Христа, ни меня, узника Его», 2 Тим 1:8); кроме того, Дух — источник божественной силы, чтобы «страдать с благовестием [Павловым или Христовым?]» (2 Тим 1:8). Эти функции напоминают о роли Духа в проповеди Евангелия (см. 6, ниже).

5. Дух Христов

Дух характеризуется отличительными чертами, общими с Христом. Один из примечательных аспектов учения Павла о Духе, отличающий его от израильской и иудейской веры, — тесная связь Духа с воскресшим Господом Иисусом, «характер Иисуса» у Духа (Dunn, 1975, 318-26). Поэтому он назван «Дух Христов» или «Дух Сына Божьего» (Рим 8:9; Гал 4:6). Дух действует внутри верующих, начиная из глубины сердца и преобразя человека полностью, наделяя его чертами Господа Иисуса Христа (2 Кор 3:3, 18; Еф 3:16-17). Быть в общении с Божьим Сыном, Иисусом Христом (1 Кор 1:9) — это то же самое, что быть в общении со Святым Духом (2 Кор 13:13 [14]; Флп 2:1; см. Христология).

5.1. Дух Христов и крест. Поскольку Дух Христов, он связан не только с силой и благословением, но также и с крестом Христа (1 Кор 2:1-16; см. 4, выше), со смиренным умудрением и служением другим людям в соответствии с характером учителя (1 Кор 12-13). Коринфянам необходимо было научить тому, что духовная личность может означать не славу, а слабость и страдания (напр., 2 Кор 4:7-18 вместе с 2 Кор 3:7-8; 2 Кор 11:16-12:10). Земная жизнь Иисуса — образец действия Духа в верующих: «Ибо, хотя Он [Христос] и распят в немощи, но жив силою Божиею; и мы также, хотя немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас» (2 Кор 13:4). В этом стихе сила Божья эквивалентна Духу Христа. Понимание этих свойств Христа у Духа ведет к осознанию того, почему высший знак присутствия Духа, главный элемент «плода Духа» (Гал 5:22) — любовь. Высшим проявлением Божьей любви к творению была смерть Христа ради искупления творения, и эта любовь «излилась» в сердца верующих присутствием Духа (Рим 5:5-8).

5.2. Дух Христов в отношении церкви. Со времени своего воскресения и вознесения Иисус связан со своей церковью и с миром посредством Духа (см. Эсхатология). Опыт присутствия Христа до его пришествия может

быть пережит только через Дух. Дух отмечает христиан как членов тела Христова (1 Кор 6:15-20; 12:12-13; см. Тело Христово); это означает, что верующие принадлежат не самим себе, а Господу, искупившему их. Христос, как Господь церкви, ведет ее посредством Духа пророчеством, дарами учительства и водительства и другими способами. Сопротивление Духа плоти может рассматриваться как один из способов, которыми Дух сообщает волю Христа людям. Связь между Иисусом и Духом такая тесная, что для Павла невозможно отделить одно от другого. «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим 8:9; ср. 1 Кор 12:12-13). Все, кто верят во Христа, на основании этой веры не сомневаются в эсхатологическом даре Духа (Рим 8:1-2, 9; Гал 3:1-2, 5; ср. Еф 1:13-14; 4:30; и Деян 2:33, 38-39). Следовательно, быть христианином означает быть по-настоящему «духовным» (*pneumatikon*, 1 Кор 2:10-16), тем, кому присущ Дух.

«Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор 15:45); это не означает просто идентификацию Христа с Духом; смысл этого изречения в контексте рассуждения о воскресении — не христологический, а сотериологический (Fee). У Адама была его жизнь как дар Божий, но Христос может давать жизнь другим (жизнь воскресения, будущего века), и давать ее посредством Духа, с которым он до некоторой степени един (2 Кор 3:17; см. Адам и Христос).

В свете всего вышесказанного следует сделать вывод, что Дух познается способствованием исповеданию Христа Господом (1 Кор 12:3). Все, что противоречит этому исповеданию, не может быть от Духа. Это мера подлинности любого проявления Духа, превосходящая экстаз, пессимизм или любые другие возможные знаки.

5.3. Разграничения между Духом и Христом. Временами понятия Дух и Христос (как в случае с Духом и Богом), кажется, совпадают или даже становятся взаимозаменяемыми, как в Послании к Римлянам 8:9-11, где «Дух Божий», «Дух Христов» и «Христос в вас» относятся к одной и той же реальности (о 1 Кор 15:45 см 5.2, выше). О христианах может быть сказано, что они «в Духе» (Рим 8:9; Гал 5:25; ср. Гал 5:16; 1 Кор 12:3) или что Дух в них (Рим 8:11; 1 Кор 3:16; 6:19 Гал 4:6), так же, как они могут быть «во Христе» (2 Кор 5:17), или что Христос может быть в них (Гал 2:20). Второе Послание к Коринфянам (3:17) не следует понимать как свидетельство о тождестве Иисуса и Духа («Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода»). Употребление слова «Господь» в первом случае соотносится с текстом Исхода 34:34 LXX (2 Кор 3:16) и означает, что с глаз тех, кто в этом веке «обращаются к Господу [т.е. Богу]», как с Моисея на Синае, снимается покрывало духовной слепоты; только теперь «Господь» означает «Дух», ключ к познанию Бога. Так Павел интерпретирует смысл текста ВЗ, применяя его к конфликту с Иисусом и еврейскими христианами. Следующий стих также следует понимать в этом контексте: это действие «Господа, который есть Дух», преображающего верующих в образ Христа, последнего Адама, образец нового человека (2 Кор 3:18).

В выражении «Дух Христа» мы не должны воспринимать родительный падеж «Христа» как знак равенства с «Духом» (т.е. как родительный падеж с расширительным смыслом, означающий «Дух, который = Христос»). Павел может совершенно четко разграничивать Духа и Христа: только об Иисусе говорится, что он Сын Божий (Рим 1:3; Гал 4:4); только у него человеческая природа (Рим 1:3; 8:3; Гал 4:4; Фил 2:7); только Иисус Христос умер «за наши грехи» (1 Кор 15:3; ср. Рим 5:8; 2 Кор 5:15), воскрес, и о нем сказано, что он сидит одесную Отца (Кол 3:3; ср. Фил 2:9). Этого нигде не говорится о Духе. Ни в одном из дошедших до нас посланий Павел не разъясняет подробно, как соотносятся Дух и Христос, но некоторые ключи к его мысли могут быть прояснены:

1) Дух приходит только в результате веры во Христа, и поэтому все человечество в целом не может его иметь (Гал 3:1-2).

2) Дух познается способствованием распространению исповедания Христа как Господа в церкви (1 Кор 12:3) и свидетельством о характере и правде об Иисусе (1 Фес 1:6 вместе с 1:8; 4:7-8). Дух узнается, потому что он демонстрирует характер Христа в себе и в тех, в ком он обитает.

3) Дух личным или экзистенциальным способом реализует для верующих как детей (*huiioi*) Божьих их новые отношения с Богом, установленные для них Христом. «Бог послал Сына Своего... чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление [см. Усыновление, сыновство]. А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!»» (Гал 4:4-6; ср. Рим 8:14-16).

4) Пришествие Духа ради церкви — божественное деяние, которое исторически следует за деянием Христа (Гал 4:4-6) и может рассматриваться как зависящее от того, что он совершил.

5) Дух связывает всех верующих с Христом: они — «один Дух» с ним (1 Кор 6:17) и были крещены в Дух и Духом в тело Христа, где они служат в силе Духа и под его руководством (1 Кор 12:4-13).

6) На основании Первого Послания к Коринфянам 12 мы можем понять, что Дух создает, организует и направляет христианскую общину и христианское богослужение. Это руководство одинаково авторитетно наряду с руководством Бога (1 Кор 12:11 вместе с 18, 28) или Христа (что подразумевается, поскольку «тело», в котором верующие служат, — тело Христа). О функциях Духа в отношении Христа можно различными способами сказать, что они аналогичны отношениям Иисуса и Отца, как это описано авторами синоптических Евангелий. Дух и Христос могут иметь тождественные функции, и все же они разграничиваются. Дух, если воспользоваться выражением Иоанна, прославляет Христа (Ин 16:14; ср. 1 Кор 12:3), точно так же, как земной Иисус прославляет Отца. Дух передает содержание «ума Христова» верующим; он сообщает волю их Господа, осуществляет руководство и способствует пониманию его Евангелия. Деяние Духа и пришествие Духа к верующим зависят от Сына и, в

конечном счете, от Отца. И все же Дух не мыслится как низшая действующая сила, как один из ангелов; он в настоящем смысле — присутствие Христа вместе с верующими.

Дух занимает важное место в богословии Павла, так как он позволяет объединить исторического Иисуса, воскресшего из мертвых, с небесным Господом, который в то же время присутствует в его церкви. Телесность воскресшего Иисуса могла бы потенциально быть неправильно понята по двум причинам: (1) из-за того, что с ней, как кажется, Иисус мог бы воспринимать как имеющий подверженную изменениям природу (так как он принимал участие в материальном существовании); и, что не менее серьезно, (2) из-за того, что Иисус с ней становился бы чем-то отдаленным; хотя он и вознесся на небеса, он становился отделенным от чувств и нужд его людей на земле. Павел избегает этих опасностей, сохраняя природу вознесшегося Иисуса в новом теле и в то же время его неотъемлемое присутствие с верующими в Духе («духовное тело», 1 Кор 15:44, не означает «тело, состоящее из духа» или бестелесное существование; скорее, это указывает на тело, подходящее для жизни после воскресения, одновременно телесной и «духовной»). Если воспользоваться современной аналогией, Духа можно было бы сравнить с линиями, соединяющими наши дома с электричеством или с сетью передачи данных. Они делают возможным присутствие в наших домах энергии или связи с другими людьми без того, чтобы эти люди или электростанция физически присутствовали в наших домах.

Некоторые ученые считают, что Павел был первым христианином, таким способом связавшим Иисуса и Духа. Несмотря на то, что это действительно особенность богословия Павла, есть свидетельства, что он развил темы или связи, уже присутствовавшие у ранних христиан. Например, в Деяниях Апостолов получение Духа связано с верой в воскресшего Христа и исповеданием его Господом (Деян 2:38; 4:29-31; 1:17; ср. Hunter, 95; Goppelt, 1:249), не говоря уже о евангельской традиции, представляющей Иисуса тем, кто будет крестить Святым Духом (Мк 1:8 и пар.) Необходимо отметить также, что нет свидетельств о каких-нибудь палестинских или еврейских христианах, оспаривавших Павлову связь Духа и Христа, хотя существуют свидетельства множества споров по другим вопросам (одним исключением может быть 2 Кор 11:4, содержащее выражение «иной дух/Дух»; см. комментарии). Из этого, по-видимому, следует, что теория Павла согласовывалась с ранним палестинским христианством, даже если Павел развил и модифицировал появившиеся в этой среде идеи, выраженные менее ясно.

6. Дух и проповедь христианства

Как Дух Христов, Святой Дух тесно связан с провозглашением Евангелия. Дух направляет и стимулирует проповедь христианства, как это ярко описано в Деяниях Апостолов, где пришествие Духа связывается с началом послепасхального провозглашения Евангелия (Деян 2),

со способствованием этому провозглашению (Деян 4:8, 31; 6:10; 8:29; 10:44) и с тем, что Петр, Павел и Варнава были посланы в наиболее важные места (Деян 10:19-20; 11:12; 13:2-5; 16:6-10). Павел пишет Римской церкви, что он смог привести язычников к вере «словом и делом, силою знамений и чудес, силою Духа Божия» (Рим 15:18-19). Он называет апостольскую задачу «служением Духа» (2 Кор 3:8), немалую часть которой составляет евангельская проповедь. Дух сопровождал его с начала его проповеди Евангелия, (1) утверждая ее истинность в сердцах слушателей, (2) давая возможность Павлу совершать «знамения и чудеса» (Рим 15:18-19; ср. 2 Кор 12:12, что, однако, может быть коринфским выражением; см. комментарии) и (3) наполняя новых верующих таким образом, что в присутствии Духа невозможно было усомниться. В трех из своих Посланий, адресованных разным общинам, он напоминает читателям об их изначальном непосредственном опыте Духа в контексте слушания Евангелия и обращения (1 Фес 1:4-6; Гал 3:1-3; 1 Кор 2:4-5). Павел предполагает, что такая изначальная непосредственная встреча с Духом служит утверждению реальности обращения его читателей и обоснованности его Евангелия как действительно происходящего от Бога. В свою очередь Дух дает верующим смелость и мудрость свидетельствовать об Иисусе (ср. 1 Фес 2:2 вместе с 1 Фес 1:5-6).

7. Дух и новая жизнь христиан

Павел в большей степени, чем другие новозаветные авторы, связывает концепцию Духа, данного верующим для обитания в них, с христианской жизнью. Дух — это не только сила Бога, убеждающая верующих в истинности Евангелия, способствующая распространению его проповеди, но Дух — это сила нового творения, данная тем, кто пришел к вере во Христа (см. Творение. Новое творение). Христиане, которые были раньше отчуждены от Бога, не просто вошли в небесное число искупленных; Дух живет в них и дает им возможность жить жизнью, угодной Богу (Рим 8:1-4; 12:1; 1 Фес 4:1; Господу, 2 Кор 5:9; Еф 5:10). Эта жизнь описана как «водимая Духом» (Рим 8:14) или «жизнь по Духу» (Рим 8:4; Гал 5:16, 25).

7.1 Плоть и Дух. Противоположностью жизни по Духу должна быть «жизнь по плоти», и действительно, «плоть» у Павла часто противопоставляется «Духу». Плоть — отличительный признак человеческой личности в состоянии после грехопадения, что выражается в самообмане, самоуверенности, намеренном познании Божьей воли или полном пренебрежении этой волей. Такое пренебрежение характеризует человечество в Адаме в прежнем веке. Дух совершенно противоположен плотскому и греховному началу, так как «помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир» (Рим 8:6). Дух внутри верующих сокрушает силу греха, так что о христианах можно сказать, что они исполняют Закон (Рим 8:1-4, 12-15).

Насколько, согласно Павлу, повое владычество Духа пропитывает верующих и насколько полной Павел ожидал увидеть полученную Духом свободу от власти

греха, — предмет научной дискуссии. По большей части эта дискуссия касается смысла Послания к Римлянам 7 в контексте этого послания в целом. Кальвин и некоторые современные экзегеты (Granfield, Dunn) понимают Послание к Римлянам 7:14-25 как относящееся к опыту верующего и поэтому модифицирующее кажущиеся абсолютными утверждения о свободе от власти плоти в Послании к Римлянам 8:1-11. Христианин, хотя и искупленный, все же может быть охарактеризован как «плотский», проданный греху» и беспомощно подчиненный его власти до воскресения. Некоторые интерпретируют Послание к Римлянам 7:14-25 в связи с Посланием к Римлянам 7:7-13 как относящееся к жизни до обращения, связанное с тем, что преодоление неизбежной победы греха и освобождение показаны в Послании к Римлянам 8. Другие ученые рассматривают Послание к Римлянам 7:14-25 как опыт обращенного, который пытается бороться с грехом силой своей собственной воли, верующего, незрелого духовно и пугающегося в том, чтобы ему указали на силу Духа (Рим 8), которая необходима для полной победы над грехом (Bruse, 193-98).

Как бы мы ни рассматривали Послание к Римлянам 7, как относящееся к состоянию до обращения или после обращения, в других местах послания Павла изобилуют свидетельствами уверенности Павла в том, что грех может быть присущ верующему и что это в действительности происходит. Это подразумевается в его многочисленных предупреждениях против впадения в грех и его увещаниях выбрать путь жизни по Духу (Рим 8:12-14, предупреждение и подразумеваемый императив; 1 Кор 6:18-20; Гал 5:16-26; ср. Рим 6:12-16; 1 Кор 5:9-13; 10:11-13, 14, 18-22, 31; и особенно 2 Кор 12:21). Несмотря на то, что Павел может выражать удивление и осуждение, когда члены его церкви упорствуют в греховном поведении (1 Кор 5:1-6, 11-12; ср. Рим 6:1-2, 11-12; Гал 6:7-10; Кол 2:20-23), он тем не менее готов предостеречь «духовных» (*hoi pneumatikoi*) от дурного обращения с христианами, действительно совершающими грехи, и призывает отнестись к ним с пастырской кротостью (Гал 6:1-2).

Из-за всеобщей причастности человечества к падшей природе Адама нынешнее состояние верующего проходит в борьбе, происходящей в эру между двумя веками. Соблазн ветхой природы не ослабевает, даже несмотря на то, что искупленные верующие теперь принадлежат будущему веку, новому человечеству во Христе. «И мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим 8:23), поэтому искупление Христово в конце концов распространится на совершенно обновленную даже физическую составляющую человека, когда по пришествию Христа христиане воскреснут из мертвых и получат «духовные тела» (1 Кор 15:42-54; 2 Кор 5:1-5; см. Эсхатология).

Мы должны всерьез воспринимать предположение Павла в Послании к Римлянам 8, что такой выбор пути жизни по Духу, угодной Богу, возможен в наше время. Дух предоставляет новые возможности человечеству, и

могущественное присутствие Духа характеризует новое существование, которое выражено в «изъявительном наклонении» (то есть как констатация фактического состояния), на котором основан этический «императив». Это не просто объективная, связанная с Законом данность, в которую следует верить; Павел ожидает, что эта жизнь в Духе повлияет на жизни христиан в мире совершенно конкретным способом. «Я говорю: поступайте по Духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти» (Гал 5:16; ср. 1 Фес 1:4-10; 4:3-8; Рим 8:4, 12-17).

Это существование в Духе находит свое выражение в «плодах» Духа: любви, радости, мире и т.д. (Гал 5:22-23). Образ плода согласуется с благодатным характером новой возможности, данной Богом, подобно плодам земли, растущим благодаря его творческой и охраняющей их силе. В Послании к Галатам 5:22-23 этот плод открыто противопоставлен «делам плоти». Если тщательно искать какое-нибудь доказательство дел Духа и зрелости верующего на основе Писания, то его точно можно найти в плодах Духа, который раскрывает характер Христа, представленного как личность. В Первом Послании к Коринфянам 13 Павел критикует мысль о том, что любое духовное проявление имеет одинаковое значение, за исключением самого важного знака Духа Христа, то есть любви.

7.2. Дух и Закон. Подобно тому, как Дух противопоставлен власти плоти, также в некоторых местах у Павла мы находим противопоставление Духа Закону (см. Закон), прежде всего потому, что Закон (т.е. иудейская Тора), хотя и дан Богом, но был искажен грехом и плотью, так что даже соблюдение Закона могло стать еще одним греховным поступком, которым люди поклоняются как идолам своим попыткам и пренебрегают живым Богом; или связывают Бога обязательствами. Закон не может быть полностью соблюден нераскаявшимися людьми, так как они не могут преодолеть власть греха. Когда Дух входит в верующего, он начинает преображать его в нового человека, принадлежащего природе, представленной Христом. Дух ставит верующих в положение выполняющих «оправдание закона» (Рим 8:4), так как с его помощью они могут выполнить изначальное намерение Закона: любовь и послушание небесному Отцу (ср. Мф 5:48; 22:34-40).

Ключевая функция Духа — его власть сделать спасительное событие жизни-смерти-воскресения Христа присутствующим для верующих действенным способом (Wendland, 151, 136-37). Дух «представляет» Сына верующим: «соединяющийся с Господом есть один Дух» с ним (1 Кор 6:17). Тот факт, что Дух был послан Богом, зависит от факта, что Сын был послан Богом, и это превращается для верующих в реальность (Гал 4:4-7). Сходную связь можно наблюдать в молитве в Послании к Ефесянам: «преклоняю колена мои пред Отцем... да даст вам... крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верую селиться Христу в сердца ваши» (Еф 3:14-17). Связанная с этой функцией представления Христа и его благославления для верующих концепция Духа у Павла продолжает его понимание оправдания. Это подтверждается, если мы рассмотрим Послание

к Римлянам, 8 в общей структуре этого послания, а также учитывая аргументацию этой главы (ср. Рим 5:1-5 вместе с 8:1-4). У Павла нет учения о Христе без оправдания и без Духа, и нет никакого оправдания без Христа и Духа.

Где источник этических качеств Духа? Для Павла эта этическая природа Духа и его воздействия на верующих имеет два основных источника. Первый состоит в том, что, как типичный израильский пророк, Павел воспринимает Дух обладающим этическим характером Бога (см. 1. выше), выраженным в том, что он называет Духа *святым*.

Павел настаивает в Первом Послании к Фессалоникийцам 4:7-8 на том, что если кто-нибудь не приемлет новый образ жизни, посвященной Богу (1 Фес 4:3, 7), тот отрицает Бога, «который и дал нам Духа Своего Святого» (1 Фес 4:8). Его аргумент основан на том факте, что Дух известен как Святой Дух, следовательно, Павел полагал, что те, в ком живет Дух, должны отличаться этической чистотой. Подобным образом в Первом Послании к Коринфянам 6:19-20, доказывая коринфянам, почему для христиан неправильно и непоследовательно использовать проституток, Павел включает аргумент, что «тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога».

Вторая причина, по которой Павел подчеркивает этическую природу Духа, состоит в том, что это Дух Христов. В качестве посредника присутствия Христа для христиан Дух способствует распространению желаний, отношений и поведения, согласующихся с личностью и учением Христа. Он действует, создавая новую природу, образец которой — Христос и которой верующие будут обладать в совершенной форме в будущем веке (2 Кор 3:17-18).

7.3. Дух и Церковь как Тело Христа. Человек получает Духа не просто индивидуально. Признавать Христа Господом означает, что христиане «одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор 12:13; см. Тело Христово). Это означает вызывать к совместному существованию, быть частью новой социальной структуры, руководимой Духом. Следовательно, изменения, которые вызывает Дух, и духовные дары, которыми он наделяет отдельных верующих, существуют не только для самоусовершенствования; верующие должны использовать их на благо других христиан (1 Кор 12:7; 14:5, 26). Дух — объединяющая и созидательная сила, производящая христианскую общину, выраженную термином *κοινωνία*, указывающим на взаимное участие в Духе («причастность к» Духу) и общение (т.е. общину), созданное Духом (2 Кор 13:13 [14]). Внутри этого нового общения Дух наделяет разными дарами различных людей, которые намереваются собраться вместе и работать друг для друга, как различные части естественного тела, таким образом образуя тело Христа на земле для служения Господу (1 Кор 12:4-31).

8. Дух и эсхатология

Павел рассматривает Духа, данного верующим, как эсхатологический знак, означающий, что обещанное

Богом спасение и восстановление его народа уже началось. Х.-Д. Вендланд говорит о «*presentia* с его абсолютно эсхатологическим характером» у Павла (Wendland, 134). Эта эсхатологическая точка зрения перекликается с существовавшей ранее ветхозаветной и раввинистической надеждой на то, что Дух будет дан всем в будущем веке, а также с концепцией конца времен в рукописях Кумрана (Sekki, 82-83). Отличие у Павла состоит в том, что Дух представляет вторжение конца времен в настоящее время.

Эсхатологическая нота звучит у Павла в идее о Духе как о «первых плодах» и «первом взносе» (*ἀπαρχή*) для верующих из того, что они получают, когда окончательно придет мессианское царство, произойдет суд, и все враги Бога будут повержены (Рим 8:18-25; 2 Кор 1:22; 5:5; Еф 1:13-14; 4:30). Таким образом, в настоящем времени Дух — это одновременно часть жизни и силы будущего века и знак, указывающий за пределы настоящего времени, сообщающий верующим о том, что полнота мессианского века еще не пришла. «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе στεναμεν, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим 8:19, 23). Во всех посланиях Павла существует некоторая двойственность в его взгляде на Дух: сам по себе он не есть полнота Царства Божьего, и все же он предвосхищает будущую «славу», постоянно указывая на будущее эсхатологическое искупление тела (Beke, 281-83). Дух — вторжение сил будущего века и поручительство реальности будущего века вместе с участием в нем верующего.

Связь силы и присутствия Духа с будущим веком проявляется также в надежде и радости по поводу того, что Дух вдохновляет верующего (Гал 5:22; Рим 15:13). Эта надежда — уверенность в том, что верующие не будут разочарованы, что первый взнос Духа на самом деле однажды будет подтвержден участием в Божьей славе и в обновлении всего их существования наряду с обновлением всего творения (Рим 5:2, 5; 8:23-25). Поэтому «надежда», относящаяся только к существованию в этом, нашем времени, — жестокая шутка, кончающаяся бессмысленным существованием (1 Кор 15:19).

Дух — это также сила будущего века, присутствующая для верующих в их борьбе с силами этого века, враждебными Богу, особенно плотью и грехом. Павел может сказать: «мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры», и все же в то же время предписывает верующим: «поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожеланий плоти» (Гал 5:5, 16). Ведь христиане в Духе освобождены от смертельных сил этого века (Рим 8:2, 6). Поэтому мы снова возвращаемся к этике и природе Христа у Духа, чтобы показывать, как для Павла все эти грани неразрывно связаны.

9. Дух и богослужение

Павел сообщает коринфским христианам, что в целом и по отдельности они — храм Божий: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор 3:16; ср. 1 Кор 6:19). Этой фразой утверждается, что почитанию Бога не способствует священное место, здание

или предмет, но присутствие Божьего Духа. «Потому что обрезание — мы, служащие Богу Духом, и хвалящиеся Христом Иисусом» (Флп 3:3). Место богослужения — человеческое сердце, очищенное, обновленное и сопровождаемое Духом (ср. Ин 4:23-24), или христианская община как святилище Духа (1 Кор 3:16).

В Первом Послании Коринфянам 12 и 14 Павел обсуждает значение и цель даров Духа телу Христову в контексте богослужебных собраний. Это самое странное из известных нам обсуждений раннехристианского богослужения, относящихся к новозаветному периоду. Павел указывает на то, что Дух — источник «даров» христиан, проявляются ли они сверхъестественным или более обычным способом. То, что Дух распределяет эти дары, означает, что они — благодеяния, данные Божьей обильной благодатью как признаки духовного статуса или достижений отдельных христиан. Они исходят так, как того желает Дух, а не люди. Из Первого Послания Коринфянам 14 мы узнаем, что цель этого руководства Духом для христиан — получить «наизидание» (1 Кор 14:1-5, 26), термин, буквально означающий «возведение», как при строительстве здания. «Наизидание» означает для христиан процесс учения, обретения зрелости и твердости духа. Несмотря на то, что Павел побуждает верующих придерживаться того пути, на котором они используют эти данные Богом способности, в конечном счете «возведение» тела — деяние Духа.

Самый примечательный вид действий Духа во время богослужения — это разного рода вдохновенная речь. Самая очевидная — пророчество (1 Кор 12:10; 14:1-5, 39); оно включает в себя наставление, моральное утешение и исправление собравшихся людей (1 Кор 14:3). Это один из наиболее часто упоминаемых духовных даров, тесно связанный с присутствием Духа, и Павел поощряет его практику. Очернять или запрещать его, как нам дает понять Павел в Первом Послании к Фессалоникийцам 5:19-20, было бы равносильно тому, чтобы «заглушить» голос Духа. Другие дары вдохновенной речи включают «слово знания» или мудрость (1 Кор 12:8; один из этих даров или оба — они равнозначны учительству, которое не упоминается в этом списке, но включено в 1 Кор 12:28-29); учительство также рассматривается как вдохновенное Духом (1 Кор 12:28-29; 14:19, 26), также как и молитва, будь она «в Духе» или нет (1 Кор 14:2; 14-19), и глоссолалия с сопровождающим ее толкованием (1 Кор 14:1-5; 13-19, 39). Даже пение гимнов в общем контексте следует понимать как нечто, внушенное Духом, который руководит церковью в ее богослужении, вдохновляя музыку и славословие (1 Кор 14:15, 26). В Послании к Ефессянам 5:18-19 (ср. Кол 3:16) также устанавливается связь между исполнением Духом, наставлением и богослужением (в виде псалмов, гимнов и песнопений Духа).

Эти мысли о богослужении также выявляют заботу о взаимном благополучии и наставлении верующих. Павел иногда ссылается на другие сверхъестественные события во время богослужения в обобщенной манере. Упоминание в Послании к Галатам 3:5 о том, что Бог

дает Духа и совершает чудеса среди членов Галатской церкви, скорее всего, относится к чему-то происходившему во время богослужения в их церквях. И если на основании того, что было сказано о деяниях Духа в Первом Послании к Коринфянам 12:4-11, дары — это всегда деяния Духа, тогда мы можем рассматривать список в Рим 12:6-8 как явно подчеркивающий то, что для Павла Дух вдохновляет даже такие мирские задачи, как управление и благотворительность.

Кроме Первого Послания к Коринфянам, у Павла удивительно мало явных упоминаний о роли Духа в богослужении. Возможно, это отчасти объясняется тем фактом, что Павел нигде больше так подробно не обсуждает проблемы, связанные с собором христиан в церкви для богослужения. За пределами Первого Послания к Коринфянам самый часто обсуждаемый аспект, связанный с Духом, — это молитва. Дух, отмечаящий христиан как Божьих детей, вдохновляет доверительную молитву искупленных христиан «Авва, Отче!» (Рим 8:15-16; Гал 4:6). Дух помогает верующим, направляя их на правильную молитву (Рим 8:26). В то же время Дух молится от лица тех, в ком он живет (Рим 8:27). Также в Послании к Ефессянам «доступ» к Богу в молитве дарован Духом (Еф 2:18), и верующие побуждаются к этой молитве в Духе как к постоянной практике (Еф 6:18). Молитва общины и ее служение Богу в Духе (Флп 3:3) — признак церкви как истинного Израиля. В Послании к Филиппийцам 1:19 также исполненность духом связывается с молитвой.

Кроме указанных мест, у Павла нет никаких других явных упоминаний о связи Духа с богослужением. В некоторых других утверждениях могут быть косвенные ссылки на опыт присутствия Духа в богослужении, такие как уже отмеченная молитва «Авва, Отче!». Возможно, что упоминания мира и радости, порожденных Духом, вдохновлены отчасти опытом богослужения (Рим 15:13), также как и упоминание о любви, порожденной Духом (Флп 2:1; 2 Кор 13:13 [14]), и о Духе как «первом взносе» (2 Кор 1:22; 5:5 — как будто это ошутимое свидетельство верующим), хотя это всего лишь предположения. Одно можно сказать с уверенностью: Дух играет чрезвычайно важную роль в христианском богослужении и во всех аспектах опыта присутствия Бога в церкви. Мы должны помнить, что послания Павла написаны по разным поводам, и предположить, что ему есть еще много что сказать о роли Духа в богослужении, чего он не считал необходимым упомянуть (отсюда необходимость, например, дополнить мысль о вдохновении Духом в Рим 12:6-8 на основании того, что он говорит в 1 Кор 12).

Мы могли бы подвести итог, сказав, что Дух дает различным верующим дары, помогающие другим людям и сопутствующие богослужению; что он распределяет дары в соответствии с нуждами верующих и вдохновляет правильно их использовать (1 Кор 14:37-40). Это не означает, что все, совершаемое с помощью Духа в богослужении, должно обязательно совершаться спонтанно, так как совершенное в результате размышлений (1 Кор 14:15), целенаправленно и с творческой

продуманностью, или при сохранении верности апостольской традиции (как в учительстве), может быть также вдохновенно и духовно, как и то, что сделано не задумываясь (см. традиционные формулы в 1 Кор 15:1-8; 1 Тим 3:16).

Дух поощряет верующих в молитве к смелости в общении с Богом, с которым они теперь примирены как возлюбленные дети. Он инициирует стимул снизу и приводит Отчий любящий ответ свыше. В идеале богослужение — это гармония песнопений, воздающих хвалу Богу, провозглашающих то, что он сделал и делает сейчас и каким должен быть отклик человека.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

В некотором смысле ветхозаветный период был временем закона и пророчества, когда Дух Божий мощию снисходил или входил в жизнь разных людей: священников, судей, пророков и других; но он приходил время от времени и ненадолго, чтобы выполнить некоторые особенные задачи от лица Бога для людей Божьих. С пришествием Иисуса Христа, однако, начался эсхатологический век (см. Евр 1:1-2); это ознаменовало век Духа. Тогда Дух не только снизошел на Иисуса и вошел в него (Мк 1:10) при крещении и оставался с ним во время всей его жизни (ср. Лк 4:1), но позднее и как следствие смерти (см. Смерть Христа), воскресения и вознесения Иисуса Дух был «излит», во исполнение пророчества Иоила (Иоил 3:1-5), на всех последователей Иисуса, независимо от их пола, возраста, национальности или социального статуса, и был с ними постоянно (см. Деян 2:4, 17-20, *passim*). Век надежды уступил место веку исполнения надежды, так что дар Духа стал постоянно доступен тем, кто раскаивается и верит в имя Иисуса Христа. Обещанный дар Святого Духа теперь принадлежит тем, кто близко (иудеям) и тем, кто далеко (язычники) (Деян 2:38).

1. Этимология.
2. Терминология.
3. Святой Дух и жизнь Иисуса.
4. Святой Дух и церковь.
5. Святой дух и богодухновенность Писания.
6. Святой Дух и Троица.

1. Этимология

Во всех рассматриваемых нами здесь писаниях слово «Дух» (т.е. Дух Божий, Святой Дух) — это перевод греческого слова *πνεῦμα* (одинакового по значению с еврейским словом *ruah*), основное значение которого — «воздух в движении». Оно включает в себя такие понятия, как ветер, буря, шторм, ураган (см. Исх 14:21; 15:8; Быт 1:2, где фон Рад переводит *ruah 'elohim* [Дух Божий] как «Буря Божья», von Rad, 49) — понятия, означающие огромную и неподконтрольную силу; или это означает мир, спокойствие и освежающее дуновение, так как *πνεῦμα* может также использоваться для описания мягкого легкого дуновения ветра (см.

Быт 3:8). Важно отметить, что *πνεῦμα* означает также «дыхание», исходящее изо рта или поздрав, и в расширительном смысле дыхание жизни — вещество, необходимое для существования всего живого (см. Быт 2:7; Пс 104:29-30).

Именно это слово используют ветхозаветные, новозаветные и раннехристианские авторы, когда пытаются описать Бога, отчасти рассказать о том, каков он: Бог — *πνεῦμα*, ветер, и, следовательно, он невидим, ему невозможно сопротивляться, он — неподконтрольная сила. Он — *πνεῦμα*, дыхание, и, следовательно, он вдыхает жизнь во все живое. Он — *πνεῦμα*, воздух в движении, и, следовательно, движение и действие, энергия в действии, везде и всегда присутствующая для творения и воссоздания, поддержания, приведения в порядок, обновления, восстановления. Дух Божий — это Бог, живой Бог, вселяющий новую жизнь в свой народ, наполняя его силой, мудростью, моральной несокрушимостью и властью, возвышая и усиливая их природные способности исключительным способом, чтобы вывести их за пределы их ограниченности, подготовить их к выполнению важной моральной и этической задачи в ходе истории искупления (Hawthorne, 14-23).

2. Терминология

Титулы, наиболее часто употребляющиеся для обозначения этого «дыхания Божьего» в ветхозаветных и новозаветных апокрифических и псевдоэпиграфических писаниях, — «Дух», «Дух Божий» и «Дух Господень». Имя «Святой Дух» встречается только в двух местах в ВЗ (Пс 51:11; Ис 63:10-11) и несколько чаще в более поздних писаниях (4 Езд 14:22; Муч. Ис 5:14; ср. CD 2:11-13; 1QS 3:6-12). Оно становится стандартным термином в раввинистической литературе для обозначения Духа Божьего как «сущности, находящейся вне [личности] и приходящей в [личность] от Бога в особых ситуациях и при особых обстоятельствах» (Sjöberg, 6:381; о других, менее употребительных титулах см. Ис 11:1-2; Зах 12:10).

Новозаветные и раннехристианские документы изобилуют титулами, с помощью которых их авторы пытаются схватить сеть слов эту ускользающую, всеобщую, непосредственную, изменяющую жизнь силу, которую каждый день ощущают обычные люди. Дух Божий, о котором многие учителя Израиля говорили, что он замолчал или перестал действовать в мире, или в котором больше не возникало необходимости, теперь, когда Иудейские Писания исполнились (см. Davies, 208-15; Scott, 47, 50; однако ср. Aune, 103-47), снова обнаруживается присутствующим и действующим. Это как если бы мир внезапно пробудился от того факта, что так долгожданно желаемый всеобщий век Духа начался (см. Иоил 2:28-29); новая эра, на которую так надеялись, когда народ Божий постоянно будет наполнен, вдохновлен и мотивирован Духом, наконец пришла (Ис 61). Поэтому неудивительно, что некоторые из наших источников изобилуют ссылками на Дух и что титулы теперь гораздо более разнообразны, чем были раньше.

Как и в ВЗ, особенно у Иезекииля, «Дух» — это титул, часто используемый в НЗ и мужами апостольскими для обозначения Святого Духа (ср. Деян 6:3 вместе с 1 Петр 1:2; 1 Клим 42.4, *passim*). Однако удивителен тот факт, что знакомые ветхозаветные термины, такие как «Дух Божий» и «Дух Господень», едва ли используются в наших источниках. «Дух Божий» появляется в НЗ только в 1 Петр 4:14 и 1 Ин 4:2; «Дух Господень» встречается только в Деян 5:9 и 8:39.

И в то же время возбуждение, вызванное присутствием и силой Духа в христианской общине, побудило непреодолимое желание с ее стороны уловить в словах природу этого присутствия, объяснить по возможности ясно всеобъемлющую значимость Духа, попытаться сделать доступным для восприятия то, что находится за пределами понимания. Это желание привело к созданию разнообразных терминов для описания личности и деяний Духа. Таким образом, в добавление к вышеупомянутым терминам, Дух называется «обещанием Отца» (Деян 1:4; 2:33, 39; ср. Лк 24:49; Ин 14:16, 26; 15:26; Иоил 2:28-29), «Духом жизни» (Откр 11:11), «Духом правды» (1 Ин 4:6), «Духом благодати» (Евр 10:29), «вечным Духом» (Евр 9:14), «семью Духами Бога» (Откр 1:4; 3:1; 4:5; 5:6; см. Bruce, 336), «пророческим Духом» и «Духом пророчества» (Откр 19:10, привлекая внимание к функции Духа как вдохновителя Писания).

Другой новый и важный титул, данный Святому Духу, и при этом такой, что его значение легко было понять, — «Помазание» (*to chrismen*, 1 Ин 2:20, 27): «вы имеете помазание от Святого и знаете все»; в этой фразе содержится аллюзия на Святого Духа, которого Иисус излил на своих последователей как елей (Деян 2:32-33; ср. 1 Цар 16:17-18). Это помазание передало христианам специальный дар знания о Боге и о Христе, а также об их отношениях с Богом и Христом (см. 1 Ин 3:24; 4:13).

Самый распространенный титул для обозначения Духа — «Святой Дух»: *hagion pneuma*, *to hagion pneuma*, *to pneuma to hagion*; этот титул редко встречается в ВЗ, но в наших источниках изобилует. Причины такого радикального изменения терминологии не совсем ясны. Возможно, это произошло из-за того, что теперь более полно осознается, что именно Дух отделяет людей веры («отделять» — основополагающее значение слова *hagion*, «святой») от мирских забот, приводит их к Богу и посвящает их в служение Богу (ср. 1 Петр 1:2). Однако более вероятно, что это произошло из-за того, что Дух был с таким драматизмом оцущим как сила Бога, которой Бог совершал изменения в жизни людей в большом масштабе, преображая их из грешников в святых, уподобляя их своей Божьей святости (1 Петр 1:15-16; ср. Лев 19). То есть Дух действительно вырабатывал в них Божью «личную волю, направленную на религиозные и нравственные цели» (Baumgärtel, 365), делая их этически и нравственно хорошими людьми (ср. Иез 11:19; 18:31; 36:26; Деян 2:1-41).

Возможно, титулы для Духа, требующие наибольшего размышления, — это те, которые тесно связывают Дух и Иисуса в диалектической системе идентичности и разграничения, появляющиеся, несомненно, благодаря тому

факту, что «Христос и Дух так тесно связаны в жизни христиан, что их имена взаимозаменяемы» (Hendry, 24): «Дух Иисуса» (Деян 16:7; см. Stählin, 229-52) и «Дух Христов» (1 Петр 1:11). Родительный падеж в выражениях «Дух Иисуса, Христа» совсем не обязательно выражает идентичность Духа и Христа, поскольку в своей основе функция этого родительного падежа состоит только в описании близких отношений, существующих между ними; или он может просто выражать идею, близкую той, которая выражена в Четвертом Евангелии, где Дух Христов — это Дух, свидетельствующий о Христе (ср. Ин 14:26; 15:26; 1 Кор 12:3). Однако некоторая неопределенность этих выражений, очевидно, привела отдельных отцов церкви к мысли, выходящей за пределы этого значения, и позволила им говорить, что Дух и Иисус — это одно и то же, и что между ними нет различия (ср. Рим 8:9-10; 1 Кор 10:4; 2 Кор 3:18; см. путанный и запутывающий текст в *Пастырь Ермы*. Подобия. 5.6.5-7; тоже в том же роде, 2 Клим 9.5).

3. Святой Дух и жизнь Иисуса

Авторы евангелий сообщают о самых важных событиях в жизни и служении Иисуса, отмечая присутствие Святого Духа в каждом из них: при крещении, искушении, проповеди, изгнании демонов и т.д. Рассказывая таким способом об этих событиях, они дают понять, что их намерением было описать жизнь Сына Божьего воплотившегося, ставшего настоящей человеческой личностью, полностью направляемой и вдохновляемой Духом (Hendry, 19). Эта тема подхвачена нашими источниками и ясно и кратко суммирована в Деян 2:22 и 10:38. Там говорится, что Иисус Назорей был Мужем, засвидетельствованным «от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него» (Деян 2:22), так как «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил (*diēlthen*, см. BDF 332.1), благовествуя [*euangelōn*] и исцеляя [*iōmenos*] всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним» (Деян 10:38; см. Robinson, 125; Swete 1976, 59). Все служения Иисуса здесь рассматриваются как «состоящее из непрерывной последовательности благодеяний», «Божьего решительного сражения с (воспринимаемой персонифицировано) силой зла» (Barrett, 525), и это служение представлено Иисусом в виде силы Святого Духа (ср. Ис 61:1-2; 42:1; 11:1-3; см. Hawthorne, 97-172).

Автор Послания к Евреям единственный описывает присутствие силы Святого Духа в момент смерти Иисуса. Он пишет, что Христос «Духом Святым принес Себя непорочному Богу» (Евр 9:14). За этими словами «лежит образ Божьего Раба, описанного Исайей, который предает свою Жизнь Богу в качестве жертвы за грех многих, с тяжестью их греха на себе и обретая для них оправдание. Когда этот раб представлен в книге пророчества Исаии в первый раз, Бог говорит: «Положу дух Мой на Него» (Ис 42:1). Следовательно, именно силой Божьего Духа Раб совершает каждый этап своего служения, включая увенчивающий этап, когда он принимает смерть за грех его людей» (Bruce, 205; ср. загадочные слова в *Варн*. 7.2.3).

В литературе, которую мы здесь рассматриваем, повторяются утверждения о том, что Бог воскресил Иисуса и освободит его от страданий смерти (Деян 2:24, 32; 3:15, 26; 4:10; 5:30-31; 13:33-34; 17:31; 1 Петр 1:21). Но каким образом Бог сделал это? Какой силой Бог совершил это могущественное деяние воскресения?

Возможно предположить, что силой, которой Бог сделал это, была сила Святого Духа, особенно если принять во внимание, что Святой Дух Божий присутствовал при каждом значительном событии земного пути Иисуса: его рождении, его жизни и служении и его смерти. Это предположение подтверждается немного загадочным вероисповедным утверждением 1 Петр 3:18, которое по-разному переводится «быв умерщвлен по плоти, но будучи оживлен [zōpoiētheis] духом» (СП, слегка измененный, соответствует NRSV) или «быв умерщвлен в теле, но будучи оживлен Духом» (NIV). Это утверждение было воспринято многими исследователями как несомненное свидетельство того, что Иисус был воскрешен Духом. Параллель с двумя другими вероисповедными утверждениями, контекст которых — дискуссии о разграничении плоти и духа (напр. Рим 1:3-4; 1 Тим 3:16), подтверждает ту мысль, что «дух» здесь относится к сфере существования Христа, «в котором Божий Святой Дух был в высшей степени ощущим в действии» (Dalton, 129-30). «Иисус был «приведен к смерти» человеческими руками, а не Богом, но именно Бог воззвал его к жизни силой Духа (ср. 4:6)» (Michaels, 204; ср. Муч. Полк 14.2).

Далее, возможность того, что Бог воскресил Иисуса силой своего Духа, кажется более обоснованным предположением, если отметить слова Луки во введении к его второй книге, адресованной Феофилу: «о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся, дав Святым Духом повеления [ср. Мф 28:19-20; Лк 24:45-49; Ин 20:21-23] Апостолам, которых Он избрал» (Деян 1:1-2; см. Robinson, 125). То есть во время сорокадневного периода после его воскресения и до того, как он был взят на небо, Иисус продолжал наставлять своих учеников, как он это делал прежде, «Святым Духом». Таким образом, во все время его пребывания на земле, от рождения до вознесения, включая воскресение, Иисуса сопровождали присутствие и сила Святого Духа, действовавшего в момент каждого значительного события его жизни (см. Hawthorne, 184-94).

4. Святой Дух и Церкви

4.1. Первоначальное пришествие Святого Духа. От начала времен Дух Божий присутствовал и действовал в мире (Быт 1:2). Никогда не было такого периода в человеческой истории, когда бы это было не так: Дух творчески привносил порядок, помощь и жизнь среди хаоса; Дух постоянно и действенно обращал вспять процесс разрушения и упадка; Дух вполне конкретным способом действовал «против сил греха, безнадежности, цинизма и смерти» (Welker, 340). Если и были такие времена, когда казалось, что Дух отсутствует, не участвует в сфере человеческих дел, его присутствие

больше не опускается (см. Davies, 208-15; Scott, 47,50), даже тогда Дух присутствовал и действовал. Однако существует различие в акцентах в разные времена по отношению к действию Духа. В ВЗ преимущественно привлекалось внимание к присутствию и силе Духа в периоды национальных кризисов и в жизни отдельных избранных людей. Однако в НЗ прежде всего привлекается внимание к присутствию и силе Святого Духа в жизни Иисуса и затем через него в жизни всех его последователей.

После воскресения Иисус повелел своим ученикам ждать в Иерусалиме до того момента, когда они получат обещание Отца, обещание Святого Духа (Деян 1:4-5; 2:33). Этот период ожидания закончился с днем Пятидесятницы (Деян 2:1), на пятидесятый день после Пасхи (*hē pentēkostē [hēmera]* = пятидесятый [день]). Пятидесятница была иудейским «праздником недель» (Втор 16:9-12) или «днем первых плодов» (Числ 28:26), названным так потому, что в этот день первые плоды урожая пшеницы приносились Богу (Исх 34:22; ср. Тов 2:1; Флавий *Древн.* 17.10.2 §254). Позднее иудейские писатели рассматривали Пятидесятницу как празднование в честь поминания получения закона Моисеем (Str-B 2:601). Очень искушает желание поразмышлять о том, почему именно этот день был избран для окончания периода ожидания и обозначил сошествие Святого Духа: например, поскольку Пятидесятница рассматривалась как день памяти дара Закона, что привело к старому завету между Богом и его древним народом, этот же самый день был выбран для празднования дара Духа, в память о жизни, смерти, воскресении и вознесении Иисуса, что привело к заключению нового завета между Богом и его новым и обновленным народом (см. Schweizer, 411; *Юб* 6:17-19; см. также *Юб* 1:1; 15:1; 44:4-5; Филон *Decal.* 33, 35; Филон *Об особых законах* 2.189). Однако такие попытки не привели ни к каким серьезным результатам (см. Lohse, 49-50; Vagstad, 111). Кажется, Лука пытался только констатировать факт, а не дать его богословскую интерпретацию.

Каким бы ни было значение этого конкретного дня, последователи Иисуса (несомненно, все 120 (см. Деян 1:15)) собрались все в одном месте. И тогда произошло незабываемое и решающее событие в жизни церкви: в этот момент присутствие Духа можно было услышать и увидеть. Лука описывает его как звук, подобный сильному порыву ветра, и как появление отдельных языков пламени над головами всех присутствующих (Деян 2:1-3). Сегодня невозможно адекватно «перевести этот опыт на язык, который передавал бы истинное его значение для нас» (Bruce, 54), но ветер и огонь — это известные библейские термины, напоминающие о присутствии и силе Бога, Божьего Духа, созидательно действующего в мире (ср. Исх 37:9-14; Исх 3:26). Ничего удивительного в том, что мы читаем сразу же после описания такого выдающегося события, что «исполнились все Духа Святого» (Деян 2:4); Петр истолковывает это событие как выполнение Божьего обещания через пророка Иоиля (Деян 2:17-21, цитируя Иоиля 3:1-3) и как прямой результат воскресшего и вознесшего Христа,

щедро награждающего свою церковь даром Святого Духа, полученного им от Отца (Деян 2:32-33).

Только в Деян 2 (и нигде больше в НЗ или у мужей апостольских) описан этот основополагающий дар Святого Духа. Только здесь подробно рассказывается о первоначальном исполнении обещания Иисуса его последователям о том, что они будут исполнены сверхъестественной силой. Только здесь мы узнаем о востанном пришествии Святого Духа, чтобы жить в жизни верующих, обитать в их общине, церкви. Что тогда делать с так называемыми дополнительными пришествиями Духа, описанными в Деян 8:16 и 10:44 = 11:15? Можно допустить, что греческий глагол, использованный в этих текстах, *epifírho* (букв. «падать на») близок по значению другим глаголам: *eperchesthai* (Деян 1:8, «неожиданно встречать»), *pimplēnai* (Деян 2:4, «наполнять») или *baptizesthai en* (Деян 1:5, «креститься в»); их также использует Лука для описания изначального дарования Святого Духа.

Был ли, таким образом, дар Духа церкви дан более одного раза? Если ответ отрицательный, то, возможно, последующие события, описанные в Деян 8 и 10, могут быть объяснены не столько как новые пришествия, а, скорее, как необходимые демонстрации того, что этот же самый Дух больше не принадлежит исключительно верующим Израиля, а присутствует теперь для всех верующих. Иными словами, эти так называемые пришествия были конкретными, зримо ощутимыми доказательствами, что самаритяне (Деян 8:16) и язычники (Деян 10:44 = 11:15), то есть люди, презираемые и воспринимавшиеся Израилем как посторонние, теперь полностью принадлежат к числу тех, кто получил от Бога щедрый дар Духа, доказательства, что церковь с самого начала, хотя и находилась в Иерусалиме, — «это универсальное общество, в котором возможно общение всех» (Barrett, 108). Дух, однажды и навсегда данный верующим-евреям в Иерусалиме, рассматривается теперь как проникающий во все части общины верующих, привлеченных из всех народов мира (Деян 1:8; 2:38-39).

4.2. Получение Святого Духа. Одно дело — обсуждать первоначальное пришествие Святого Духа на верующих в Иерусалиме в Пятидесятницу. Но когда и как Дух нисходит на каждого нового верующего? Как каждый новый член церкви получает Святого Духа? Из тех писаний, которые мы сейчас обсуждаем, только Деяния Апостолов дают ответ на этот вопрос, и ответ этот не слишком ясен.

Некоторые тексты, кажется, так тесно связывают крещение со Святым Духом (Деян 2:38; 19:1-7), что толкователи пришли к выводу, что крещение — необходимое предварительное условие для пришествия Духа в жизнь верующего, церковный обряд, с помощью которого верующие получают Духа (напр., Лютер: «Это учение должно оставаться бесспорным и твердым, что Святой Дух дается через служение церкви, то есть через проповедь Евангелия и крещение», цитируемый в Lenski, 109; см. более недавнее мнение, Conzelmann, 22: «Крещение и получение Святого Духа идут рука об руку»).

Но если верно то, что дар Святого Духа зависит от крещения, следует заметить, что в Деяниях Апостолов существует большое разнообразие взаимоотношений между крещением и пришествием Святого Духа. В Деян 2:38 крещение предшествует дару Святого Духа, из чего можно заключить, что крещение — предварительное условие для получения Духа. Но в Деян 8:16 крещение и пришествие Святого Духа не связаны между собой, а в Деян 8:36-39 эфиопский евнух крещен без какого-либо упоминания сошествия на него Святого Духа (см. также Деян 9:17-19; 16:14-17, 31-33; 18:8; однако следует отметить различные чтения Деян 8:39). В Деян 10:44 Дух снизошел на Корнилия и его родственников и друзей прежде крещения, в то время как в Деян 18:24-26 крещение оказывается необязательным или, по крайней мере, таким элементом, о котором не упоминается в наставлении, данном Аполлосу. Наконец, в Деян 19:5-6 оказывается, что Святой Дух присплавается тем, кто приходит к вере не столько крещением, сколько наложением рук апостолов (см. Barrett, 154).

Значит, в Деяниях Апостолов нет последовательно выраженной связи, которая позволила бы безоговорочно утверждать, что Дух получают при крещении. И апостольские мужи не проводят такой связи между крещением и дарованием Духа (кроме *Варн.* 11.11, хотя перевод у него ключевого выражения *en tō pneumatī* — вопрос открытый: «в нашем духе» [Swete, 1912, 19], «в Духе» [Lake, Loeb trans.]).

Если наши тексты не позволяют с уверенностью утверждать, что вода крещения (при всей ее важности) — предварительное условие для передачи Святого Духа, становится возможным сделать вывод, что в тех местах, где описывается, как Дух «нисходит на» или «наполняет» человека или группу людей, то это происходит благодаря их положительному отклику на божественную личность, с которой они знакомятся, слушая Евангелие. Например, когда Петр проповедовал Евангелие восприимчивому Корнилию и его родственникам и друзьям, Святой Дух «сошел на всех, слушавших слово» (Деян 10:44), и это событие напомнило слова Господа: «Иоанн крестил водою, а вы будете крещены Духом Святым» (Деян 11:15-16). Таким образом, самое важное крещение — это крещение Духом, а именно — сошествие Святого Духа на общину или его вхождение в нее или в жизнь отдельных людей. Это крещение основывается на вере в Иисуса и совпадает с ней; вера в его личность, жизнь, смерть, воскресение и вознесение (ср. Деян 8:12, 14-17; 16:14-17, 31-33; 18:8, *passim*).

Из сравнения Деян 1:5 с Деян 1:8 и Деян 2:4 становится ясно, что крещение Святым Духом и наполненность Святым Духом следует считать одним и тем же. Ничто не указывает в Деяниях Апостолов (а это основной источник информации о личности и деяниях Духа в обсуждаемых здесь писаниях) на то, что Святой Дух, однажды данный, был когда-либо отнят от тех, кому он был дан, будь то церковь или отдельный человек. На самом деле, «Лука [в Деяниях Апостолов] верит, что дар Духа составляет основу христианской жизни (см. [Деян] 19.14; что-то не так с учеником, не получившим Святого Духа)» (Barrett, 115).

Что же тогда имеется в виду, когда в Деяниях Апостолов говорится, что позднее Петр и другие верующие «исполнились» Святым Духом (Деян 4:8, 31; 13:52; см. также Деян 9:17 вместе с Деян 13:9)? Возможно, ответ на этот вопрос может быть получен при сравнении роли Святого Духа в жизни Иисуса с ролью Духа в жизни церкви. Лука пишет, что при крещении Иисуса Святой Дух снизошел на него, наполнил его, постоянно вел (*hēgeiō*) его во время сорока дней его испытания в пустыне (Лк 3:21-22; 4:1-2) и присутствовал при всей его дальнейшей жизни (ср. Лк 4:14, 18), даже на кресте (ср. Евр 9:4). Тем не менее были моменты в служении Иисуса, отмеченные авторами евангелий, когда можно было сказать, что Иисус, «исполненный Духом», исцелял, говорил, видел или радовался. То есть тот, кто был исполнен Духом все время, был особенно вдохновлен Духом в особенные моменты своего служения. Например, Лука пишет, что в одном из таких моментов «сила [= Дух, см. Деян 1:8] Господня являлась в исцелении» (Лк 5:17). Или еще, когда женщина, страдавшая неизлечимым кровотечением, намеренно коснулась одежды Иисуса, он «чувствовал силу [= Дух], исшедшую» из него (Лк 8:46). Ученики Иисуса вернулись к нему с рассказом об их успехе в борьбе с силами зла. В тот же момент, по-видимому, Дух дал ему вспышку внутреннего прозрения увидеть в их успехе падение сатаны с неба подобно молнии, так как Лука продолжает свой рассказ так: «в тот же час возрадовался духом Иисус и начал славить Бога» (Лк 10:17-21).

Так же это было с Петром и другими христианами, изначально и постоянно исполненными Святого Духа со времени обращения. Когда они сталкивались с особенно трудными и бросающими вызов испытаниями, они нуждались в том, чтобы Святой Дух дал им особый дар прозрения, вдохновения, действенной речи, силы и эмоциональной стойкости, чтобы успешно выполнить их предназначение в жизни.

4.3. Деяния Святого Духа. Как уже отмечалось, верующие в Иисуса, исполненные Святого Духа от начала церкви (Деян 2:4), были также «исполнены Духом» в некоторых важных и сложных стечениях обстоятельств в их жизни (Деян 4:8). То есть они были особенно наделены Духом превосходить пределы их природных человеческих способностей, чтобы выполнить данное Богом предназначение во исполнение слов Иисуса: «вы примете силу [специально ориентированную силу для достижения благих целей], когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян 1:8).

Например, именно Святой Дух дал Петру, которого воспринимали как «необразованного и заурядного» человека, особую силу действенной речи (Деян 4:8), так что даже образованная элита была вынуждена признать необычную силу его красноречия (Деян 4:13). Эта сила была дана не только Петру в истории церкви, и не было в замысле Божьем ограничить этот дар только им (Деян 6:10 вместе с Деян 6:5; ср. Лк 12:11-12; см. Swete, 1976, 84).

Далее, именно Святой Дух дает скромным мужчинам и женщинам, когда они сталкиваются с реальными

опасностями, угрожающими их жизни и благополучию, сверхъестественную отвагу говорить слово Господа смело и доводить до завершения задачу, которую, как они верят, Бог хотел, чтобы они совершили, невзирая на обстоятельства (Деян 4:31; 7:54-56; 20:23).

Святой Дух иногда возводит некоторых людей в экстатическое состояние, подобное трансу, за пределы их естественных ограничений и возвышает их человеческие способности, интеллектуальные и духовные, так что они могут видеть и знать такие вещи, которые не могут видеть и знать другие люди (Деян 7:55; 10:19; 20:23; Откр 1:10; 4:2; 17:3; 21:10), заглянуть в будущее и предсказать события, которые еще не совершились (Деян 11:28; 21:12). Возможно, подобным экстатическим способом Святой Дух приходит на помощь людям в их молитвах (Иуд 20; ср. Рим 8:15-16, 26-27; Гал 4:6; Ин 4:23-24; Bauckham, 113; Dunn, 1975, 245-46).

По каким-то причинам и невыясненным способом Дух иногда препятствует людям делать то, что они намеревались, или идти туда, куда они планировали идти. Тогда Дух направляет их в совсем другом направлении, ставя перед ними трудные задачи, которые им необходимо выполнить (Деян 16:6).

Дух, живущий внутри верующих, дарует им возможность нового понимания существования, давая им правильное знание и наставления, чтобы они могли осознать, что Иисус — это Христос (1 Ин 4:2, 6), узнать, что Бог живет в них, а они — в Боге (1 Ин 3:24; 4:13) и узнать разницу между истиной и заблуждением (1 Ин 2:20-21, 27; 4:6; см. Bullmann, 80).

Далее, Дух безмолвен и невидим, и он освящает. Дух — внутренний преобразователь человеческих жизней, действующий через проповедь Евангелия, чтобы отделить людей от мира и привести их к Богу (1 Петр 1:2; ср. 1 Петр 1:12), чтобы они больше не находили оправданий для своего безнравственного поведения (Иуд 18-19) или не занимали свои головы мыслями, враждебными Богу (Иак 4:4-5 и перевод Мартина Иак 4:5: «Святой Дух, живущий в нас, противостоит зависти» 149).

Наконец, иногда Дух обязывает верующих достичь какой-либо достойной цели в жизни, как Павел чувствовал себя обязанным (*dedemenos*) Духу пойти в Иерусалим, хотя в то же время Дух предупреждает их через других христиан или христианских пророков о надвигающейся беде, если они поступят так, как планировали (Деян 20:22-23; 21:4, 12). Лука не видит в этом противоречия, так как для него это согласуется с общим понятием пророчеств и предзнаменований: они исполняются, но не исключая человеческого решения. Павел «должен» идти, но он свободно выбирает свою судьбу» (Conzelmann, 178).

Именно Святой Дух необычным способом поставил блюстителей «цести Церковь Господа и Бога» в Эфесе (Деян 20:28). Таким образом, надо быть осторожным в слишком резком разграничении между харизматическим веком Духа и церковным веком, веком организованной церкви, как если бы церковный век автоматически исключал из своей среды присутствие

и силу Духа (см. также 1 Клим 42:4; Игн. Ант. Филад, presc. 7.1-2).

Дух продолжает быть Духом пророчества, Дух все еще вдохновляет избранных мужчин и женщин (см. Деян 21:9), и когда они говорят, они делают это, обладая духовной силой, так что они причисляются к рангу ветхозаветных пророков в несении народу Божьему слова Божьего. Христианские пророки находились в большом количестве в сирийской Антиохии (Деян 13:1; ср. *Дидакхе* 13.1); другие из них были странствующими (Деян 11:28; 21:10; ср. *Дидакхе* 11). Все они были авторитетными фигурами в церкви, так как Дух говорил через них. Их следовало уважать, даже бояться, и, разумеется, слушаться их. Тем не менее, их самих и их пророчества следовало проверять (см. *Дидакхе* 11.7–12.11; *Нерт. Ман.* 1.7-17). Феномен христианского пророка сохранялся по крайней мере до четвертого или пятого десятилетия II века (Swete, 1912, 25).

Святой Дух, присутствующий и живущий в верующих, — спутник и создатель радости даже в самых неблагоприятных обстоятельствах. Например, Павел и Варнава, преследуемые и изгоняемые из города в город за проповедь Евангелия, «исполнялись радости и Духа Святого» (Деян 13:52; см. Swete, 1976, 174).

Когда церкви по всей Иудее, Галилее и Самарии подверглись жестокому гонению и, пройдя через них, вступили в период мира, они обнаружили себя живущими «при утешении от Святого Духа» (СП, совпадает с NRSV; *paraklēsei tou hagiou pneumatōs*, или, в версии NIV, ободренные Святым Духом» (Деян 9:31). Слово «*paraklēsis*» трудно перевести: иногда оно означает (пророческое) увещание, как в Деян 13:15; в других местах — утешение, как, может быть, в Деян 15:31; иногда оно значит ободрение. «Здесь, со следующим за ним родительным субъекта *tou hagiou pneumatōs*, не будет неправильным соотносить его со всем тем, что творит Святой Дух, а это включает как (мессиянское) утешение... так и побуждение и предоставление возможности христианам жить так, как им следует это делать» (см. 1.8) (Barrett, 474).

4.4. Как Святой Дух действует в церкви. Совершенно ясно на основе свидетельства НЗ, что Святой Дух — это Бог/Христос, мощно, непостижимо, иногда тихо и малоозаметно действующий внутри церкви и через нее. Однако не всегда ясно, как это действие осуществляется.

Иногда используются сверхъестественные средства, которые не поддаются дальнейшим определениям и объяснениям, как в случае, когда Лука говорит, что Дух Господень «унес Филиппа», и он позднее обнаружил себя в Азоте.

Смысл хора с семикратным повторением в Откровении Иоанна: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам» (Откр 2:7, 11, 17, 28; 3:6, 13, 22), может быть объяснен начальной фразой каждого послания семи церквам: «ангелу [angelos] церкви... напиши», потому что *angelos* может относиться не к сверхъестественному существу, а к смертному человеку, так как это слово означает также: «вестник». Эти вестники могли быть

пророками (людьми, специально подготовленными Богом, чувствительными и открытыми к принятию слова Божьего), которые писали каждой из этих церквей авторитетное слово Господа, потому что Святой Дух вдохновлял их на их написание. Таким образом, каждое послание было в сущности Духом, говорящим, обращаясь к каждой конкретной церкви. Нельзя ли то же самое сказать о Деян 13:2, где Святой Дух действительно сказал Антиохийской церкви: «отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их»? Очень вероятно, что Дух делал это через человеческие голоса мужчин и женщин, так как в то время в Антиохии были пророки, люди, особенно чувствительные к слушанию голоса Духа (Деян 13:1). И когда Лука продолжает повествовать, что Варнава и Савл были «посланы Духом Святым» (Деян 13:4), он дает понять всем, что Дух «послал их» посредством церкви.

Иными словами, Дух наделяет людей Божьих, молящихся и постящихся, властью, необходимой для того, чтобы отправить этих двух человек, возложив на них свои руки (Деян 13:3). Как получилось так, что Святой Дух повелел Филиппу присоединиться к эфиопскому евнуху на его колеснице? Возможно, он говорил через человеческого вестника (*angelos*), «Ангела Господня», который повелел ему покинуть Самарию и идти на юг (Деян 8:29 вместе с Деян 8:26).

Иногда Дух действует в человеческих жизнях, общается с людьми и направляет их через сны, состояния транса (Деян 10:9-20) или экстатические состояния (Откр 1:10). Иногда Дух приходит одновременно со словесным свидетельством или подтверждает такое свидетельство церкви внешними, видимыми чудесными знаками и чудесами (Деян 5:32 вместе с Деян 2:32-39 и Лк 24:48-49; ср. Евр 2:4).

Иногда Дух действует в людях через невзгоды и неприятности, чтобы возвратить их на правильный путь для исполнения воли Божьей (Деян 16:6-7).

Возможно, именно тихим, неслышимым, внутренним голосом убеждения Дух свидетельствовал Павлу, что в каждом городе его ждет заключение в тюрьму и преследование (Деян 20:23). Что бы ни могло быть сказано о Боге, а именно, что он «совершает тайными путями свои чудеса», то же самое можно сказать и о Божьем Духе. Однако когда бы ни повелевал Дух, он дает силу выполнить свое повеление; куда бы он ни направлял, он дает силу дойти до конца, каким бы сложным ни был путь.

5. Святой дух и богодухновенность Писания

В ВЗ формулы, которые древние пророки повторяли снова и снова во введении к своим пророчествам, были: «так говорит Господь» (Иер 9:23, *passim*), «Господь говорит» (Ис 1:2, *passim*), «слушайте слово Господне» (Ис 1:10, *passim*), «было ко мне слово Господне» (Иез 33:1, *passim*) и тому подобное. Целью таких вводных формул было заверить слушателей, что весть, пришедшая к ним, в устной или письменной форме, исходила не из пророка, а от Бога. Слово пророка было словом Господа, и именно так его следовало воспринимать.

В НЗ такие старые формулы по большей части были заменены единой формулой «Святой Дух сказал» и тому подобное. Авторы наших источников воспринимали Святого Духа как всепроникающее воздействие Бога на жизнь некоторых людей, вдохновляя их, подтверждая их весть своей властью как освященные, авторитетные и окончательные слова. Замечательны слова Петра, обращенные к 120 ученикам после воскресения и вознесения Иисуса: «мужи братия! Надлежало исполниться тому, что в Писании предрек Дух Святыи устами Давида» (Деян 1:16). Эти слова Петра ясно выражают распространенную в ранней церкви веру, что В.З. вдохновлен свыше, Духом Божиим; Святой Дух говорил через людей, таких как Давид, так что содержание ВЗ было словом Бога, словом Духа Божьего (см. также Деян 4:25; 28:25; Евр 3:7; 9:8; 10:15). Замечания автора Второго Послания Петра 1:21 как раз подходят для этого, даже учитывая то, что этот текст трудно перевести: «никогда пророчество не было произнесено по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым». Но как бы ни переводить этот стих, его смысл ясен: «единственную мысль, которую автор Второго Послания Петра старается опровергнуть, — это то, что пророки сами сочиняли свои пророчества. Возражая на это, он утверждает, что Святой Дух был источником их пророчеств, давая им возможность говорить от имени Бога» (Bauckham, 234; ср. Филон *Rev. Div. Her.* 259; Филон *Жизнь Моисея* 1.281, 286).

Всёобщее свидетельство первоначальной церкви относительно ВЗ состоит в том, что он — слово Божье, так как те назначенные люди, которые говорили и писали свои тексты, говорили и писали их, вдохновленные Святым Духом, и, таким образом, говорили и писали ради Бога. Бог говорил со своим народом через Давида, Исайю, Иеремию и других посредством Святого Духа. (Деян 4:25). Но как насчет НЗ? Лука был уверен, что Святой Дух продолжал говорить в апостольский период (Деян 13:2; 20:23), и автор Послания к Евреям ссылается на Святого Духа не только для того, чтобы сказать, что рассказ Писания о скинии и священниках, служивших в ней, был вдохновлен Богом, но также и для того, чтобы сказать, что Святой Дух продолжал говорить в его время и указывал на то, что путь в святилище не может быть открыт, пока прежняя скиния стоит и службы в ней продолжают (Евр 9:8). Позднее Климент, кажется, был более уверен в том, что у апостолов было такое же вдохновение, как у ветхозаветных пророков. Он писал, что они, «получив свои приказания, и полностью уверенные в воскресении Господа нашего Иисуса Христа... отправились в путь с убежденностью, что Святой Дух дает возможность проповедовать Благою вестью» (1 Клим 42.3). Кроме того, он пишет о Павле: «Истинным вдохновением (*ep' alētheias pneumatikōs*) он дал тебе поручение относительно Кифы и Аполлоса» (1 Клим 47.3). Из этих немногих текстов возможно заключить, что Дух все еще продолжал говорить в

апостольский период, вдохновляя подготовленных людей к слушанию гласа Божьего в мире.

6. Святой Дух и Троица

Удивительно, но тринитарная формула, которая появилась в Мф 28:19 «крестя... во имя Отца и Сына и Святого Духа» не появляется ни в Деяниях Апостолов, ни в одном другом из апостольских писаний, которые мы рассматривали. Не появляется в них даже такое намекающее обобщение, какое мы находим во 2 Кор 13:14: «Благодать Господа Иисуса Христа, и любовь Бога, и общение Святого Духа со всеми вами». По-видимому, ни один из новозаветных авторов не задавался целью создать развитое учение о Троице. Тем не менее все необходимые компоненты для того, чтобы сделать это, присутствуют в наших текстах с самого начала, собранные в опыте иудейских христиан: «их унаследованная концепция Бога как «Отца», их новая вера во Христа как «Сына»,... и их опыт Духа, данного как залог и поручительство прихода Нового Века» (Grant, 1015).

С течением времени, когда у христианских авторов появилась возможность для размышлений, постепенное сведение всех этих элементов воедино начало обретать форму, хотя и не было еще развитого учения о Троице. Тем не менее некоторые писатели послеапостольского периода объединяют слова «Отец, Сын и Святой Дух» в одном предложении (1 Клим 46.6; 58.2; Игн. Мгн 13.1). Ранее выражение «крестя... во имя Отца и Сына и Святого Духа» вновь появляется в *Дидахе* (7.1, 3), самом раннем неканоническом памятнике, где упоминается тринитарная формулировка при крещении (Swete 1976, 19). Молитва Поликарпа при его мученической смерти — самый ранний пример доксологии, прославляющей Духа вместе с Отцом и Сыном: «Хвала тебе за все, я славословлю тебя, прославляю тебя через вечного и небесного первосвященника Иисуса Христа, твоего возлюбленного Сына, через которого да будет слава тебе с ним и со Святым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь» (Муч. Полих 14.3; ср. также Муч. Полих 22.1). С этого времени христианские мыслители обладали материалом, который дал им возможность создавать теории о тайне природы Божества и выводить учение о Троице.

См. также Бог; Пятидесятница; Христология.

Библиография. Павел. J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980); F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (London: SCM, 1952); C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1975, 1979); J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1975); idem, *Romans* (WBC; 2 vols.; Dallas: Word, 1988); E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978); G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); idem, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994); L. Goppelt, *Theology of the New Testament* (2 vols.;

Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 1982); D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); A. M. Hunter, *Paul and his Predecessors* (rev. ed.; London: SCM, 1961); D. J. Lull, *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of Pneuma as Divine Power* (SBLDS 49; Chico, CA: Scholars Press, 1980); R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); idem, «The Spirit in 2 Corinthians in Light of the 'Fellowship of the Holy Spirit' in 2 Corinthians 13:14» in *Eschatology and the New Testament*, ed. W. H. Gloer (Peabody, MA: Hendrickson, 1988); idem, *Worship in the Early Church* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1964); P. Meyer, «The Holy Spirit in the Pauline Letters: A Contextual Exploration», *Int* 33 (1979) 3-18; C. F. D. Moule, *The Holy Spirit* (London: Mowbrays, 1978); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (2d ed.; London: Black, 1953); E. Schweizer, *πνεῦμα κτλ* TDNT 6:396-451; idem, *The Holy Spirit* (London: SCM, 1980); A. E. Sekki, *The Meaning of Ruah at Qumran* (SBLDS 110; Atlanta: Scholars Press, 1989); H.-D. Wendland, «Das Wirken des heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus», in *Pro Veritate: Ein theologischer Dialog*, ed. E. Schlink and H. Volk (Münster: Aschendorff, 1963) 133-56; W. Wright Jr., «The Source of Paul's Concept of Pneuma», *CovQ* 41 (1983) 17-26.

Деяния... H. W. Auldridge, *The Epistle to the Hebrews* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1989); D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1994) vol. 1; R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1983); F. Baumgärtel, «pneuma kl (OT, Judaism)», TDNT 6:359-68; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1964); R. Bultmann, *The Johannine Epistles* (Philadelphia: Fortress, 1973); H. Conzelmann, *Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress, 1987); W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (AnBib 23; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (rev. ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); J. D. G. Dunn, «Discernment of Spirits — A Neglected Gift» in *Witness to the Spirit: Essays on Revelation, Spirit, Redemption*, ed. W. Harrington (Dublin: Koinonia, 1979) 79-96; idem, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1975); G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994); F. C. Grant, «Trinity, the», *Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings (rev. ed.; New York: Scribners, 1963); M. Green, *I Believe in the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); G. F. Hawthorne, *The Presence and the Power: The Significance of the Holy Spirit in the Life of Jesus* (Dallas: Word, 1991); G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1965); R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (Minneapolis: Augsburg, 1934); E. Lohse, «πεντηκοστή», TDNT 6:44-53; R. P. Martin, *James* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); J. R. Michaels, *1 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1988); R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1977); G. von Rad, *Genesis* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1976); H. W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (London: Nisbet, 1928); E. Schweizer, «πνεῦμα κτλ (NT)», TDNT 6:396-453; E. F. Scott, *The Spirit in the New*

Testament (London: Hodder & Stoughton, 1923); E. Sjöberg, «πνεῦμα κτλ (Palestinian Judaism)», TDNT 6:375-89; G. Stählin, «τὸ πνεῦμα ἰησοῦ (telgeschichte 16:7)», in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 229-52; H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church* (London: Macmillan, 1912); idem, *The Holy Spirit in the New Testament* (reprint ed.; Grand Rapids: Baker, 1976); M. M. B. Turner, «The Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts: A Survey of Modern Scholarship», *TJ* (1982) 131-42; idem, «The Spirit of Christ and Christology», in *Christ the Lord*, ed. H. H. Rowdon (Leicester: Inter-Varsity Press, 1982) 168-90; H. P. Van Dusen, *Spirit, Son and Father* (New York: Scribners, 1958); M. Welker, *God and Spirit* (Minneapolis: Fortress, 1994).

T. Paige, G. F. Hawthorne

СВЯТЫЕ В ИУДАИЗМЕ

Некоторые иудейские святые времен Иисуса славились своими могущественными деяниями и действенной молитвой. Жизнь пяти из них отчасти сопоставима с жизнью и служением Иисуса. Это Хони ха-Меаггель (I в. до н.э.), Абба Хилкия, внук Хони (конец I в. до н.э.), Хапан ха-Нехба, внук Хони (конец I в. до н.э. — начало I в. н.э.), Ханина Бен-Доса (I в. н.э.), Элеазар-Экзорцист (I в. н.э.).

1. Хони ха-Меаггель.
2. Абба Хилкия, внук Хони.
3. Хапан ха-Нехба.
4. Ханина Бен-Доса.
5. Элеазар-Экзорцист.

1. Хони ха-Меаггель

В раввинистической литературе Хони именуется «ха-Меаггель» (Чертитель Круга). Иосиф Флавий говорит о нем как о «праведном Онии, возлюбленном Богом». Хони помнил за молитву о дожде во время сильной засухи. Он начал молиться, но поначалу казалось, что Бог его не слышит. Тогда он начертил круг вокруг себя и сказал Богу, что не выйдет за его пределы, пока не пойдет дождь (возможно, Хони исходил из примера Аввакума в Авв 2:1). И действительно, вскоре начался дождь. Рассказ об этом содержится в Мишне (М. Таанит 3:8, ср. В. Т. Таанит 23а) и упоминается Иосифом Флавием.

Самое раннее свидетельство данной истории мы находим у Флавия, которого интересует не столько чудесный ответ на молитву Хони, сколько реальные иудейской гражданской войны. Его упоминание об Онии и о представлении, что через молитву этого святого Бог послал дождь, свидетельствует о древности предания, а в какой-то степени может и говорить о его аутентичности.

Тем временем некий праведный муж по имени Ония, возлюбленный Богом, который некогда во время засухи обратился к Предвечному с молитвой о даровании дождя и молитве которого Бог не

медленно внял, скрывался, видя, что эта жестокая распря еще не скоро прекратится. Когда же его привели в лагерь иудеев, то стали упрашивать, чтобы он, как некогда молитвой своей прекратил бездождие, и теперь проклял Аристовула и его приверженцев. Несмотря на все возражения и просьбы, Онния был принужден толпой стать посредине ее, и затем он сказал:

— О Предвечный, Царь всего существующего! Так как окружающие теперь меня — народ Твой, а осаждаем — Твои служители, то я молю Тебя не внимать просьбам первых и не приводить в исполнение относительно вторых их просьбы.

И нечестивые из иудеев, стоявших около него, побили его камнями за эту молитву. (Флавий *Древн* 14.2.1 §§ 22–24)

Мишнаитский рассказ не вызывает интереса к политическим вопросам. Здесь центр внимания смещен на богословие.

Однажды сказали Хони, Чертителю Круга:

— Помолись о дожде.

— Идите и внесите со двора пасхальные очаги, дабы они не размокли, — сказал Хони.

Начал он молиться, но дождь не шел. Как же он поступил? Он нарисовал круг, встал в его середину и сказал:

— Владыка мира! Сыны Твои обратили лица свои ко мне, ибо я как сын дома перед Тобой. Клянусь же великим Именем Твоим: не сойду с места, пока Ты не смилишься над сынами Твоими.

Стало слегка накрапывать. Он сказал:

— Не об этом я молился, но о дожде, который наполнит сосуды, колодцы и ямы.

Разразился сильный ливень. Он сказал:

— Не об этом я молился, но о дожде благоволения, благословения и изобилия.

Тогда пошел дождь умеренный, пока Израилю из-за него не пришлось подниматься из Иерусалима на Храмовую гору. (М. *Таанит* 3:8)

Мишнаитское предание делает акцент на том факте, что Хони как будто накоротке с Небом. Показательны дальнейшие события. Некий Симеон Бен-Шегах выразил неудовольствие:

— Не будь ты Хони, я бы тебя отлучил. Ибо были эти годы, как те, о которых Илия предрек бездождие: ключи от дождя были в его руках, — и разве не стала бы результатом твоих действий профанация Имени Божьего? Но что с тобой поделать! Ведь ты упрашиваешь Бога, и Он исполняет твоё желание, и ты — как сын, который докучает отцу, и тот исполняет его желание.

Здесь уместно провести несколько аналогий с жизнью и служением Иисуса:

1) *Упорство Хони в молитве*. Напрашивается сравнение с притчами о настойчивом друге (Лк 11:5–8) и о докучливой вдове (Лк 18:1–8);

2) *Сыновнее отношение Хони к Богу*. Иисус учил учеников молиться Богу как «Отцу» (Мф 6:9, Мк 14:36) и считался Сыном Божиим (Мк 1:11).

2. Абба Хилкия, внук Хони

Абба Хилкия, внук Хони (сын сына Хони), был человеком очень благочестивым и бедным. Он напимался на работу, носил одолженный плащ, и ему нечем было угостить гостей. Однажды законоучителя попросили его помолиться о дожде. Он и его жена поднялись по лестнице наверх и, стоя в противоположных углах, молились. Вскоре начали собираться облака (В. Т. *Таанит* 23а–23б). Вот часть этой истории:

Он сказал жене:

— Я знаю, что законоучителя пришли не иначе, как по поводу дождя. Пойдем поднимемся на кровлю и помолимся. Быть может, смилется Святой, благословен Он, и пошлет дождь. И пусть не говорят, что благодаря нам произошло это.

Придя наверх, встали он в одном углу, жена — в другом и начали они молиться. Первым появилось облако с той стороны, где стояла жена...

Они сказали:

— Мы уверены, что только по твоей молитве пошел дождь.

Согласно преданиям, большинство святых было бедняками. Иисус также был бедняком: «Лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф 8:20, Лк 9:58).

3. Ханан ха-Нехба

Ханан ха-Нехба (то есть Ханан «Сокрытый»), внук Хони (сын дочери Хони), был скромным человеком, который избегал публичного внимания. Подобно своему знаменитому деду, он прославился молитвой о дожде.

Ханан ха-Нехба был сыном дочери Хони, Чертителю Круга. Когда стояло бездождие, ученые посылали к нему детей из школ, которые, бывало, тянут его за края одежды, крича:

— Отец! Отец! Дай нам дождя!

И Ханан взывал к Святому, благословен Он:

— Владыка мира! Дай дождь ради этих детей, не различающих между Отцом, посылающим дождь на землю, и отцом, не во власти которого посылать дождь (В. Т. *Таанит* 23б).

Просьба детей, хватавших Ханана ха-Нехбу за полы одежды, напоминает некоторые материалы синоптической традиции: «Просили Его, чтобы им прикоснуться хотя бы к краю одежды Его; и которые прикасались к Нему, исцелялись» (Мк 6:56).

4. Ханина Бен-Доса

Ханина (видимо, самый знаменитый святой) жил в галилейской деревеньке Арав (примерно в 15 км к северу от Назарета). В мишнаитском трактате «Сота» он упоминается как один из «мужей дела»: «Со смертью Рабби Ханины Бен-Досы не стало более мужей [великого] дела» (9:15). Выражение «мужи дела» (*anê m'aseh*) относится к чудесам, которые были ответом на молитву. (Читателю стоит иметь в виду, что ученые спорят о точном значении выражения «мужи дела». Понимание, отраженное в данной словарной статье,

достаточно распространено. Однако ряд крупных исследователей (например, А. Бюхлер, Г. Алон, С. Сафрай) оспаривают его. Как отмечает Дж. Мейер, почти все остальные раввины и ученики, упомянутые в М. Соты 9:15, восхваляются за знание и / или нравственные добродетели. Соответственно, выражение «мужи дела» может означать и добрые дела, и тщательное соблюдение Торы. — *Прим. ред.*)

Ханина был особенно известен своими молитвами об исцелениях.

Про Ханину рассказывали, что, молясь за больных, он предсказывал: «Этот будет жить» или «Тот умрет». На вопрос, как он это узнает, он отвечал:

— Если плавно течет моя молитва, это служит мне указанием, что больной пощажен, если нет — что он обречен. (*М. Берахот* 5:5)

Как-то раз он молился о сыне Гамалиила II (или, возможно, Гамалиила Старшего). Молитва текла плавно, и потому Ханина знал, что больной выздоровеет. Ученики Гамалиила записали время, а по возвращении обнаружили, что мальчик выздоровел в тот самый час, когда говорил Ханина (*В. Т. Берахот* 34b, ср. *И. Т. Берахот* 5:5):

Однажды, когда заболел сын у Раббана Гамалиила, он послал двух ученых мужей к Рабби Ханине Бен-Досе просить его помолиться за него. Увидав их, Рабби Ханина вышел в верхнюю горницу и углубился в молитву. Сойдя вниз, он сказал посланным:

— Вы можете идти: жар у больного прекратился.

Они спросили:

— Ты разве пророк?

— Я ли пророк, ни сын пророка, — отвечал он, — но вот, что я понял: если плавно течет моя молитва, это служит мне указанием, что больной пощажен, если нет — что он обречен.

Записали они, точно отметив время, когда сказал это Рабби Ханина. А когда они возвратились и передали его слова Раббану Гамалиилу, тот заявил:

— Клянусь, что это произошло ни раньше, ни позже: в ту именно минуту жар у больного прекратился, и он попросил пить.

Здесь также есть параллели с преданиями об Иисусе: «Отец понял, что это был тот час, в который Иисус сказал ему: «Сын твой будет жить»» (*Ин* 4:46–53, ср. *Мф* 8:5–13, *Лк* 7:1–10). Сама фраза «сын твой будет жить» напоминает предсказания Ханины («этот будет жить» или «тот умрет»).

Еще одна ранняя история рассказывает о встрече Ханины со змеей (*Т. Берахот* 3:20, ср. *М. Берахот* 5:1):

Рассказывают о Рабби Ханине Бен-Досе, что однажды, когда он стоял на молитве, его укусила змея, но он не прервал молитвы. Его ученики пошли и обнаружили ее мертвой у входа в нору. Сказали они:

— Горе человеку, которого ужалит змея! И горе змее, которая ужалит Бен-Досу!

Талмудическая гемара разукрашивает жизнь Ханины Бен-Досы сказочными подробностями. Он удлиняет балки дома, изгоняет из земли «царицу бесов» и каждый день слышит Глас с Неба, вызывающий: «Сын Мой» (*В. Т. Берахот* 34b, *И. Т. Берахот* 5:5, *В. Т. Песахим* 112b, *В. Т. Таанит* 24b–25a).

5. Элеазар-Экзорцист

Иосиф Флавий сообщает о некоем Элеазаре, который следовал заклинаниям Соломона и умел изгонять бесов через ноздри человека, используя корень Ваораса (см. описание в *Война* 7.6.3 §§ 180–185). Флавий объясняет:

Господь Бог даровал Соломону возможность изучить искусство входить в общение с демонами на пользу и благо людям. Дело в том, что Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых можно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям. (Флавий *Древн* 8.2.5 § 45).

Об Элеазаре Флавий говорит, что он укротил демона, призвав имя Соломона и, повторяя составленные тем заклинания, повелел больше никогда не возвращаться в человека. Успех экзорцизма Элеазар доказывал так:

Элеазар велел ставить вблизи бесповатого наполненный водою кубок или сосуд для омовения ног и приказывал демону при выходе из тела больного опрокидывать сосуд, чтобы все зрители на деле могли убедиться, что злой дух действительно покинул одержимого (Флавий *Древн* 8.2.5 §§ 46–49).

Можно отметить параллели с рассказами об экзорцизмах, совершенных Иисусом:

1) Иисус был известен своим умением изгонять «бесов» (*Мк* 1:34) (в некоторых евангельских материалах оказывается предпочтение выражению «злой дух» или «нечистый дух»; см., например, *Мк* 5:8, *Лк* 7:21);

2) Одержимый падает (*Мк* 3:11; 9:20);

3) Экзорцист укрощает беса (*Мк* 5:7) и запрещает ему возвращаться в человека (*Мк* 9:25, *Мф* 12:44–45, *Лк* 11:24–26);

4) Бес изгоняется во имя Иисуса (*Мк* 9:38–39);

5) Элеазар приказывал бесу опрокидывать сосуд с водой, Иисус приказывал демону молчать (например, *Мк* 3:12).

См. также Магические папирусы.

Библиография С. Brown, «Synoptic Miracles Stories: A Jewish Religious and Social Setting», *Forum* 2 (1986) 55–76; P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1911); M. J. Geller, «Jesus' Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls», *JJS* 28 (1977) 141–55; G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (WUNT 2.54; Tübingen: Mohr Siebeck,

1993; repr. Peabody, MA: Hendrickson, 1993) esp. 209-12; G. Vermes, «Hanina ben Dosa», in *Post-Biblical Jewish Studies* (SJLA 8; Leiden: E. J. Brill, 1975) 178-214; idem, *Jesus the Jew: A Historians Reading of the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1973) 58-82.

C. A. Evans

СЕМИТСКОЕ ВЛИЯНИЕ НА НОВЫЙ ЗАВЕТ

В языке, форме и содержании НЗ часто можно проследить семитское влияние. На основе открытий в Иудейской пустыне и других данных современным ученым удалось существенно продвинуться в понимании семитизмов в НЗ, феномена двуязычия в Палестине I века, а также арамейского языка Иисуса и его первых последователей.

1. Характер семитского влияния.
2. Семитизмы в греческих текстах за пределами Нового Завета.
3. Семитский фактор в Евангелиях и Деяниях.
4. Реконструкция арамейского языка Иисуса и его первых последователей.
5. Проблемы древнего двуязычия и перевода.

1. Характер семитского влияния

1.1. Язык. Семитизм (в греческом тексте или НЗ) — это элемент словаря, грамматики, синтаксиса, идиомы или стиля, который (1) отклоняется от ожидаемого греческого узуса и в этом отклонении совпадает с идиоматическим арамейским или еврейским узусом или, (2) хотя и засвидетельствован в греческом языке, относительно чаще встречается в НЗ (возможно, из-за совпадения с идиоматическим арамейским или еврейским словоупотреблением).

1.2. Форма. Значительная часть поучений Иисуса в евангельской традиции по форме близка поучениям в раввинистической литературе. Такие «формы» включают в себя рассказы о чудесах, притчи, споры и примеры, взятые из жизненных ситуаций. Полезную информацию об этом можно найти в поныне актуальном исследовании П. Фибига (Fiebig, 1925).

1.3. Содержание. В целом ряде отрывков НЗ можно найти специфически иудейские материалы. Отметим, в частности, следующие категории:

Агадические интерпретации Писания. Один из возможных примеров — упоминание о «костях Иосифа» в Евр 11:22.

Галахическая тематика (соблюдение заповедей и обычаев).

Спорадические намеки на политические события, а также иудейские чаяния и идеи, известные по сохранившимся монетам, документам и сообщениям историков. Пример — тема «освобождения» у Луки. В частности, Лк 2:36-38 (особенно 2:38) отражает формулу датировки, использованную во многих документах Первого и Второго

антиримского восстаний: «Год Х освобождения Израиля / Иерусалима», «Год Х освобождения Израиля рукою Симеона Бен-Косибы, князя Израильского» (см. XHev/Se 8, recto, 8-я строка сверху). Также в Лк 24:21 Клеопа говорит неизвестному путнику о крушении своих надежд на Иисуса из Назарета: «А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля». Перед нами может быть аллюзия на мидраш, где Моисей назван «человеком, который должен избавить Израиль» (PRF 48:82-86; см. Wilcox, 1992).

Подобного рода особенности отражают укорененность НЗ в его исторической среде.

2. Семитизмы в греческих текстах за пределами Нового Завета

Идентификация и оценка новозаветных семитизмов традиционно считались вопросом почти исключительно филологическим, нацеленным на выявление их возможных истоков. Однако семитизмы встречаются не только в НЗ. Они есть в IXX, других греческих переводах Еврейской Библии, а также в другой квазибиблейской литературе. Публикация четырех фрагментарных кумранских текстов Товита на арамейском языке и одного на еврейском языке (4Q196-200) облегчили изучение процесса перевода. Более того, находки в Иудейской пустыне (Кумране, Масаде, Мураббаате и Нахал-Хевере) стали поворотным моментом в научной полемике о новозаветных семитизмах. Теперь у нас есть реальные документы (не только религиозные, но и политические и личные) на арамейском, еврейском (классическом и протомишнаитском), набатейском и греческом языках. Многие «секулярные» тексты имеют точные римские датировки и проливают свет на повседневную жизнь оккупированной римлянами Палестины I — начала II вв. н.э., на иудейский социально-культурный контекст, в котором существовали Иисус и его движение.

Судя по материалу из Масады, для многих жителей Иудеи было характерно двуязычие или даже троязычие, причем арамейский был основным языком простого народа. Иврит также использовался в быту, но доминировал в упоминаниях о ритуальной чистоте и доле священников (Yadin and Naveh, 32-39). Еще более интересный факт: арамеизмы встречаются в бытовых личных документах из Нахал-Хевера, написанных на греческом двуязычными (или троязычными) писцами от лица арамеоязычных иудеев. Они датируются концом I — началом II вв. н.э., а потому очень близки по времени возникающему НЗ.

2.1. Семитизм как интерференция арамейского/еврейского и греческого языков

2.1.1. Интерференция арамейского языка в греческий. В текстах из Нахал-Хевера четко отражены два типа интерференции арамейского и греческого языков.

Первый тип содержится в грекоязычной дарственной на папирусе из Махозы (XHev/Se 64). Она датирована (если перевести в современное летоисчисление) 9 ноября 129 года н.э. Ее греческий язык столь несидиоматический и не соответствует правилам грамматики,

что Ханна Коттон, ее издатель, в некоторых местах смогла понять смысл, «лишь сделав обратный перевод на арамейский». Соответственно, она приняла решение сделать «буквальный перевод, без адаптации, на первоначальный арамейский».

Второй тип — наличие явных арамеизмов и гебраизмов в ряде греческих текстов из архива Бабаты, датирующихся от 2 июня 110 года н.э. до августа-сентября 132 (?) года н.э. Большинство этих семитизмов также встречаются в НЗ и обязаны интерференции арамейского языка в греческий. Любопытно, что один и тот же документ может содержать семитизированное выражение в одной строке и его верный греческий эквивалент — в другой. Аналогичную картину мы встречаем в некоторых местах НЗ. Ряд ученых усматривает в этом доказательство того, что эти предполагаемые семитизмы не были постоянными ошибками в переводе.

Более того, *P. Yadin* 11, датированный 6 мая 124 года н.э., прямо определяет 29-30-ю строки как греческий перевод (*hermeneia*) признания долга (арамеоязычным) должником. Оригинал, с подписью на арамейском, был сохранен заимодавцем.

2.1.2. Семитизмы в документах из архива Бабаты. Среди семитизмов в документах из архива Бабаты встречаются, в частности, следующие:

Введение прямой речи через *legon*, *legousa* («говоря»). В Евангелиях, Деян и Откр эти слова очень распространены. В Септуагинте они выступают как перевод еврейского *l'mr*. Арамейским эквивалентом является *lm'mr* (см. *P. Yadin* 14.25; 15.20; 24.3; 25.15, 25, 47, 60; 26.12; 35.7).

Использование *ek/ex* (= «из») в партитивных выражениях, отражающих еврейское или арамейское *mn* (*P. Yadin* 5 b i.2; ср. Мк 14:18, *heis ex hymon*, «один из вас»). Правильная греческая идиома встречается уже через два стиха: *heis tōn dōdeka* («один из двенадцати» — Мк 14:20). Попутно отметим, что семитизированная форма в Мк 14:20 употреблена в словах, вложенных в уста Иисуса.

Два новозаветных арамеизма, встречающихся в греческих документах из архива Бабаты, также используются в греческом переводе Тов 2:3 (Синайский кодекс). Лишь одно слово сохранилось в арамейском тексте этого стиха: *'lhnq* (арам.) = *estrangulētai* (греч.) = «удавленный». Два арамеизма таковы: (1) *apokritheis ephen* = *'nh w'mr* = «отвечая, сказал» (*P. Yadin* 25, строки 24-25); (2) *heis ek tou ethnous hēmōn* = «один из нашей общины».

3. Семитский фактор в Евангелиях и Деяниях

3.1. Проблема «септуагинтизмов». По мнению многих ученых, семитизмы в Евангелиях и Деян — не подлинные семитизмы, а «септуагинтизмы», т.е. сознательные или подсознательные подражания новозаветных авторов переводческим идиомам Септуагинты. Часто даже считают, что Лука, например, с помощью таких слов и выражений намеренно пытался придать материалу еврейское и/или «библейское» звучание. Сама LXX представляет собой по преимуществу кор-

пус переводов с еврейского или арамейского языков, осуществленных в разное время разными авторами. Ее семитизмы связаны с интерференцией еврейского/арамейского языка в греческий.

Евангелия и Деян рассказывают в основном о людях, у которых, подобно Бабате или автору Книги Товита, основной язык — арамейский или еврейский. Пора отнестись к этому факту серьезно, и при обсуждении проблемы «септуагинтизмов» не будем забывать: нам попросту неизвестны литературные интенции новозаветных авторов, мы располагаем лишь их текстами.

3.2. Свидетельства разговорного арамейского Иисуса.

Судя по Евангелию от Марка, Иисус разговаривал на арамейском (и, возможно, еврейском) языке. Относительно того, знал ли он также греческий язык, можно лишь строить догадки (хотя беседа с Пилатом должна была проходить именно на греческом). Примеры арамейского в речи Иисуса: *Talitha kout(i)* (Мк 5:41), *ephphatha* (Мк 7:34), *abba* (Мк 14:36; см. также Рим 8:15, Гал 4:6) и крик с креста *elōi elōi lama sabachthani* (Мк 15:34 = таргум Пс 22:1a; см. Мф 27:46). Все эти слова и выражения написаны греческими буквами и снабжены греческими переводами. Они представляют собой хотя и скудный, но бесценный материал. Вкупе с остальными примерами арамейской речи в НЗ они могут пролить свет на то, на каком диалекте говорили Иисус и его ученики.

Elōi Elōi lama sabachthani (Мк 15:34 = таргум Пс 22:1a; см. Мф 27:46). Самый интересный пример — крик с креста («Боже мой, Боже мой, почему Ты оставил меня?»). Здесь *sabachthan(e)i* четко соответствует арамейскому тексту таргума Пс 22:1a, против формы *zaphthan(e)i*, которую мы находим в кодексе Безы (еврейский оригинал содержит *cazablanū*). Пример тем более важный, что здесь видно: в самый страшный свой час Иисус говорит на родном языке.

Talitha kout / kouti («Маленькая девочка, встань!» [Мк 5:41]). Из двух вариантных чтений *kout* лучше засвидетельствовано в рукописях. Однако здесь есть лингвистическая проблема: при подлежащем в женском роде (*Talitha*) стоит сказуемое, выраженное мужской формой императива (*kout* — от *qut*, «вставать»), а не женской. В женском роде было бы не *kout*, а *kouti*. Чем объяснить такое расхождение? Можно вспомнить, что в сирийском и христианском палестинском арамейском *i-* в *kouti* является немым. Поэтому не исключено, что перед нами случай влияния сирийского или христианского палестинского арамейского. Хотя другие объяснения также имеют право на существование. (В сущности, перед нами два наиболее правдоподобных объяснения, которые, как отмечает Джон Мейер, сводятся к одному и тому же: либо в простонародном диалекте, на котором говорил Иисус, использовалась мужская форма для обозначения женской; либо в этом простонародном диалекте конечное *i-* в женской форме не произносилось. — Прим. ред.)

Ephphatha (Мк 7:34). Евангелист Марк переводит это слово на греческий как *dianoichthēti* («Откройся!»).

В этом случае получается, что буква *t* возвратно-пассивного префикса (*'t*) к глаголу *pth* («открывать») ассимилировалась с *p* / *f* корня. В подтверждение такого прочтения можно сослаться на два источника. Во-первых, во Фрагментарном Таргуме на Быт 49:1 содержится форма *'pth*, т.е. «открылся» (Cod. Vat. Ebr. 440). Во-вторых, четыре арамейских надписи на оссуариях I в. н.э. содержат формулу *'lmpth*, означающую «не открывать» или даже, скорее, «не подлежит открыванию» (Wilcox, 1984, 998-999; Fitzmyer and Harrington, nos. 67, 70, 71, 95).

3.3. Другие семитизмы в Евангелиях и Деяниях.

3.3.1. *Акелдама* (Деян 1:19). В Деян 1:19 слово «Акелдама» передает арамейское *hql dmh* («поле крови»). Для сравнения можно взять фразу *hql prds* («поле», «сад») в папирусном акте о покупке (XHev/Se 9, строки 9 и 14), который можно датировать палеографическим методом концом Иродианского периода.

Если брать более широкий контекст отрывка, то Деян 1:16-18 упоминает предсказание Писания «об Иуде». Быт 44:18 начинается отрывок словами: «И приблизился Иуда». В таргуме Неофити и фрагменте D из каирской генизы содержится агада, в которой Иуда говорит о своей решимости отомстить Вениамину, если тот окажется виновен: «Ибо он (Вениамин) был причислен с нами к коленам и получил удел и наследие при разделе Земли». Иуда утратил свое место и удел среди двенадцати, и его преемник был поставлен по жребью.

3.3.2. *Аро тина* (Лк 14:18). Эта фраза может быть арамеизмом, связанным с идиомой, известной в сирийском и христианском палестинском арамейском: *tn hd'* или *tnhd'* («неожиданно», «вдруг»).

3.3.3. *Epi to auto* (Деян 2:47). Сама по себе эта фраза употребляется в LXX для перевода еврейского *yhd*, *yhdw* («совместно», «в том же месте»). Однако это не соответствует Деян 2:47. По-видимому, полная идиома в Деян 2:47 *prostithenai epi to auto* (греч.) = *thwsyr lyhd* (евр. «прибавлять к Иахаду»). Здесь показательны параллели из кумранских текстов: см., например, IQS 5:7; 8:19, где идиома означает «присоединяться к общине (Иахаду)» (ср. также IQS 5:2; 6:23; 8:12 и, возможно, 2:24). Таким образом, греческий текст достаточно буквально передает еврейскую идиому (Wilcox, 1965, 93-100).

3.3.4. *Марк 10:11-12*. Проблема с данным отрывком состоит в том, что в нем предполагается право не только мужа, но и жены инициировать развод. Между тем Мишна (Гиттин 3:1-5) указывает, что это сугубо мужская прерогатива. Стоит обратить внимание на новый документ из Нахал-Хевера: XHev/Se 13, датированный 20 сивана 3-го года освобождения Израиля во имя Шимона Бар-Косибы, Князя Израильского (134/135 г. н.э.). Это разводное письмо («гет»), выданное женой Шаламцион Бат-Иосеф *Qbsh* своему мужу Элеазару Бен-Ханани. Как мы видим, этот текст был написан приблизительно за 85 лет до того, как (согласно обычной датировке) была кодифицирована Мишна.

4. Реконструкция арамейского языка Иисуса и его первых последователей

В Евангелии от Марка цитируются несколько арамейских высказываний Иисуса, а в Деяниях Апостолов – несколько арамейских высказываний Петра. Их анализ дает нам в руки несколько ключей к реконструкции языка, на котором говорили Иисус и его ученики. Мы видим, что хотя базовый арамейский довольно неплохо согласуется с материалом из кумранских документов, также неличествуют важные связи с сирийским и христианским палестинским арамейским.

Отметим также следующий факт. В одном из кумранских текстов Товита (Тов 2:1 в 4Q196, фрагмент 2, строка 11) присутствует слово *šrw*, которое не относится к арамейскому лексикону. Однако оно встречается в сирийском языке в значении «трапеза», «обед», «банкет». Это значение согласуется с греческим текстом Товита в Синайском кодексе, где *šrw* передано как *ariston* («обед, банкет»). Исследователи характеризуют 4Q196 как текст, «аккуратно написанный поздним, полуофициальным хасмонейским шрифтом», и датируют его приблизительно 50 г. до н.э. Это куда более ранний период, чем можно было бы ожидать от сирийского языка. С чем же мы имеем дело? Действительно ли перед нами влияние сирийского, или просто границы диалектов были менее четкими, чем нам ранее представлялось? Данный пример можно использовать в пользу тезиса Э. Кука о том, что арамейский нужно не просто делить на «западный» и «восточный», но стоит включить и «центральную» область. Э. Кук усматривает истоки таргума Онкелоса и таргума Ионафана именно в центральной арамейской области, приводя в качестве одного из аргументов «явную связь Пешитты [сирийский] с экзегетической традицией таргумов» (Cook, 156).

Следующий важный момент: в ряде новозаветных отрывков мы находим элементы иудейских мидрашей, для которых новозаветный материал – первое известное свидетельство. Например, Деян 13:22, видимо, содержит смешанную цитату. Обычно в ней выделяют три элемента: «Я обрел Давида» (Пс 88:20); «муж по сердцу Моему» (1 Цар 13:14); «он исполнит все желания Мои» (Ис 44:28). Однако таргум 1 Цар 13:14 заменяет фразу «муж по сердцу Моему» словами: «муж, исполняющий все Его желания» (*gbr byd r'wlyh*). Таким образом, Деян 13:22 – самое раннее свидетельство таргумической интерпретации 1 Цар 13:14 (Wilcox 1965, 21-22). В НЗ есть и целый ряд других таких «таргумических» чтений. Разумеется, новозаветные авторы не цитировали таргумы Онкелоса и Ионафана (более поздние по времени), скорее, можно говорить о наличии устной (по крайней мере!) связи между формой этих традиций библейской интерпретации в I веке и более поздними письменными их формами в таргумах и/или мидрашах.

В свете вышесказанного было бы разумно не спешить отказываться от идеи письменных таргумов. Скорее всего, здесь предстоят удивительные открытия.

В идеале нам нужны свидетельства свободного разговорного арамейского из Палестины I в., в отношении которых нет подозрения, что это перевод. Естественно, желательно, чтобы таких документов было побольше и чтобы они отличались разнообразной лексикой. По мнению Дж. Фицмайера, кумранский арамейский, наряду с некоторыми другими свидетельствами арамейского языка I века (например, в надписях на гробницах и оссуариях), — самый поздний арамейский, который мы вправе использовать для филологических сопоставлений при анализе арамейской основы Евангелий и Деяний. Однако значительная часть этого материала, видимо, не содержит того типа свободного и разговорного арамейского, который нам необходим. Напротив, Иерусалимский Талмуд и мидраши данному требованию удовлетворяют, но, к сожалению, они имеют слишком позднюю датировку.

Еще одна практическая проблема: для реконструкции языка нам нужны слова и идиомы, которые в кумранском арамейском не засвидетельствованы. Как мы уже видели, некоторую помощь оказывают сирийский и христианский палестинский арамейский. В принципе, М. Кейси прав: когда нехватка словаря затрудняет прогресс, нужно проверить *все* диалекты арамейского. Опять-таки в тех новозаветных отрывках (по крайней мере!), где мы находим мидрашистский материал, можно проверить, нельзя ли, несмотря на разницу в датировке, попытаться взять недостающие слова из традиционных взаимосвязей между мидрашами и НЗ. Более того, если некое арамейское слово не встречается в текстах между 200 г. до н.э. и 200 г. н.э., это не означает, что оно не существовало ранее. С другой стороны, даже если некое слово или некий синтаксический элемент есть в кумранских текстах, они могли быть неизвестны Иисусу.

5. Проблемы древнего двуязычия и перевода

Наличие в греческом тексте НЗ настоящих семитизмов призывает обратить пристальное внимание на проблемы двуязычия/троязычия и перевода. Разумеется, многое зависит от того, сколь хорошо оратор или переводчик знакомы с языками, с которыми они оперируют. В ХНсв/Се 64 для автора не представлял проблем арамейский, но его или ее знание греческого было очень слабым. Результат: греческий язык документа — неидиоматический, с грамматическими ошибками и подчас непонятный. Однако если текст слово в слово (!) перевести на арамейский, язык памятника будет идиоматическим и ясным. В ситуациях, когда двуязычный оратор или переводчик говорит или пишет непосредственно на втором языке, он или она относительно свободен выбирать те слова и идиомы, которые естественным образом приходят на ум.

Однако перевод (письменного) текста с языка «А» ограничивает выбор переводчиком слов, идиом и синтаксических конструкций из-за необходимости трансформировать источник на языке «А» в правдоподобную речь на языке «В».

Процесс еще более затрудняется, когда переводчик почему-либо обязан переложить материал на языке «А» в лучший возможный язык «В» или когда от него или от нее требуется максимально дословный перевод. Чем авторитетнее материал источника, тем менее свободно чувствует себя переводчик в выборе идиом. Отметим, например, ситуацию в культурном плане достаточно близкую к НЗ: в греческих документах из архива Бабаты мы регулярно встречаем арамеизмы (P. Yadin). Насколько можно судить, иногда двуязычный писец, передавая арамейскую речь Бабаты, соскальзывал с идиоматического греческого на неидиоматический дословный «перевод».

М. Кейси разрабатывал вопрос о двуязычии и техниках перевода в связи со своим проектом использования сохранившихся арамейских документов I века для гипотетической реконструкции арамейских источников Евангелия от Марка (см. Casey, 93-110).

Библиография. N. Avigad and Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judea* (Jerusalem: Magnes, 1956); M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (3d ed.: Peabody, MA: Hendrickson, 1998 [1967]); M. Broshi et al., eds., *Qumran Cave 4.19: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD 19; Oxford: Clarendon Press, 1995); M. Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel* (SNTSMS 102; Cambridge: Cambridge University Press, 1998); B. D. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* (GNS 8; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984); E. M. Cook, «A New Perspective on the Language of Onkelos and Jonathan», in *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, ed. D. R. G. Beattie and M. J. McNamara (JSOTSup 166; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 142-56; H. M. Cotton and A. Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts* (DJD 27; Oxford: Clarendon Press, 1998); P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien im Licht der rabbinischen Erzählungsstile untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die «Christusmythe»* (Leipzig: Hinrichs, 1925); J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London: Chapman, 1971); idem, *The Genesis Apocryphon of Cave 1: A Commentary* (BibO 18; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966); idem, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars Press, 1979); J. Joosten, *The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthew: Syntactic Structure, Inner-Syriac Developments and Translation Technique* (SSLL 22; Leiden: E. J. Brill, 1996); A. Meyer, *Jesu Muttersprache: Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt* (Freiburg & Leipzig: Mohr Siebeck, 1896); J. P. M. van Der Ploeg and A. S. van Der Woude, with B. Jongeling, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân* (Leiden: E. J. Brill, 1971); M. Wilcox, «The Aramaic Background of the New Testament», in *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, ed. D. R. G. Beattie and M. J. McNamara (JSOTSup 166; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 363-78; idem, «Luke 2.36-38. Anna bat Phanuel, of the Tribe of Asher,

a Prophetess. . . ' A Study in Midrash in Material Special to Luke», in *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neüynck*, ed. F. Van Segbroeck et al. (BETL 100; Leuven: Leuven University Press, 1992); idem, «Semitisms in the New Testament», in *ANRW* 2.25.23 (1984) 978-1029; idem, *The Semitisms of Acts* (Oxford: Clarendon Press, 1965); Y. Yadin and J. Navch, *Masada I: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965, Final Reports: The Aramaic and Hebrew Ostraca and Jar Inscriptions* (Jerusalem: Israel Exploration Society, The Hebrew University of Jerusalem, 1989).

M. Wilcox

СМЕРТЬ ХРИСТА

ПАВЕЛ

Смерть Христа, часто упоминаемая в тандеме с его воскресением, занимает центральное место в Павловом благовестии. Ее искупительное значение Павел осмысляет в вероисповедных формулах и гимнических традициях; он, видимо, отчасти знаком (и напоминает читателям) с рассказом о страданиях и смерти Иисуса. О важности страстей Христовых он говорит в контекстах, связанных с самыми разными сторонами своего учения, особенно сотериологией и христологией, эсхатологией и этикой. Далее мы рассмотрим преимущественно, как понимал Павел искупительный характер страданий и смерти Христа.

1. Центральность смерти Христа.
2. Значение Креста: множество образов.
3. Смерть Христа и замысел Божий.
4. Смерть Христа и положение человека.
5. Распятый Мессия и христианская жизнь.

1. Центральность смерти Христа

В Павловом богословии Крест имеет колоссальное значение: именно так Бог принес спасение людям и именно здесь — средство и мера новой жизни во Христе.

Очень важно, что письма Павла (т.е. самые древние из дошедших до нас христианских текстов) уже ставят крест Христов в центр. Причем мы видим, что это не новаторство апостола язычников: крестоцентричность его рефлексии отражает подходы, сложившиеся на самой заре христианства.

Оставляя пока за скобками многочисленные предания о Страстях Иисуса, отраженные у Павла, обратим внимание на 1 Кор. Приблизительно через 25 лет после распятия Павел пишет о «соблазне» и «безумии» Креста (1 Кор 1:18, 23), — таким часто был скептицизм иудеев и эллинов, с которыми он сталкивался в своей проповеди. Ведь Иисуса распяли как обычного преступника! Многие воспринимали распятие даже как знак небесного проклятия (ср. Втор 21:22-23): дескать, разве может быть «Помазанный», «Мессией», человек с подобной судьбой? И все же Павел пишет коринфянам: «Я рассудил ничего не знать у вас, кроме Иисуса

Христа, и Иисуса Христа распятого» (1 Кор 2:2). Не будет преувеличением сказать, что первохристианам пришлось осмыслить Крест именно потому, что они возвещали мессианство Распятого (Green, 157-174). Павла же можно с полным правом назвать богословом Креста. Он сделал очень многое для христианского осмысления Страстей.

Ясно, что полным новатором Павел не был: он обильно черпал из предания, которое местами прямо цитирует (ср. 1 Кор 11:23-25; 15:3-5; ср. Kertelge, 116-124). Не менее ясно, что он внес и собственный творческий вклад в понимание традиции. Удивляться не приходится: до своего обращения он был яростным противником христианства во многом потому, что христиане возвещали, как он тогда думал, человека, «проклятого» Богом. Приняв «благовест о Христе» (Гал 1:16-17), он взглянул на вещи иначе, но ему пришлось и затратить серьезные интеллектуальные усилия, чтобы понять, как возможно мессианство Распятого. Ключ к решению проблемы он нашел не в позиции «Крест не существует и на него не надо обращать внимания», а, наоборот, в подчеркивании роли Креста. Путь Мессии лежал через страдания, после которых Бог его оправдал: оказалось, что уничижение имеет глубокий положительный смысл для всего человечества.

Апостольский опыт Павла также показал, что страдания и беззащитность неотъемлемы и от христианской жизни (несмотря на воскресение Иисуса). Более того, в свете Креста они обретают дополнительный смысл. Сразу после вышеупомянутого 1 Кор 2:2, где Павел говорит, что «знал» лишь распятого Христа, сказано: «И я в немощи, и в страхе и в трепете великом был у вас» (2:3; ср. Кол 1:24). Тем самым крестный путь Мессии тесно увязывается со страданиями верующих и церкви во Христе. Слабость, столкновение с враждой, тяжелые испытания — со всем этим приходится сталкиваться на пути апостольства.

1.1. Крест и кериigma. Как проявляется для Павла центральность Креста? Многого можно сказать уже по тем оборотам, с помощью которых он описывает кериigma. Так, в 1 Кор 1:18 «слово о кресте» — практически синоним «благовестия». В 2 Кор 5:19 сходное значение имеет «слово примирения», причем из контекста ясно, о каком сотериологическом событии речь: «...а за всех он (Мессия) умер, чтобы живые уже не для себя жили, но для Умершего за них и Воскресшего...» (5:15сл.; ср. Флп 2:16: «слово жизни»; Деян 13:26: «слово спасения»; Kertelge, 124-127).

1.2. Формульные выражения. Если внимательно читать Павловы послания, можно заметить два стереотипных выражения, которыми обозначается искупительное значение Креста (см. Hengel, 34-39). «Предание» Иисуса ради спасения людей. Описывается либо как божественный акт (Рим 4:25: «предан был за согрешения наши»; Рим 8:32: «Тот, Кто сына своего не пощадил, но предал его за всех нас»), либо как самопожертвование (Гал 1:4: «...давнего себя за грехи наши»; Гал 2:20: «...Сына Божия...предавшего себя за меня»).

«Умирание». Эта формула встречается неоднократно, в частности, в ключевом предании, отраженном в 1 Кор 15:3: «Христос умер за грехи наши» (см. далее Рим 5:6, 8; 14:9; 1 Кор 8:11; 2 Кор 5:14-15; Гал 2:21; 1 Фес 5:10). Как отмечает Мартин Хенгель, Павлова фраза «Христос умер за нас» является «самым частым и самым важным вероисповедным утверждением в Павловых посланиях, а также в стоящей за ними грекоязычной первохристианской традиции» (Hengel, 37).

Отсюда видно, насколько Павел разделял общую веру ранней церкви, опираясь на уже существовавшую лексику и метафорику христианской мысли. Богословие Креста он выстраивал не на пустом месте с нуля, а опираясь именно на фундамент общей веры. Показательна его полемика с оппонентами в Коринфе и Галатии: он не только придумывает свежие возражения, но и апеллирует к преданию, касающемуся Креста.

1.3. Рассказ об Иисусе. Павел опирался не только на формулы. Судя по разным намекам, из предания он узнал и повествование о страданиях и смерти Иисуса. Например, Гал 3:1 («...перед вашими глазами Иисус Христос изображен был распятым») наводит на мысль, что адресаты как бы «своими глазами» видели распятие, а значит, Павел им о Страстях рассказывал. Показательно и мимолетное упоминание о тайной вечере («...Иисус, в ту ночь, когда он предан был...» 1 Кор 11:23-25): апостол явно был знаком с первоначальным контекстом евангельской традиции. Обращает на себя внимание и то, как Павел описывает собственные мытарства: «... в терпении великом, в скорбях, в нужде... под ударами, в тюрьмах... без сна... в долготерпении... в чести и в бесчестии, при дурной молве и при доброй...» (2 Кор 6:3-10), — несомненная аллюзия на Страсти Христовы. Тем самым, его понимание «крестного пути», пути страданий вслед за Мессией, вполне напоминает, скажем, Евангелие от Марка. Наконец, в 1 Тим 6:13 (текст, который в широком смысле можно отнести к паулинистским) сказано о свидетельстве Иисуса перед Понтием Пилатом; значит, хотя бы минимальное знание о Страстях автор должен был иметь. В целом складывается впечатление, что Павлово богословие включало и повествовательный аспект: он все время имеет в виду общую историю спасения от возникновения народа Божьего до парусии, причем в центре ее стоит распятие Иисуса. К историческим подробностям Страстей он особого интереса не высказывает, но, похоже, они ему известны. Более того, он усматривает в них определенное значение для христианской веры и жизни.

1.4. Христос как образец. Здесь подход Павла также крестоцентричен. Скажем, обличая разделение в коринфской общине, апостол обращается к преданию о тайной вечере (1 Кор 11:17-34; ср. 1 Кор 1:10-17). Страдания Иисуса предполагали самоотречение, самоотдачу, — так должны жить и христиане.

В Посланиях к Коринфянам и Колоссянам Павел часто обращается к теме распятия, проверяя различные понимания христианства. Скажем, некоторые коринфяне полагали, что полнота божественных

обетований уже осуществлялась в их жизни, — в ответ Павел говорит о несении креста. Некоторые высоко ставили мудрость и статус «мира сего», — в ответ Павел пишет, что «сила Божия» явилась ко спасению в кресте Мессии. Социальные, философские, и даже сотериологические, нормы низвергаются, когда Павел выводит на первый план «немошное мира», «безродное мира и уничиженное», — то есть «Христа распятого» и общину, собранную вокруг Распятого (1 Кор 1:18-31).

В Послании к Колоссянам Павел много пишет о космическом Христе, который примирил с Богом весь мир (включая астральные силы), но этот образ укоренен в земной жизни и смерти Христа: «Богу было благоугодно... чтобы через него примирить с Собою все, утвердив мир кровью креста его» (Кол 1:19-20; ср. Кол 1:14; 2:13-14; 3:13). Это означает, что не надо умиротворять астральные силы, словно именно через них происходит богообщение, и что ошибочно квазигностическая спиритуализация ученичества, — этическая ответственность в материальном мире имеет огромное значение.

В других местах Павел говорит о смерти Иисуса как о кульминации его жизни. К более раннему гимну о Христе, который он цитирует в Флп 2:6-11, он, видимо, добавил слова «и смерти крестной». Здесь в центре стоит жизнь Иисуса как послушного Сына Божьего, причем послушание особенно проявляется в готовности пойти на отвержение, страдания и мучительную смерть через распятие. Тем самым Павел возмещает: смерть Христа есть «наиболее полное выражение его жизни, и она показывает нам, что такое жизнь в любви и послушании Богу» (Tamblasco, 72). Согласно учению Павла, христианская жизнь и мысль должны строиться на кресте Мессии.

2. Значение Креста: множество образов

Смерть Иисуса лежит в основе Павлова богословия. Для ее осмысления Павел прибегает к самым разным образам. Отметим, что ее духовный смысл (прежде всего, ее спасительное значение для людей) заботит апостола язычников намного больше, чем ее исторические обстоятельства. В последующей богословской рефлексии этот смысл часто обозначался словом «искупление», но здесь есть две проблемы.

Во-первых, понятие «искупления» можно понимать по-разному. Скажем, часто его используют просто как синоним «примирения» (напр., Fitzmyer). В результате вбивается клин между искуплением и понятиями умиловления, умиротворения и концепциями, связанными с доктринами о субституции и сатисфакции. Более того, не вполне учитывается Павлово понимание того, каким способом это примирение/искупление достигается.

Богословские дебаты шли столетиями, и в наши дни уже сложно читать Павла, не вспоминая классические теории искупления (см. Driver, 37-67). В первую очередь приходят на ум следующие концепции.

«Драматическая теория»: мировая история представляет собой великую драму противостоя-

ния добра и зла; во Христе свершилась победа над силами зла.

«Теория сатисфакции»: крест Христа как средство, путем которого устраняется барьер между Богом и людьми; через смерть Христа Бог получает «сатисфакцию». Часто разрабатывалась в юридическом ключе: люди были виновны перед божественным Судьей и заслуживали наказания, но Христос понес наказание вместо них. Некогда очень популярная, эта концепция ныне вызывает широкую критику: скажем, некоторые считают, что Бог в ней выходит садистом (ему обязательно нужно кого-то наказать), а Иисус — мазохистом (с готовностью принимает подобный расклад).

«Теория нравственного влияния»: Иисус показал на кресте образец любви; подражая ей, люди обретают примирение с Богом.

Далее мы рассмотрим Павлово богословие искупления подробнее. Для начала, однако, важно понять, что у апостола язычников нет какого-то четкого фиксированного способа осмысления Креста. Хотя распятие Мессии стоит в центре Павловой мысли, он все время смотрит на него в разных ракурсах. Очень во многом его рассуждения бывают обусловлены потребностями аудитории, жизненными обстоятельствами (см. Driver; Boff, 78-84; Cousar, 82-87). В нынешней церковной миссии необходимо быть внимательным к подобным вещам: говоря о значении Креста, следует искать метафоры, завязанные на уже *наш* культурный контекст и *наши* обстоятельства. Такая открытость контексту не является изменой Павлу, если толкование укоренено в Писании и если толкователь понимает, как Писание использует сам апостол, — и конечно, если он умеет подбирать из окружающего мира адекватные образы и метафоры (см. Green & Baker). Из нескольких десятков метафор, с помощью которых Павел раскрывает значение смерти Христа, мы упомянем здесь лишь несколько. Они в основном приходятся на два отрывка: 2 Кор 5:14-6:2 и Гал 3:10-14.

Из 2 Кор 5:14-6:2 хорошо видно, как совмещаются у Павла разные ракурсы, с которых он смотрит на смерть Иисуса. Хотя он говорит, прежде всего, о примирении (2 Кор 5:18-20), есть и другие темы: замещения («за нас», 2 Кор 5:14-15), репрезентации (2 Кор 5:14, 21), жертвы (2 Кор 5:21; см. Dunn, 42-43), оправдания (имплицитно, 2 Кор 5:19, 21), прощения (2 Кор 5:19) и нового творения (2 Кор 5:16-17). Более того, Крест и Воскресение Мессии упоминаются рядом как спасительные события (2 Кор 5:15).

Примирение — термин у Павла нечастый. Помимо этого отрывка, мы находим его в Рим 5:10-11 (примирение людей с Богом), Кол 1:20 (примирение космоса с Богом) и Еф 2:16 (примирение иудеев и язычников с Богом и друг с другом). Независимо от того, написано ли Письмо к Ефессянам самим Павлом, мысль в данном вопросе явно паулинистическая: Павел часто говорит о динамическом действии божественной любви, которая не только восстанавливает отношения между человечеством и Создателем, но и помогает восстанавливать,

строить связи между людьми. В 2 Кор и Кол «примирение» касается всего творения.

В 2 Кор 5 Павел выстраивает понятия и логику аргументации, исходя из контекста: ему нужно не только дать отпор хвастливым коринфским оппонентам, но и восстановить нарушенную гармонию между ним и его «детьми» в Коринфе. Первую задачу он решает: укореняя примирение в жертвенной смерти Иисуса; примирение означает, что мы живем уже не для себя, а для Христа и тем самым для других людей. Что касается второй задачи, он призывает коринфян примириться с Богом (2 Кор 5:20; 6:1-2), вслед за чем говорит о собственной открытости к ним (2 Кор 6:11-13; 7:2).

Следующий важный отрывок — Гал 3:10-14 с его палитрой образов и богословских категорий, раскрывающих спасительное значение Креста. Общий раздел Гал 3:1-14 возвещает, что обретение галатами Духа через веру знаменует исполнение божественных обетований Аврааму (о благословении язычников) и что это исполнение стало возможным благодаря смерти Христовой. Образы здесь такие:

Христос как *представитель* Израиля, в смерти которого достигает кульминации Завет (Wright, 137-156; ср. понятие взаимобмена [Hooker]);

оправдание (Гал 3:11);

искупление (Гал 3:13), с аллюзией на темы исхода и плена (ср. следствие *усыновления* в Гал 3:26-29);

субституция («за нас», Гал 3:13);

жертвы (имплицитно в Гал 3:13; ср. Wright, 153);

обетование Духа (Гал 3:14)

торжество над властями.

Последний мотив присутствует и в Еф 2:14-15, где Закон представлен как барьер, разделяющий иудеев и язычников, а смерть Христова разрушает этот барьер. В Гал чуть иначе: Закон — сила, наподобие «стихий космоса», держащая в плену иудейский народ (Гал 4:1, 3). Павел показывает, что торжество Креста не устранило Закон, но показало его истинность: осуществились благословения Завета.

В целом, весть о Кресте в 2 Кор и Гал (да и в других Павловых письмах) ставит два вопроса, требующие разъяснений. С одной стороны, нельзя забывать об апокалиптическом значении Креста: не случайны, в частности, упоминания о «новом творении» в 2 Кор 5:17 и Гал 6:15 (имеется в виду, что со смертью Иисуса закончилась ветхая эпоха и началась эпоха совершенно новая). Смерть Христа положила конец владычеству апокалиптических сил (см. Becker, 189-192; Кол 2:15) и избавила «от нынешнего злого века» (Гал 1:4). Это вторжение нового мира в человеческую жизнь имеет огромное значение для христианства, для всех, кто хочет идти за распятым Христом, воплощать в своей жизни новое творение, в Кресте. Прежние пути выстраивания отношений, с их вечным самоутверждением за счет друг друга, с их барьерами и границами (между иудеями и язычниками, рабами и свободными, мужчинами и женщинами), уже невозможны в новой зоне (напр., Гал 3:26-29; Флм).

С другой стороны, Павлово осмысление Креста неразрывно связано с его мыслями об Израиле, особенно включенном верующих язычников в «Израиль Божий» (Гал 6:10). Павел убежден: верующие, будучи спасены Христом, становятся частью нового творения и членами народа Божьего. Как он сам пишет: «Я распят со Христом. И живу больше не я, но живет во мне Христос» (Гал 2:19-20). Даже если трактовка Павлом вопроса об эсхатологической роли Израиля не до конца ясна, мы видим, что смерть Христова означает новый эон, открытый язычникам, которые во Христе становятся детьми Авраама.

В Павловых посланиях присутствует и множество других образов и категорий, путем которых он осмысляет Крест и пытается вызвать определенный отклик у своих читателей. Опять же повторимся: это означает, что у апостола не было какой-то одной, четко фиксированной теории Искушения, теории того, что произошло на Голгофе. Он понимает, что это событие столь многогранно, что его нельзя исчерпать богословскими формулами.

3. Смерть Христа и замысел Божий

Для Павла вопрос о смысле Креста есть прежде всего вопрос о Боге (т.е. богословие), и уж затем — антропология и сотериология. Его богословие Креста укоренено в его понимании спасительного божественного замысла, замысла, в котором сам Бог играет главную роль. Хотя Христос «отдал себя за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего злого века», он это сделал лишь «по воле Отца и Бога нашего» (Гал 1:4). Иными словами, отдача себя Христом означает его солидарность со спасительным замыслом Бога. (Кстати, отсюда видна ошибочность любой теории искупления, которая отделяет действия Бога от действий Сына Божьего.) В центре стоит инициатива Бога: «Бог был во Христе, примиряя с Собою мир» (2 Кор 5:19); «Бог...послал Сына Своего» (Рим 8:3). Павлова концепция искупления укоренена в богомыслии, в понимании апостолом божественной справедливости, божественного гнева и божественной любви.

3.1. Праведность/справедливость Бога. Приоритет, который Павел отдает в своем богословии искупления вопросу о Боге, лучше всего заметен в Рим 3:21-26. В стихах, предшествующих данному отрывку, поднимаются два вопроса, связанных с характером Бога (см. Cousar, 3741).

Как понимать верность Бога тем обетованиям, которые Он дал при заключении Завета еврейскому народу? Если иудеи и язычники равно запятнали себя грехом, как быть с историей Израиля? «Неверность их упразднит ли верность Божию?» (Рим 3:3).

Если спасение возможно вне Закона, не стоит ли погрязнуть во зле, чтобы сильнее заметна стала доброта Бога (Рим 3:8)? Или, переформулируя вопрос, если благодать Божия открыта для грешников, то как может Бог судить мир?

Это вопросы, соответственно, о надежности/вер-

ности Бога и о правдивости Бога. Бог оказывается как бы под судом, поскольку Ветхий Завет делает упор на божественную справедливость: Бог верен Завету, а Его характер — образец для подражания израильтянам. Павел прекрасно знает все это. Прежде всего он утверждает праведность Божию («о которой свидетельствуют Закон и Пророки», Рим 3:21). Затем он объясняет свое понимание божественной верности, отсылая читателей к теме установления и соблюдения Завета в древне-израильской истории (ср. об искуплении в Рим 3:24; о жертве в Рим 3:25). Более того, Павел делает это с помощью традиционной иудеохристианской формулы, еще более укореняя свою позицию в истории взаимоотношений Бога и Его народа.

В данном контексте смерть Христова подтверждает верность и правдивость Бога. Иначе говоря, божественная праведность и верность обетованиям обнаруживаются в спасении, предоставленном людям, которые погрязли в грехе. Через послушание и смерть Иисуса Христа Бог искупает всех верующих, иудеев и язычников. И это не упраздняет Закон, но утверждает его (Рим 3:31). Божественная справедливость — это не только и не столько роль Бога как справедливого Судьи, но избавление Его народа от греха.

3.2. Гнев Бога. До некоторой степени гнев Божий — следствие Его справедливости/праведности, «поскольку Божья верность Завету требует человеческого отклика, человеческой ответственности; если человек говорит Богу «нет», гнев Божий неминуем» (Tambarco, 33; ср. Travis). Необходимо учитывать, однако, что для Павла божественный гнев не есть некое статическое качество, но активный Суд на «всякое нечестие и неправду» (Рим 1:18). Это не мстительность, не желание обязательно кого-то покарать, но ответ на неверность людей. Для Павла гнев Божий — будущий и эсхатологический (Рим 2:5, 8; 1 Фес 1:10; 5:9; Кол 3:6). Но он уже разгорается, ибо Бог уже дает людям испытать последствия их греха (Рим 1:18, 24, 26, 28; ср. Прем 11:15-16; 12:23).

Таким образом, если мы хотим понять Павлово богословие искупления, мы должны иметь в виду его понимание божественного гнева. Этот гнев, повторимся, не есть желание отомстить, но предельно серьезное отношение к греху. В настоящем праведность Божия ведет людей ко спасению, но, если они отказываются принять руку помощи, их ждет неизбежное воздаяние.

3.3. Любовь Бога. Согласно Рим 5:6-8, смерть Христова — высшее выражение безграничной любви Божьей: «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы еще были грешниками» (Рим 5:8). Незадолго перед этим апостол пишет, что «в сердцах наших любовь Божия», а значит, и надежда в скорбях, надежда, которая «не подведет» (Рим 5:3-5). Отметим здесь три момента.

Любовь Божия к людям неизмерима: не существует антропоморфных аналогов, путем которых ее можно было бы измерить. «Может быть, за когонибудь доброго кто-то и дерзает умереть» (Рим 5:7), но Христос умер «за нечестивых» (Рим 5:6), за «грешников» (Рим 5:8), за «врагов» Бога (Рим 5:10).

Читатели Павла могут быть уверены, что их страдание не бессмысленно, ибо не бессмысленно было страдание Христа. Благодаря его смерти мы были «отпущены», «спасены от гнева» Божьего, «примирены с Богом» (Рим 5:9-11). Христос понес наши немощи и умер за нас, а потому мы участвуем и в жизни его, поэтому наши личные беды наполнены смыслом.

Парадоксальным образом, Бог демонстрирует свою любовь через то, что сделал Христос (Рим 5:8). Кажется бы, любовь Бога лучше всего проявится в Его собственных делах. Однако Павлова формулировка показывает, что «смерть Христа выражает не просто его собственные чувства...но отношение Бога. Иначе говоря, отношение Бога к миру воплотилось в деянии Христа» (Cousar, 45). Тем самым, снова и снова у Павла замысел и деяния Божии едины с замыслом и деяниями Сына Божьего.

4. Смерть Христа и положение человека

Когда мы говорим, что Павлово понимание смерти Христовой глубоко теоцентрично, мы ничуть не умаляем его внимание к искуплению рода человеческого. Напротив, мы подчеркиваем противоречие, которое Павел видит, между верностью Бога и неверностью человека (см., напр., игру слов в Рим 1:17-18: божественная праведность [*dikaioynē*] vs. человеческая неправедность [*adikia*]). Рисуя образ человечества «перед Христом», Павел показывает людей, которые и вместе и каждый по отдельности запутались в грехе, оказались в рабстве у неких могущественных сил. Как и в случае с искуплением, Павел использует широкий арсенал образов и богословских категорий для описания данной ситуации.

Особо отметим отрывок Рим 1:18-32. Здесь *грех* (в широком смысле слова; в Рим 1:18 апостол говорит о «нечестии» и «неправде») отождествляется не с индивидуальными прегрешениями, а с общим состоянием, общим отказом почитать и возблагодарить Создателя, когда люди от Бога (в котором лишь одним возможно подлинное существование) обращаются к вещам тварным.

Обратим внимание на четыре особенности Павловой рефлексии.

Павел не приводит чью-либо конкретную биографию или автобиографию, не пытается показать, как кто-либо конкретно скатился в грех. Он охватывает картину в целом, ставит диагноз всему человечеству (ср. Рим 3:9).

Прегрешения, которые Павел приводит в качестве иллюстрации, сами по себе не составляют главной проблемы. Похоть, сплетни, зависть, обман, гомосексуальные связи и непокорность родителям — все это лишь проявления греха.

Более того, эти грехи можно понять и как выражение гнева Божьего. Бог относится к греху предельно серьезно. Павел здесь защищает как раз нравственность Бога и делает это, показывая причинно-следственную цепочку: отказ почитать Бога — отказ от призвания жить в богообщении — предоставленность своим похотям — желанная автономная жизнь — нечестие.

Грех не только отдаляет человека от Бога, но и сказывается на отношениях между людьми, а также между людьми и материальным творением. Грех в широком смысле слова нельзя понимать как нечто сугубо частное и индивидуалистическое: он влечет за собой последствия для других людей и всего мира (Рим 1:26-32). Более того, *нечестие* и *неправда* имеют целью собственную легитимацию: человек впадает в ложь (Рим 1:25), и его ум портится (Рим 1:28) — соответственно, плохие поступки этот ум принимает за хорошие.

Не удивительно, что Павлова весть о Кресте вызвала вражду и непонимание. Человечество, обратившееся против себя, как оно уже обратилось против Бога, не может легко взять и изменить систему ценностей, выстроив свою жизнь на Христе распятом. Для этого необходима полная инверсия социальной системы: грубо говоря, взгляды нужно поставить с головы на ноги, осознав, что подлинная сила совершается в немощи. В целом, мы видим не только глубокую крестонцентричность Павлова отношения к жизни, но и серьезную беду, в которую попало человечество и из которой Бог должен его выручать (см. Креста богословие).

5. Распятый Мессия и христианская жизнь

Теперь мы вплотную подошли к вопросу: что дала миру смерть Христова? Ясно, что для Павла путь ко спасению лежит через Крест, и Крест — средство и мера новой жизни во Христе. Но почему Крест дает такие дары? Единого и однозначного ответа на этот вопрос Павел не дает, но мы можем наметить некоторые ориентиры.

5.1. Искушительная смерть Христова. Павел осмысливает смерть Иисуса не через судебные метафоры, а через образы, взятые из истории Завета между Богом и Израилем. У него нет в мыслях, что Христу пришлось пострадать, дабы удовлетворить божественную справедливость (Travis; Tambasco). Крест Христа отчасти имеет заместительное значение, но в рамках ветхозаветной концепции жертвоприношения. Хотя Ветхий Завет не объясняет подробно, зачем нужны жертвоприношения, Джеймс Дани полагает, что в основе лежало понятие «идентификации», «репрезентации». То есть приношение за грех в каком-то смысле представляло, репрезентировало грешников в их грехе. Возлагая руки на голову жертвенного животного, грешники отождествляли себя с ним: отныне это животное олицетворяло самого грешника в его грехе, — и за грехом следовала смерть. «Аналогичным образом, Христос отождествил себя с людьми в их падении» (Рим 8:3) и соделался грехом (2 Кор 5:21)» (Dunn, 44).

Соответственно, Мессия, умирая, с одной стороны, становится субституцией человечества перед Богом и перед лицом божественной справедливости, а с другой стороны, он становится субституцией Бога перед лицом человеческого греха.

Это не значит, что смерть Христова была лишена какого-то объективного смысла. Согласно Павлу, Христос отдал себя за нас, чтобы мы жили в нем (1 Фес 5:9-10; Рим 8:3-4; 14:9; 2 Кор 5:15, 21; см. Travis). При всей значимости для Павла темы участия в смерти и

воскресении Христа (напр., Флп 3:10), возможность такого участия появилась лишь благодаря тому, что сначала Христос умер «за нас».

Почему Павел мыслил именно в таком ключе? Некоторые современные исследователи считают, что на Павлово понимание искупительной смерти Христа повлияла греко-римская культура и религиозность: либо независимо от Ветхого Завета и иудаизма Второго Храма (см. Seeley), либо через посредство эллинистического иудаизма (см. Williams). Однако неясно, почему мы должны проводить столь жесткие границы между ветхозаветным влиянием и греко-римской философией, особенно если учесть тесное соприкосновение эллинизма с иудаизмом в начале первого века н.э. Естественнее предположить, что концепции искупительной смерти в эллинистическом иудаизме и у Павла опирались на общее наследие израильских Писаний и обычаев жертвоприношения. Ведь ветхозаветная система жертвоприношений — естественный источник размышлений о взаимосвязи между смертью невинного и прощением грехов (тем паче, что в период Второго Храма жертвы в целом понимались в искупительном русле). Конечно, Павел, наверняка, знал и о мартирологических интерпретациях смерти в Книгах Маккавейских (2 Макк 7:37-38; 4 Макк 6:28-29). Однако эти тексты лишь разрабатывают темы ветхозаветные, как в Законе (Книга Левит), так и у Пророков, особенно опираясь на Песни о страдающем Рабе Господнем (напр., Ис 52:13-53:12), — как впоследствии христиане, включая Павла. Более того, степень, в которой на Павла могли повлиять рассказы о мучениках в маккавейской литературе, смягчается упором на воздаяние в этих текстах. У Павла глубже акцент на инициативу Бога в жертвоприношении и на универсальность искупления, не привязанного к израильскому культу и обрядам воспоминания, которые необходимо повторять снова и снова (см. Hengel, 51). Помимо аллюзий на ветхозаветную систему культа, а также Песни о Рабе Господнем и еврейскую мартирологию, многие ученые усматривают в Павловых посланиях переключки с темой «связывания Исаака» (см., напр., Tambasco, Dunn, Hengel, Brown).

Как указывает Хенгель, понимание Павлом спасительного значения смерти Иисуса обязано не только Ветхому Завету и иудейскому богословию. Куда больше на Павла должна была повлиять интерпретация Креста в свхаристическом контексте христианских общин при совершении вечери Господней. Павел знает и повторяет евхаристические слова Иисуса (1 Кор 11:23-25), — слова, которые осмысливают смерть Иисуса в искупительном ключе.

5.2. Смерть Христа и следование за Христом. Согласно Павлу, смерть и воскресение Христа знаменуют начало новой эпохи, которая увенчается вторым пришествием Христа (см. Hanson). Это существенно меняет понимание жизни в настоящем. Во-первых, осознавая, что мы живем в новой эпохе, мы можем устремиться к новой жизни, совершенно иной, чем прежняя, — и исполниться силой Божьей, необходимой для этого. Во-вторых, не забывая от прошлого, верующие могут

действовать из благодарности за спасение от рабства греху. В-третьих, становится ясно, что жизнь должна определяться Крестом. Это означает, что Крест несет восстановленную человечность, восстановленные отношения людей с Богом, миром и друг с другом. Это означает, что само существование обретает отныне новый смысл, в свете Христа. «Церковь, богословие которой формируется вестью о Кресте, должна и жить крестоцентрично, — иначе ее весть не будет убедительной» (Cousar, 186).

Практический смысл всего этого ясен: верующие должны послушаться Богу, как был послушен Богу, с готовностью пойти на смерть, Христос. Об этом Павел говорит, в частности, в своем гимне Христу (Флп 2:6-11). Свидетельством тому стало и его апостольское служение, его знание, что в своих немощах и страданиях он подражает Христу, участвует в страданиях Мессии (см. Robee, Hanson, Bloomquist).

5.3. Смерть Христа и жизнь народа Божьего. Крест Христов восстанавливает человечество еще и в другом смысле: разрушает границы, разделения (см. Driver, особенно главу 13). Те, кто подлинно следует за Христом, не занимаются самоутверждением в христианской общине, но понимают, что есть тело Христово (1 Кор 11:17-12:31), что есть новый Завет в крови Христовой (1 Кор 11:25). Более того, во Христе стираются этнические, социальные и гендерные различия, ибо «все вы чрез веру — сыны Божии во Христе Иисусе» (Гал 3:26; ср. 3:27-29; Еф 2:11-22). Тем самым Крест не только дает возможность новой жизни, но и показывает нормы этой жизни, устанавливая новую эпоху, в которой осуществляется спасительная воля Божия.

Без сомнения, смерть Христова занимает центральное место в Павловом богословии. Апостол разъясняет ее смысл с помощью самых разных образов, которые черпает как из израильских Писаний, так и из общей веры ранней церкви. Весть о Кресте он также тесно соотносит с потребностями и проблемами читателей (которые варьируются от послания к посланию). И эти слова не только лишь богословие: здесь затрагивается сама жизнь, — жизнь, которой должны жить христиане до возвращения Христа. Верующие здесь и теперь являют свое послушание Христу, возвещая смерть его, доколе он не придет.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Новозаветные тексты, о которых здесь пойдет речь (Деян, Евр, 1 Петр, 1 Ин и Откр), понимают смерть Христа как жертву. Не всегда на этом делается какой-то особый упор, но картина достаточно стабильная: путь ко спасению — через прощение, которое стало возможным благодаря смерти Христа за грешников. Конечно, это не исключает и другие ракурсы на Крест: Крест как победа Бога, избавление человечества от греха и зла,

откровение божественной любви, послушание Богу, — смыслы неисчерпаемы, и ни одна из метафор не в состоянии полностью передать тайну происходящего.

Последнее не означает, что мы вообще ничего не знаем или не можем сказать о спасительном значении смерти Христовой. Новозаветные авторы ставят в центр структуры спасения объективную вину и радикальное эсхатологическое прощение и уже отсюда выводят остальные аспекты Креста. Скажем, победа Креста — это победа потому, что она приносит прощение грехов. Избавление от власти греха вытекает из избавления от объективной вины. Крест открывает божественную любовь, поскольку Бог отдал Сына Своего за наши грехи. Это представление о спасении как полном прощении отличает новозаветные тексты от текстов послепостольского периода. В христианстве II века также используются разные образы спасения и схожий набор ветхозаветных текстов, однако подход меняется: отныне спасение мыслится как обретение нетления и зависит от послушания верующего.

1. Деяния Апостолов.
2. Послание к Евреям.
3. Первое Послание Петра.
4. Первое Послание Иоанна.
5. Откровение Иоанна.

1. Деяния Апостолов

В последние годы понимание смерти Христовой в Лк-Деян стало предметом оживленных экзегетических дискуссий. Более ранние исследователи *Redaktionsgeschichte* (особенно Ф. Фильхауэр, Х. Концельман и Э. Хэнхен) считали, что автор Лк-Деян не придавал значения искупительному характеру смерти Иисуса и придерживался «богословия славы», которое измеряло божественную милость степенью внешнего успеха церкви. Современные ученые подходят к данному вопросу по-разному. Некоторые подчеркивают специфически лukanское понимание смерти Христа как образца для христианского послушания (напр., Green, Gattoll, Gattell). Одни считают, что тема искупления в рассказе о Страстях ранее недооценивалась (Moessner), а другие — что Лука вообще не придавал смерти Иисуса искупительного значения (Ehrman).

Если принимать во внимание все факторы, становится ясно: Лука действительно верил в искупительный характер смерти Иисуса; более того, это понимание исключительно важно для богословия Лк-Деян. Да, Лука подчеркивает спасительность воскресения Иисуса, но это не только не умаляет, но даже акцентирует искупительный смысл его смерти. Да, Лука видит в смерти Иисуса образец и пример для христиан, но этот ракурс, каким бы привлекательным он ни казался в наши дни, ничуть не более значим, чем тема искупления. И наконец, акцент на божественный замысел в смерти Иисуса не умаляет человеческую ответственность за нее.

1.1. Смерть Иисуса как искупление.

1.1.1. *Текстологические особенности Лк 22:19-20.* Хотя текстология XX века все более склонялась к аутентичности пространной версии установительных слов у Луки, Барт Эрман (Ehrman, 198-209) привел доводы

в пользу старой гипотезы Весткотта и Хорта, что аутентична более краткая версия. Краткая версия, одна из так называемых «западных неинтерполяций» Весткотта и Хорта, отражена в кодексе Безы и ряде старолатинских рукописей. В ней нет слов, которые далее выделены курсивом: «Это есть тело мое, за вас отдаваемое. *Делайте это в воспоминание обо мне. Также и чашу после вечери, говоря: эта чаша есть новый завет в крови моей, за вас изливаемой.* Но вот рука предающего меня со мною за столом».

Эрман рассуждает следующим образом. Внешние свидетельства обоих чтений восходят ко II веку, а потому проблемы не репают. В подобных случаях, где «западный» текст даст более короткое чтение, к нему надо отнестись серьезно. Обычные объяснения пропуска не убедительны (скажем, что переписчики хотели гармонизировать Лк с Мф и Мк или сохранить свхарактеристические слова в тайне). Лексика и богословие дополнительного материала идут вразрез с лексикой и богословием Луки.

Недооценивать значение краткой версии не стоит, и Эрман справедливо указал на слабость обычных объяснений этого феномена. Однако ее наличие лишь в некоторых «западных» свидетелях, как минимум, вызывает сомнение в ее аутентичности, а помимо объяснений обычных есть и более убедительное. Хотя Лука явно понимает Иисуса в том смысле, что тайная вечеря — последняя его трапеза с учениками, традиция в Кодексе Безы, видимо, считала, что Иисус не участвовал даже в этом пасхальном седере. Греческий столбец Безы в Лк 22:15 разделяет слово *troulo* на два: *epethymēsa [lou to] to pascha phagein*. В результате получаются два артикля, один в родительном падеже, другой в винительном, которые создают впечатление, что желание Иисуса вкушать Пасху с учениками не исполнилось (ср. генитив после *epithymō* в 1 Тим 3:1; Исх 34:24 LXX; Притч 23:3, 6 LXX; Сир 16:1). Более того, Беза в Лк 22:16 дает: «Не буду более вкушать (*ouketi mē phagomai; iam non manducabo*) ее, пока она не вкусится (*bōthē; edatur*) заново в Царстве Божием». Удалив Лк 22:19-20, переписчики сняли упоминание об участии Иисуса в трапезе (Лк 22:20) и установительные слова. Судя по параллелям у Мк/Мф и Павла, эти установительные слова практически требуют последующего упоминания о второй чаше, которая у Луки отделена от первой упоминанием о еде Иисуса. После эмендации отрывок отлично гармонирует с формулировкой Мф и Мк о хлебе и оставляет у Луки всего одну чашу, пусть даже последовательность выходит необычной (ср., однако, Дидахе 9:1-5). Эмендация не решает лишь одну проблему — словечко *phēi* в начале Лк 22:21. В краткой версии Иисус говорит следующее: «Это есть тело мое, но вот рука предающего меня со мною за столом». Противопоставление «но» здесь совершенно неуместно, тем более что «рука предающего» — орудие смерти Иисуса (т.е. его «тела»). Похоже, что краткая версия в Кодексе Безы (и возможно, «западной» традиции в целом) отражает попытку снять кажущуюся трудность в тексте Лк и убрать упоминание об участии Иисуса в пасхальном седере.

Лексические особенности ничуть не опровергают, а даже подтверждают данный вывод. Да, в пространной версии есть слова, которые отсутствуют в Лк-Деян (в частности, упоминания о «воспоминании» и новом завете). Однако аналогичную ситуацию мы видим в речах из Деяний, каждая из которых содержит уникальную лексику. Более того, ряд лексем привязывает более длинный текст к окружающему материалу. Фразы с местоимениями второго лица («за вас» дважды)) соответствуют контексту, включая желание Иисуса вкушать Пасху «вместе с вами» и его слова о первой чаше: «Возьмите ее и разделите между собою» (Лк 22:17-18). «Кровь, за вас изливаемая» (Лк 22:20) отличается от «за многих изливаемая» (как у Мк и Мф), но соответствует упоминаниям о мученичестве в Лк-Деян (Лк 11:50; Деян 22:20). Более того, подобно Марку, Лука указывает, что Иисус дал хлеб ученикам (Лк 22:19; Мк 14:22). И в отличие от Павловой версии (1 Кор 11:24), Иисус говорит (Лк 22:19), что его тело «за вас отдается». Да, не исключено, что переписчик искусственно сплел марковское «отдается» с Павловым «за вас», но куда вероятнее, что перед нами текст самого Луки, а Лк 22:19 связано с контекстом (см. также Green, 1988, 28-42).

Что касается богословских вероятностей, суждения здесь слишком субъективны, а потому на них не стоит излишне полагаться при оценке какого бы то ни было текстуального чтения. Эрман считает, что Лука больше нигде не придает смерти Иисуса искупительного значения. При этом он основывается на трех факторах: интерпретация Деян 20:28 (см., однако, ниже); тема искупительной смерти Иисуса за людские грехи эксплицитно не разрабатывается (хотя есть многочисленные аллюзии на Страдальца у Исании, которые предполагают именно такое понимание! см. ниже, 1.1.4.1); пропуск Лукой речения об искуплении из Мк 10:45. Последние два аргумента суть аргументы от молчания, которые и вообще-то ненадежны, а в данном случае особенно. Весьма существенно, что Лука переносит спор учеников о том, «кто из них должен считаться большим», из его марковского контекста (Мк 10:41-45; сразу после третьего предсказания о Страстях) в его нынешнее место (Лк 22:24-27; сразу после тайной вечери). Специфически лukanский материал в пространной версии установительных слов («за вас отдаваемое», «новый завет в крови моей») может быть заменой речения, которое Лука убрал. Перенос Лукой данного материала (или использование альтернативной традиции? см. Green, 1988, 44-46) добавляет повествованию оттенок печальной иронии: Иисус говорит о своей любви и самоотдаче, а ученики по-прежнему ссорятся и выясняют, кто главнее. Если у Марка величие определяется тем, что человек делает, то у Луки — что он собой представляет. Большой должен быть «как младший», а «начальствующий как служащий», — ибо сам Иисус есть «служащий». Эта тема соответствует образу Иисуса как послушного Раба Божия (см. ниже, 1.1.3.1) и может объяснить, почему Лука пропустил высказывание об искуплении. Лука предпочитает говорить о смирении и послушании Иисуса воле Божьей, а не о его собственных намерениях. Рассказ

о самоотдаче Иисуса неразрывно связан с рассказом о его миссии от Бога (см. ниже, 1.1.4.3).

1.1.2. *Краткое содержание Лк 22:19-20.* Вполне можно утверждать, что внешние и внутренние свидетельства говорят в пользу аутентичности Лк 22:19-20 (см. подробнее Green, 1988, 35-42). В данном случае Лука явно придает искупительное значение смерти Иисуса, особенно в аллюзии на Иср 31:31-34. Тело Иисуса отдается и кровь его изливается «за вас», что ведет к заключению нового завета, в котором грехи человеческие прощены. Этот отрывок играет важную роль в Лк-Деян. Из него читатель может понять, почему Иоанново крещение покаяния для отпущения грехов недостаточно, а вера в Иисуса столь необходима (ср. Лк 3:3; 24:47; Деян 19:4). Для Луки важно, чтобы читатели помнили эти слова и читали в их свете последующее повествование Деяний (см. Деян 20:28).

1.1.3. *Деян 20:28.* Следующее прямое упоминание об искупительной жертве Христа мы находим в Деян 20:28, где опять переплетаются текстологические и экзегетические проблемы. Хотя внешние свидетельства не позволяют судить с уверенностью, первоначальный текст, видимо, упоминал о «церкви Божьей», а не о «церкви Господа» (вариантное чтение). Последнее чтение, видимо, было попыткой переписчиков уйти от сложностей, которые создаст фраза «...пасти Церковь Бога, которую Он приобрел себе кровью своею»: на наш слух, как и на слух читателей III века и позднее, здесь есть оттенок патрипассианства (т.е. страдает — Отец). Большинство комментаторов (а вслед за ними и некоторые переводы — NRSV) понимают текст следующим образом: «...пасти Церковь Бога, которую Он приобрел себе кровью своего собственного [Сына]». С точки зрения грамматики, это допустимо, но вообще сомнительно. Если бы Лука хотел сказать о «собственном» Сыне Бога, он бы так и сказал (ср. Рим 8:2). Поэтому нам лучше толковать текст в том необычном виде, в котором он написан. Но как именно?

Эрман полагает (202-203), что Лука считает кровь Иисуса не искупительной, а просто спасительной: она приносит осознание вины. Однако с этим трудно согласиться. Обвинения в смерти Иисуса мы находим только в иерусалимских речах, и после Деян 7 они исчезают. Более того, в Деяниях к покаянию приводит не смерть Иисуса, а весть о его воскресении.

Высказывания о «страдании Бога», «распятом Боге» и даже «крови Бога» часто встречаются у христианских авторов до конца II века, когда формулировки стали уточнять во избежание патрипассианства (ср. Игнатий, *Ефесцам* 1:1; см. Ehtman, 87-88). Поэтому не стоит удивляться подобным выражениям и в Новом Завете. Из предыдущего упоминания о крови Иисуса (Лк 22:19-20) в любом случае ясно, что, когда Лука говорит о «крови Бога», он имеет в виду кровь Мессии, предполагая при этом божественность Мессии. Столь высокая христология не должна нас смущать, поскольку в других местах Лука называет Иисуса Господом с намеком на божественность (напр., Деян 2:21). Более того, слова

в Деян 20:28 произносит Павел, а Павел был вполне способен такое сказать (Рим 9:5; 1 Кор 8:6).

Нельзя также упускать из виду библейские аллюзии. Слово, которое часто переводят как «приобрел» (*peripoiaō*; ср. *peripoiesis*), можно также понять как «спас/сберег для себя» (ср. Лк 17:33; Мал 3:17 LXX; Числ 22:33 LXX; Пс 78:11 LXX; Иудифь 11:9). Смысл «приобретать» — один из возможных и, видимо; отсылает к исходу из Египта, когда Бог «приобрел» для себя народ. Тем самым, этот народ стал как бы «собственностью» Бога (*sēgullā*; LXX *periousias*; Исх 19:5; Втор 7:6; 14:2; 26:18; ср. 1 Петр 2:9; Пс 73:2 LXX). Образ народа Божьего как стада также связан с исходом (Пс 78:52; ср. Числ 27:15-17). Таким образом, упоминание о «крови Бога» затрагивает пасхальную тематику и намекает, что ныне вместо прежней Пасхи — Христос. И если такое понимание текста правильно, то Павлова речь в Милете содержит ясную отсылку к установительным словам в Лк 22:19-20, где Иисус интерпретирует свою смерть (точнее, свою кровь) как новый завет. Концепция исполнения присутствует в обоих отрывках, а высокая христология Деян 20:28 исключительно важна.

Повествование — это не богословский трактат, и в нем большую роль играют характер говорящего и контекст речи. Частотность, с которой встречается в нем какое-то выражение или богословская идея, менее существенна, чем то, кто и когда их высказывает. Поэтому отметим, что эта единственное в Деян прямое упоминание об искупительном характере смерти Иисуса вложено в уста человека, который описан как «избранный сосуд» (Деян 9:15) и через которого исполняется обетование Деян 1:8. Более того, эти слова сказаны в значимый момент. Для Луки речь в Милете — завершение Павлова служения церквям. Это видно повсюду: от Павлова предсказания, что он более не увидит эфесских пресвитеров (Деян 20:25), до вышеотмеченной высокой христологии. В каком-то смысле эти пресвитеры отвечают не только за эфесскую церковь, но и за «церковь Божию». Стало быть, когда Павел говорит, что Бог «приобрел/сберег для себя Церковь своею кровью», в контексте Деяний это показывает: за распространением благовестия среди иудеев и язычников стоит искупительная смерть Иисуса на кресте (Лк 22:19-20). Как видим, оба отрывка (Лк 22:19-20; Деян 20:28) — отнюдь не проходные упоминания о чем-то второстепенном, но занимают важное место в богословии и повествовании Луки.

1.1.4. Аллюзии на смерть Иисуса как искупление. Как получилось, что Лука использует многочисленные библейские аллюзии на искупительный и заместительный характер смерти Иисуса, но не разрабатывает их? Ответ состоит отчасти в том, что для него важнее воскресение Иисуса, а отчасти — в вышеуказанных композиционных особенностях (см. 1.1.3). Установительные слова и последующее высказывание Павла интерпретируют смерть Иисуса как искупление. Лука усиливает эту тему повторными аллюзиями на Страдающего Раба (из Книги Исании), преломление хлеба и божественную необходимость смерти Иисуса.

1.1.4.1. Иисус как предсказанный Исанией Страдалец. Самая значимая из этих аллюзий — па Ис 53, отрывок, который читал эфионский свнух (Деян 8:32-33; Ис 53:7-8). Лука делает упор на несправедливую смерть Раба Господнего, но концепция искупления лежит по соседству (Ис 53:6) и приходит на ум всякому, кто знает слова Иисуса на тайной вечере и более широкий контекст Исании.

Цитатой из Ис 53:7-8 дело в Лк-Деян не ограничивается. отождествление Иисуса со Страдальцем присутствует еще в описании самим же Иисусом своего служения (Лк 4:18-19; Ис 61:1-2) и в рассказе о Страстях (Лк 22:37; Ис 53:12). Как отмечает Дж. Грин, Лк 22:37 — единственный отрывок в Новом Завете, где Иисус прямо и недвусмысленно относит пророчество Ис 53 к себе (Green, 1990, 22). И только у Луки в рассказе о Страстях центурион, присутствующий при казни, сам того не ведая, исповедует Иисуса «Праведником», то есть Рабом Господним (Лк 23:47; Ис 53:11; см. Karris). Более того, Лука понимает пророчество Исании о Страдальце в мессианском ключе (Лк 24:25-27, 44-49), включая в этот мотив и миссию к язычникам (Деян 13:47).

Образ Иисуса как Страдальца мы находим и в речах из Деян, где сквозная тема эсхатологической перемены опирается на библейский мотив оправдания страдающего праведника, столь важный для Ис 52:13-52:12. Когда Петр возвещает, что Бог «прославил раба (*pais*) Своего, Иисуса», а люди отвергли «святого и праведного», он использует язык Ис 52:13 и Ис 53:11. Уникальная особенность образа Страдальца, выделяющая его из ряда других праведных страдальцев, состоит в представлении, что через него обретается прощение (Ис 53:4-6, 10-11). Эта тема важна и для повествования Луки. Обетование спасения благородному разбойнику на кресте и пропуск крика богооставленности уводят рассказ Луки от марковской тональности к тематике Исании (ср. Green, 1990, 23). Аналогичным образом, дар прощения занимает центральное место в провозвестии о Христе в Деяниях (Деян 2:38-39; 3:18-20; 10:43; 13:38-39).

Таким образом, для Луки смерть Иисуса — это не просто гибель мученика или героя, и даже не просто гибель выдающегося праведника, но смерть страдающего Мессии, через которую Бог дает людям прощение грехов. Это представление об Иисусе и соответствующие аллюзии на Книгу Исании усиливают два упоминания об искупительной смерти Иисуса. С учетом многочисленных отсылок у Луки к образу Страдающего Раба, не может быть сомнений, что эти связи он здесь усматривал.

1.1.4.2. Преломление хлеба. Лука хочет, чтобы читатели понимали «преломление хлеба» общиной верных как выражение веры и исполнение заповеди Иисуса «делать это в воспоминание обо мне» (Лк 22:19). Как отмечает Мёсснер (Moessner, 182), непонимание и разочарование учеников на дороге в Эммаус сменяются надеждой не только потому, что они слышат от Иисуса (которого не узнают) убедительные толкования Писания, но и потому, что он преломляет с ними хлеб, — соответственно, слова Иисуса на тайной вечере

становятся кульминацией библейского свидетельства и средоточием откровения (Лк 24:30-32). Более того, как и в случае с упоминаниями об искупительной смерти Иисуса, упоминания об общинном «преломлении хлеба» обрамляют рассказ о распространении благовестия. Лука включает их в портрет первоначальной церкви в Иерусалиме (Деян 2:42, 46), а впоследствии — в заключительную встречу Павла с церковью в Троаде (Деян 20:7, 11). Верующие не только пребывают в учении апостолов, общении и молитвах, но и «в преломлении хлеба» (Деян 2:42), для чего собираются в первый день недели (Деян 20:7). С учетом места этих отрывков в Деян, они явно показывают типичность соответствующих обычаев в церквях. Лука показывает, что ученики последовали заповеди Иисуса помнить о его искупительной смерти. Он ожидает, что так будут поступать и читатели Лк-Деян.

1.1.4.3. Смерть Иисуса как божественная необходимость. Как и в Мк/Мк/Ин, в Лк-Деян смерть Иисуса не просто результат человеческого невежества и нечестия, который Бог затем исправляет через воскресение. Страдающий Мессия — замысел и воля Бога, которые должны исполниться. Эта тема присутствует не только в предсказаниях о Страстях (Лк 9:22, 43; 18:31) и о предательстве (Лк 22:21), но и в отождествлении себя Иисусом со Страдальцем из Исаии (Лк 22:37; Ис 53:12). Божественная необходимость смерти Иисуса состоит в том, что написано о нем (Лк 24:26-27, 44-47; Деян 3:18; 10:43; 13:27; 17:3; 26:23). Как Мессии Иисусу уготовано исполнить предписанную ему роль: роль Страдающего Раба. Этот частый мотив подчеркивает интерпретацию Иисусом своей смерти как искупительной (Лк 22:19-20), ибо в нем раскрывается божественный замысел о Кресте. Лука не просто говорит, что Мессия умер, поскольку так было угодно Богу, но и приводит понимание этого события самим Иисусом. Однако тема необходимости страдания для Мессии служит в Деян и более широкой апологетической цели. Неправедливая смерть не только не отменяет мессианства Иисуса, но и исполняет слова пророков (напр., Деян 13:27). Эта апология Креста и интерпретация смерти Иисуса как искупительной тесно взаимосвязаны друг с другом и тесно связаны с важностью воскресения.

1.1.5. Искупительная смерть и спасительное воскресение Иисуса. В Деян Лука описывает воскресение Иисуса как центральное событие в истории спасения. Воскресение не только подтверждает, что Иисус есть Мессия и страдающий Раб Господень, но и возводит его в роль воскресшего Господа. В нем исполнились спасительные обетования Божии об Израиле и народах. Даровав Дух, он отныне действует в мире, посылая весть о спасении до краев земли. Тем самым он является единственным посредником спасения для человечества. Он не только пророк, подобный Моисею, которого должен слушаться весь Израиль (Деян 3:22-26), но и Тот, кто будет судить живых и мертвых, и перед кем ответит вся вселенная (Деян 10:42; 17:31). Нет иного имени, кроме его имени, которым люди могли бы спастись (Деян 4:12).

Будучи исполнением обетования, воскресение также служит апологией креста, оправдывая Иисуса: он воистину Мессия и Господь. Эта тема особенно заметна в упоминаниях Луки о смерти Иисуса «на древе» (Деян 5:30; 10:39-40; 13:28-30), которые отражают тенденцию древней иудейской экзегезы усматривать в Втор 21:22-23 указание на распятие особо серьезных преступников (Wilcox; ср. 11QTemple 64:7-9). Вопросы вины и невинности присутствуют во всех трех отрывках. Всюду говорящий объявляет воскресение оправданием Иисуса и подтверждением божественной милости на него. Акцент Луки на действие Бога показывает, что он знал о толковании Втор 21:22-23, согласно которому, повешенный на древе несет божественное проклятие. Однако он не развивает мысль, что Иисус понес проклятие за других (ср. Гал 3:13). Он всячески развенчивает сомнения, что Бог оправдал Иисуса.

Здесь мы возвращаемся к актуальному вопросу о том, как Лука понимал спасение. Многие считали, что раз Лука не разрабатывает тему искупления, а основной упор делает на воскресение, то у него нет такого понимания смерти Иисуса (Vielhaue, Copzelmann), или даже он его отвергает, — или во всяком случае, если и знает о нем, оно ему не близко (см. Marshall, 1970, 169-175).

Однако эти подходы недоучитывают повествовательную форму Деян и функцию акцента Луки на воскресение. Как мы уже отмечали, редкость упоминаний об искупительном характере Иисусовой смерти не принципиальна: намного важнее в повествовании — характер говорящего и контекст высказывания. Более того, Лука хочет укрепить в вере читателей, которые уже получили базовое наставление в христианстве (Лк 1:14): укрепить, подтвердив события, на которых это наставление основано. Сосредоточившись на воскресении и прославлении Иисуса, Лука защищает благовестие, утверждая (а отнюдь не умаляя) искупительное значение смерти Мессии. Более того, центральная роль прославления Иисуса в Деян указывает на подход с позиции истории спасения, существенный для понимания смерти Иисуса как искупительной. С точки зрения Луки, если бы распятый Иисус не воскрес из мертвых, не было бы и смысла говорить в таком ключе о его смерти. И если бы не было грядущего Суда, не было бы смысла говорить о прощении грехов. В отличие от Павла и автора Послания к Евреям, Лука не полемизирует с теми, кто недооценивал искупительное значение Креста, но защищает его, подробно раскрывая его место в истории спасения.

Этот вывод подтверждается еще двумя обстоятельствами.

Хотя Деян делают основной упор на воскресение и хотя Лука не увязывает напрямую прощение со смертью Иисуса, прославление Иисуса и прощение грехов тесно связаны с Крестом. Воскресение и прославление рассматриваются не в абстракции, а как божественное оправдание распятого Раба Господня (напр., Деян 2:38; 5:30-31). Прощение не возмещается вне смерти Иисуса (Деян 2:38; 3:18-21; 5:30-31; 10:40-43; 13:38-39; 26:18, 23).

Новозаветные авторы придают спасительное значение одновременно Кресту и Воскресению, не считая, что одно из этих событий важнее другого (напр., Рим 4:25). Без них обоих невозможно спасительное деяние Бога во Христе. Если так обстоит дело в других текстах, вполне естественно понимать в этом смысле и Лк-Деян.

1.2. Страдание Иисуса как образец для верующих. Судя по всему, Лука считает страдания и смерть Иисуса образцом для верующих. Призыв к ученичеству в третьем Евангелии обращен ко всем. Тот, кто хочет следовать за Иисусом, должен «каждый день» (Лк 9:23) нести свой крест. Кто не несет крест, не может быть учеником Иисуса (Лк 14:27). Более того, апостолы — это те, кто прошел с Иисусом через испытания и кому он дарует Царство, как ему даровал Отец (Лк 22:28-30). Мы видим здесь нечто большее, чем следование примеру Иисуса. Как Мессии надлежало пострадать, так верующим в него надлежит «многими скорбями войти в Царство Божие» (Деян 14:22). Этот Павлов наказ церквам Листры, Иконии и Антиохии — единственное прямое высказывание на сей счет в Деяниях. Тем не менее Лука явно предупреждает читателей о необходимости страданий: показательны его рассказы о гонениях на церковь (Деян 8:1-3) и ее вождей (Деян 5:41), о первомученике Стефане (Деян 6-7) и Павле, «избранном сосуде» Господнем, которому Иисус обещает показать «все, что он должен претерпеть за имя мое» (Деян 9:16).

Бросается в глаза параллель с описанием смерти Иисуса как искупления: многочисленные аллюзии и всего одна четкая фраза, которая зато несет большую смысловую нагрузку. Причем в данном случае Лука дает еще меньше конкретной информации. Он явно считает, что народ Божий отождествляется с Мессией. Это ясно из видения умирающего Стефана (ему открылся Сын Человеческий, стоящий одесную Бога: Деян 7:55) и слов воскресшего Иисуса: «Саул, Саул, что ты меня гонишь?» (Деян 9:4 et al.). И как Христос отождествляется со своими учениками, так и они отождествляются с ним. Воля Бога свершилась через Его Страдальца-Раба (*païs*), и рабы (*douloi*) Его молятся, чтобы она свершилась и через них (Деян 4:23-31). Подробно эту взаимосвязь Лука не разъясняет. Во-первых, верующих гонят за свидетельство об имени Иисуса (Деян 5:41; 9:16; 15:17; 26:9). Лука также намекает на роль Мессии как второго Адама (Деян 26:13). Какой бы ни была ее основа в Лк-Деян, эта тема соразделения с Иисусом его смерти (нечто иное, чем просто подражание!), появляется также в Павловых Посланиях, Евр, 1 Петр, 1 Ин и Откр, вместе с интерпретацией смерти Иисуса как искупления за грехи.

1.3. Человеческая ответственность за смерть Иисуса. Делая упор на божественном замысле о смерти Мессии, Лука не умаляет человеческой ответственности за распятие Иисуса. Более того, здесь достигает кульминации библейское противоречие между суверенностью Бога и ответственностью человека. С одной стороны, крест не просто трагедия, которую Богу удалось обратить на пользу людям, но часть изначального плана, предсказан-

ного еще пророками. С другой стороны, соучастники преступления не освобождаются от ответственности, но призываются к покаянию.

В отличие от христианских авторов второго века, Лука четко объясняет вину за смерть Иисуса. Ответственность за казнь он возлагает на всех, кто участвовал в судебных заседаниях и казни: Ирода и Пилата, язычников и народ Израилев (Деян 4:23-28; ср. 7:51-53). Иудеи Иерусалима он обвиняет особо, ибо считает, что сам Пилат хотел освободить Иисуса, но ему помешала толпа (Лк 23:13-25; Деян 2:23; 3:13; 10:39; 13:27-28). Наибольшая же вина лежит на иерусалимских вождях (Лк 22:66-23:5; Деян 3:17; 5:30-31).

Вина не закрывает путь ко спасению. Вожди и народ сами не ведали, что творили, и призваны покаянием, уверовать и креститься, чтобы унаследовать божественные обетования Израилю (Деян 2:38-39; 3:17-21; 5:31). Израиль может спастись. Заключительные слова Павла в Деяниях ничуть не отменяют этого факта (Деян 28:25-28). Пока можно говорить о жестокосердии Израиля, но все-таки есть много иудеохристиан, а впоследствии весь народ обратится к Мессии (Деян 3:19-21).

2. Послание к Евреям

Смерть Иисуса, наряду с его прославлением, — средоточие и основа увещаний в Евр. Автор осмысляет Крест преимущественно в свете ветхозаветного культа, особенно первосвященнического служения в День Искупления (Лев 16). Смерть Христа дает очищение от греха и позволяет приблизиться к милостивому Богу (Евр 4:14-16). Левитское священство, скиния в пустыне и жертвы в ней предвосхищали спасительное значение смерти Иисуса, являя собой земное подобие, «отображение того, что в небесах» (Евр 8:5; 9:23). Жертва Христа выше жертв, заповеданных Законом, ибо последние лишь тени вечных благ, обретаемых через Крест (Евр 8:5; 9:23; 10:1). Хотя в ветхозаветном культе уже нет нужды, его концептуальный мир остается как основа для понимания смерти Мессии (*contra* Tuckett, 1:521). Это ясно из краткого вводного описания: «Сын...совершив очищение грехов, воссел по правую сторону Величества в небесах» (Евр 1:3), — Крест понимается как жертва, которая далее ведет к прощению. Есть у автора и другие ракурсы на Крест: скажем, своей смертью Христос лишил дьявола силы смертной. Более того, он проложил для всех детей Божиих путь к Божественному Присутствию (Евр 2:10, 14-16).

2.1. Великий Первосвященник. Автор вводит мотив первосвященства Иисуса, резюмируя замысел Воплощения, — тема, занимающая важное место в первой части послания (Евр 2:1-18; 4:14-5:10). Иисусу пришлось разделить «плоть и кровь», включая страдания и смерть, «чтобы стать милостивым и верным Первосвященником». Эта тема получает новый поворот в Евр 5:7-9, где автор, вспоминая предание о гефсиманской молитве, описывает глубоко человеческие переживания Иисуса перед арестом: «Он в дни плоти своей, с сильным воплем и со слезами принеся прошения и молитвы Могущему спасти его от смерти...». Даже Сын учился

послушанию в страдании и «усовершенлся» в своей роли первосвященника. Это отличает его от земного первосвященства: первосвященство Иисуса — вечное (Евр 4:15; 5:2-3; 7:26-28; Peterson, 104-125). Его страдание дает ему возможность сострадать нашей немощи (*astheneia*; ср. Евр 5:2; 7:28) и помогать нам (Евр 4:16). Сын стал не только милостивым и верным первосвященником (Евр 2:17), но и великим первосвященником, который прошел небеса (Евр 4:14). Об этом подробнее сказано в Евр 7-10, где автор говорит о превосхождении Христа: его жертва — действительное храмовых (принесена раз и навсегда), а его первосвященство — вечное. (Отсюда возникает вопрос о характере вечного первосвященства.)

2.2. Жертва.

2.2.1. *Кровь.* Центральное место в построениях автора занимает утверждение, что кровь Христова дает очищение от греха (Евр 9:14, 22-23; 10:22). В подобных контекстах «кровь» обозначает жертвенную смерть, а не (как иногда думают) жизнь существа, приносимого в жертву (см. особенно Евр 9:15-22; ср. Евр 10:5, 10, где используется в качестве параллели слово «тело»). Объясняя деяние Христово, автор не использует все без исключения аспекты искупительного обряда и, в частности, не упоминает о приношении крови в небесном святилище (ср. Лев 16:15-19). Христос входит на небеса не со своей кровью, а *через* свою кровь, то есть смерть на кресте (Евр 9:12). Более того, окончательный характер Христовой жертвы отличает его служение от служения земных первосвященников (Евр 7:26-28). Через Крест Иисус восшел на небеса (Евр 9:12) и воссел одесную Бога (Евр 1:3; 8:1; 10:11-13). Поэтому ошибаются те толкователи, которые усматривают в Евр указание на то, что и после смерти Христос приносил в небесном святилище свою кровь. На самом деле, все свершилось уже на Кресте, раз и навсегда (Евр 7:27; 9:28; 10:10). Христово первосвященническое служение — это не постоянные жертвоприношения, а предстояние пред Богом за нас (Евр 4:14-16; 6:19-20; 7:26-28; 9:23-28).

Это первосвященство имеет два взаимосвязанных аспекта. Во-первых, Христос — посредник, вечно заступающийся за «приходящих чрез него к Богу» и дающий благодать и милость (Евр 2:18; 4:16; 7:25). Во-вторых, его восшествие в присутствие Божие для нас есть восшествие перед нами. Своими страданиями и смертью он проложил путь к Божественному Присутствию своим братьям и сестрам (Евр 6:19-20). В человечестве Иисуса «усовершилось» человечество, послушно пройдя через страдания на небеса. Соответственно, далее мы встречаем новые образы: Христос — «Начальник» (*archēgos*; ср. Исх 6:14; Числ 10:4; Втор 33:21) спасения (Евр 2:10; 12:2) и его совершитель (Евр 12:2). Он вошел в Божественное Присутствие как предтеча для нас (Евр 6:20). Впрочем, эти новые нюансы не отменяют уникальной первосвященнической роли Христа. Он один безгрешный посредник, который милостив к грешникам (Евр 2:17; 7:26-28). Путь в Божественное Присутствие имеет основу в прощении, обретенном через Крест, а не в обожествлении человечества. Про-

щение же, раз и навсегда данное, помогает «детям» на трудном пути к славе.

2.2.2. *Приношение.* Разъясняя взаимосвязь между ветхозаветными жертвами и смертью Христовой, автор обычно использует знакомое нам понятие «приношения». Существенно, однако, в начале и конце основной аргументации мы находим интерпретирующие богословские категории.

Автор вводит первосвященническую роль, описывая ее замысел: «...для умиловления за грехи народа» (*eis to hilaskesthai tas hamartias tou laou*; Евр 2:17). Экзегеты спорили относительно того, указывает ли это библейское использование греческого глагола *hilaskesthai* умиловление божественного гнева (как в секулярном греческом). Однако если заметить, что снятие греха здесь отражает божественный грех (см. ниже, 2.2.2), без концепции «умиловления» не обойтись. В противном случае библейские жертвы выдергиваются из контекста Завета, где средства искупления суть милостивые дары Божии (напр., Лев 17:11). Сколь бы важное место ни занимал в Библии культ, библейские тексты смотрят на отношения между Богом и человеком, прежде всего, в свете Завета, как мы видим из тесной связи между жертвой и прощением (напр., Исх 30:30-32; Лев 4:20, 26, 31, 35 и особенно 16:15-22).

В данном отрывке ясно, что, с точки зрения автора, смерть Иисуса отражает гнев Божий. Исключительно важно, что он без обсуждения переходит от прощения грехов к устранению греха и обратно, и все это в контексте категорий жертвоприношения (Евр 9:22, 26; 10:4, 18). Если люди будут изменять Завету, непокорных и неверных постигнет гнев Божий (Евр 2:1-4; 3:7-19; 4:7-8; 12:25-29). В Септуагинте параллели к синтаксису этого предложения есть только в нескольких отрывках Сираха, где искупление тесно связано с избеганием божественного гнева (см. особенно Сир 3:30; 28:5). Более того, автор подчеркивает, что способность к милости — одна из основных обязанностей первосвященника (Евр 2:17; 5:2), одновременно подразумевая, что строгий суд — альтернатива посредничеству.

Второй отрывок, в котором автор интерпретирует образ «приношения», подтверждает такое понимание Евр 2:17. Завершая разговор о смерти Христа как превосходной жертве, автор пишет о цели Креста: «...будучи принесен один раз, чтобы поднять грехи многих» (Евр 9:28). Здесь явная аллюзия на заместительное страдание Раба Господня в Исх 53:4-12. Взяв на себя грехи «многих», Христос понес и наказание за них. Иными словами, уготованное им наказание стало его наказанием, поэтому ныне они ожидают не осуждающей кары, а спасения (*contra* Hooker). Как и повсюду в дискуссии о жертвоприношении, автор исходит из реальности и действительности этого заместительного акта (об этой теме см. Hill, Morris, 1965).

2.2.3. *Искупление.* Как и с другими новозаветными текстами, в которых смерть Христова понимается как искупительная, Бог не только объект жертвы Христовой (Евр 2:17), но и субъект ее (Евр 9:28): это видно из темы Завета в Евр (напр., Евр 8:6-13). Именно Бог

устанавливает всякое первосвященническое служение, и именно Бог поставил Христа вечным первосвященником (Евр 5:1-6). Он принес Христа, чтобы тот взял на себя грех (Евр 9:28), и волей Божьей Христос предложил свое тело для освящения народа Божьего (Евр 10:10). Бог не только требовал смерти для прощения грехов, но и сделал это — в Сыне.

2.3. Плоды смерти Христа. Подобно ветхозаветным жертвам, смерть Христа «искупает», «очищает» и «освящает». Тем не менее не прежние жертвы, а только Крест приносит прощение (Евр 10:4, 11). После же того, как грехи устранены и прощены, уже нет нужды в животных жертвоприношениях (Евр 8:12; 9:26; 10:18). Аналогичным образом, в отличие от жертв ветхозаветных, жертва и священство Христа приносят «усовершенствование».

2.3.1. Прощение. В Евр «освящать» обычно означает не «нравственно улучшаться», а «прощать» (Евр 2:11; 9:13; 10:10, 29; ср., однако, Евр 12:14). Верующие освятились «раз и навсегда» «принесением тела Иисуса Христа» (Евр 10:10). Это освящение есть не что иное как прощение грехов (см. Евр 10:2, 18). Как отмечает Джеймс Денни, «в Послании к Евреям слово *ἁγιασμοῦ* предельно близко Павлову *δικαίου*. Что для одного автора есть освящение, то для другого — оправдание, а *πρόσβασις*, т.е. доступ к Богу, богообщение (которое Павел считает основным даром оправдания), упоминается повсюду в Евр в качестве главного религиозного акта «приближения» к Богу через великого Первосвященника» (Денни, 126).

2.3.2. Совершенство. «Усовершенствование» верующих означает их участие в спасительных благах будущего века через прощение, завоеванное Крестом. Левитское священство не позволяло достичь «усовершенствования», поскольку Закон ничего не делал «совершенным» и был не способен «усовершеншить» тех, кто совершал животные жертвоприношения (Евр 7:11, 19; 10:1). Христос же одной-единственной жертвой «сделал навсегда совершенными освящаемых» (Евр 10:14). Уложения Закона носили временный характер и оказывали лишь внешнее воздействие, очищая лишь «плоть» и копии небесных оригиналов. Своей смертью Христос принес подлинное избавление, которое действительно может очистить совесть. Прославленный, он ныне предстоит перед Богом «за нас» (Евр 9:1-15, 23-28). Следует отметить, что, хотя здесь проводится четкая грань между материальным и духовным, абсолютный дуализм отсутствует. Ошибочны поэтому старые толкования Евр в русле платонизма или гностицизма, хотя эллинистическая религиозная окраска местами присутствует. «Вертикальная» оппозиция не абсолютна, а составляет лишь один из элементов (пусть весьма значимый) картины истории спасения.

В Евр надежда сосредоточена не на развоплощенной вечности, но на преображении творения, искореженного грехом и смертью: оно должно стать вечным жилищем Бога и его народа. По словам автора, Христос как первосвященник пришел через «скинию нерукотворенную, то есть не этого творения» (Евр 9:11), — вошел в новое творение. Соответственно, небесные реальности

суть реальности эсхатологические. Или другой яркий образ: автор уподобляет материальную плоть Иисуса завесе перед святилищем, показывая, что «новый и живой путь» в Божественное Присутствие — это путь, открытый Иисусом через Крест (Евр 10:20). Мир грядущий есть мир физический, как видно из надежды на «лучшее» воскресение из мертвых (Евр 11:35). Бог снова «потрясет» всю структуру нынешнего творения, небеса и землю (Евр 12:26). Все творение радикально изменится (не уничтожится!). В Евр спасение — это не уход от материального в нематериальное, а переход от нынешнего мира в жизнь будущего века.

Соответственно, понятие «совершенства»/«усовершенствования» носит эсхатологический пафос (хотя нюансы чуть иные). Контраст между земной и «совершеннейшей» небесной скинией, в которую вошел Христос, строго эсхатологичен (Евр 9:11). Разговор о «совершенстве» ведется с позиции истории спасения, с акцентом на осуществлении спасительного замысла Божьего. По этому замыслу, вечное и полное спасение осуществляется лишь в эти последние дни через Сына (Евр 11:40; Евр 1:2; ср. Евр 9:10).

Верующие усовершаются благодаря совершенству Сына, прошедшего страдания (Евр 2:10; 5:9; 7:28). Здесь также эсхатологический смысл первичен. Евр не только не отрицает, но даже подчеркивает безгрешность Христа (Евр 4:15; 7:26-28; 9:14). Его «усовершенствование» означает вхождение в роль посредника спасения (Евр 7:26-28); Сын достигает своей эсхатологической цели и ждет, «пока не будут положены враги его в подножие ног его» (Евр 1:13; 10:13).

Особенно же усовершенствование верующих означает возможность для них богообщения и обретение небесного Иерусалима (Евр 7:19; 12:22-24). В Евр 5:11-6:3 совершенство также имеет когнитивный смысл: зрелость включает способность постигать «мир праведности». Тем не менее это совершенство ума и сердца также завязано на эсхатологию, ибо в числе прочего предполагает «вкушение» небесного дара и «сил будущего века» (Евр 6:4-8).

Как и в случае с освящением, «усовершенствование» верующих влечет за собой прощение грехов (Евр 7:11, 19; 9:9; 11:40; и особенно Евр 10:14-18). Это соответствует тому, о чем мы уже говорили раньше: осмысляя смерть Христа, автор считает основным ее плодом и даром — оставление человеческих грехов. «Усовершенствование» верующих предполагает эсхатологическое очищение, свершившееся на Кресте (Евр 10:14). Отсюда понятна разница между совершенством Сына и совершенством верующих. Он усовершеншился через страдания, а они — через *его* страдания. И его сидение одесную престола Божия сулит эсхатологическое блаженство и верующим (Евр 12:2).

2.3.3. Человеческая трансформация. Это вечное искупление, которое принес Христос, отражено в опыте верующих. В отличие от ветхозаветных жертв, смерть Христова очищает от греха и вины не только «плоть», но и совесть (Евр 9:9, 14; 10:2, 22). Однако чувство прощения не возникает автоматически. Богообщение,

достигнутое благодаря смерти Мессии, должно быть усвоено верой. Более того, тропа испытаний, по которой идут верующие, требует от них прибегать к помощи Божьей. Пассивно и инертно неверие, а не вера. Письмо призывает христиан не сомневаться в прощении, достигнутом через Крест (Евр 3:6; 4:16; 10:35).

Как и в Павловых Посланиях, в Евр прощение грехов не просто изолированный дар, но выливается в служении Богу. Индикатив (прощение) формирует основу императива. Это видно из того, как автор понимает страдание. Верующие должны терпеть враждебность не с тем, чтобы стать «сынами», но потому что они уже «сыны». Как любящий Отец, Бог творит в них праведность, которая принесет «мирный плод» (Евр 12:4-11). Аналогичным образом, верующие — странники и пришельцы, потому что у них уже есть истинный дом в небесном граде (Евр 3:6; 12:18-24). Их путь вперед возможен лишь благодаря Христу, великому первосвященнику, который дает им всю необходимую помощь (Евр 2:16-18; 4:16; 7:25).

Таким образом, в Евр преобразование человеческого сердца имеет основу в прощении грехов. Это особенно ясно видно из неоднократных отсылок к обетованию Книги Иеремии о новом завете (Иер 31:31-34). В Евр 8:7-12 автор цитирует данный отрывок с целью показать недостаточность Закона и первого Завета. Согласно Иер 31:31, этот новый Закон, написанный на сердце человеческого, будет означать богопознание; возможность же познать Бога основана на прощении грехов (Евр 8:12). В своем втором обращении к тексту Иеремии (Евр 10:15-18) автор подчеркивает окончательный характер Христовой жертвы, которая ведет к прощению грехов и делает необязательными уложения Закона. Цитируя Иеремию, Евр включает в цитату слова «вложу законы Мои в сердца их», — напоминание о неспособности Закона сделать это и (имплицитно) о внутреннем обновлении как результате прощения грехов.

Важно также отметить, что для Евр церковь, «сообщество святых», происходит из прощения. Полученного каждым индивидуально, ибо прощение означает возможность всем подступить к престолу Славы, граду небесному и вечной обители своей (Евр 3:12-14; 10:24-25; 12:22-23).

2.3.4. Избавление. Согласно Евр, Крест Христов означал также избавление от дьявола, который обладал силой смертной (Евр 2:14-15). Откуда у дьявола взялась эта сила, автор не объясняет, но явно имеет в виду библейское учение о дьяволе как соблазнителе, толкающем людей к греху (Быт 3; 1 Пар 21:1), и обвинителе их перед Богом (Зах 3:1-5). Судя по непосредственному контексту, власть дьявола обусловлена и его обвинениями, поскольку помощь Христа своим братьям и сестрам состоит в «служении пред Богом для умиловления за грехи народа» (Евр 2:17-18; ср. Откр 12:9-10). Также весьма вероятно, что автор усматривает внутреннюю связь между нечистой совестью и страхом смерти, который держал людей в плену (Евр 2:14-15). В Евр «страх смерти» вызван страхом перед последующим судом Божиим (Евр 9:27; 10:27, 31; ср. Евр 12:21).

Жертва Христова очищает совесть от «мертвых дел», то есть от дел, которые влекут за собой суд смертный, — чтобы верующие могли служить Богу Живому (Евр 9:14). (Как прощение несет с собой свободу служить, так вина порабощает.)

2.3.5. Утверждение Завета. Дж. Хьюз убедительно показал (Hughes, 27-66), что в Евр 9:16-17 слово *diathkē* имеет обычный библейский смысл («завет», а не «завещание», как часто переводят) и что текст надо понимать в свете ветхозаветного обряда заключения Завета (напр., Быт 15:9-21). Правильный перевод этого сложного места такой: «Ибо, где Завет, там необходимо установление смерти утверждающего его, ибо Завет заключается над мертвыми животными, поскольку он не имеет силы, пока жив утверждающий». Смерть Мессии — это утверждающая жертва, необходимая для установления нового и вечного Завета (Евр 9:15-22), как и для искупления от грехов, совершенных при «первом Завете», Законе.

Но почему автор так описывает смерть Иисуса? Ритуальное рассечение жертвенных животных пополам обозначало участь, которая ожидала человека в случае нарушения Завета. Соответственно, здесь в Евр мы видим намек на грозный Суд на тех, кто сознательно нарушает новый Завет (Евр 10; ср. Иер 34:18). Делая это, автор использует формулу утверждения Завета, которую употребил в Евр 9:20 (и см. Евр 10:29: «... насколько худшего наказания... будет достоин тот, кто поправил... кровь Завета»). Без сомнения, в Евр 9:16-17 содержится имплицитное указание на гнев Божий. Это соответствует обычному методу автора: сначала вводит идею и уже потом разрабатывает ее (ср. об Иисусе как первосвященнике: сначала кратко упоминает в Евр 2:17-18, потом, начиная с Евр 5, подробные объяснения).

3. Первое Послание Петра

С точки зрения ее высшей нравственной красоты и ценности, смерть («страдание») Христа — лейтмотив 1 Петр. В других текстах смерть Христа часто описывается как его страдание (особенно в Евангелиях, Деян и Евр; см. Игн. Ант., *Еф.* 7:2, *Тралл. presc.*; *Филад.* 9:2; 2 *Клим* 1:2), но 1 Петр отдает этому описанию однозначное предпочтение, даже меняя традиционные формулы (см. 1 Петр 2:21; 3:18, где варианты чтения свидетельствуют о желании переписчиков «исправить» текст).

Тему превосходства Христовой невинности и покорности Петр развивает следующим образом.

Он напоминает читателям о незаслуженной милости, которой они удостоились страданием Христа за них. Кротко стерпев несправедливость, безгрешный Христос совершил искупление.

Своими страданиями и смертью Христос освободил верующих от их пустого прошлого ради служения Богу (как служит Богу он сам).

Он указывает на эсхатологическую «славу», которая следует за Крестом. Христос, хотя и был отвергнут непокорными, драгоценен в очах Бога, который воскресе-

сил его из мертвых и прославил. С верой и надеждой христиане ожидают откровения Христовой славы, в которой они будут избавлены и оправданы.

Тем самым письмо воодушевляет языкохристиан, находящихся в условиях давления и перед угрозой гонений: они должны стоять в вере и послушаться Богу.

Эти три темы характеризуют все три исповедания о Кресте, которые содержатся в 1 Петр (1:18-21; 2:21-25; 3:18). Крест одновременно есть источник прощения, основа поведения и основа эсхатологической надежды. Более того, по мере чтения письма мы замечаем определенный вектор. В 1 Петр 1:18-21 акцент сделан на контрасте между суетностью прежней жизни читателей и драгоценностью искупительной смерти Христа. В 1 Петр 2:21-25 те же элементы сохраняются, но в центре внимания уже образ жизни по примеру Христовой кротости. В третьем отрывке (1 Петр 3:18 и его контекст) Петр подчеркивает воскресение Христа и эсхатологическое спасение верующих в него.

Возможно, за этими отрывками стоят гимны или исповедания веры, использованные автором. Однако в каждом случае формулировки несут на себе отпечаток лексики автора, отражают его интересы и содержат материал, важный для аргументации. Поэтому хотя они отчасти воспроизводят христианское предание, реконструировать более ранний слой не представляется возможным. В том виде, в каком мы их находим в письме, они вероисповедные по природе и форме: может быть, они возникли в контексте катехизации.

Среди толкователей идет спор о том, когда произошло сошествие Христа, упомянутое в 1 Петр 3:18-22: после его смерти или после воскресения. Наиболее убедительной выглядит непопулярная ныне интерпретация, идущая еще от Августина (см. Feinberg, Grudem, ср. Dalton), ибо лучше всего объясняет упоминание о Ное и благовестии мертвым в 1 Петр 4:6. В пользу нее говорит и мысль — уникальная для новозаветных текстов — о присутствии Духа Христова в пророках (1 Петр 1:11). Согласно данному толкованию, Христос не сходил в ад или подземный мир, но присутствовал духом в проповеди Ное. «Духи в темнице» — это духи людей, которые тогда проявили непослушание (1 Петр 3:20; ср. Евр 12:23).

3.1. Страдание Христа как искупление. В отличие от Евр, 1 Петр практически не разрабатывает тему прощения. Между тем она явно остается фундаментом, одним из базовых для Петра элементов исповедания о Христе, на котором он многое выстраивает. Значение Креста как средства прощения заметно уже из вводного приветствия: народ Божий призван к «послушанию и окроплению кровью Иисуса Христа» (1 Петр 1:2).

Первый элемент этого призвания, «послушание» (ср. 1 Петр 1:22), весьма существен: в концепции автора вера есть первичный акт послушания (1 Петр 1:7-9; *contra* Carlington); при этом предполагается, что вера должна вести к святости в поведении (1 Петр 1:14). Здесь можно усмотреть влияние Павла: термин «послушание» встречается, главным образом, в его письмах, и уж тем более для него характерно использование слова

«послушание» в смысле «веры». Стало быть, с самого начала письма Петр говорит нечто очень важное. Это мысль, которая присуща и Павлу, и Новому Завету в целом: прощение, данное Крестом, не есть какой-то изолированный дар, но зовет к новому послушанию. Собственно, 1 Петр во многом и написано с целью призвать читателей к этому новому послушанию, но основу составляет прощение, полученное через смерть Мессии.

Второй элемент призвания, с его аллюзией на церемонию Завета в Исх 24 (ср. Евр 9:13; 10:22; 12:24), подчеркивает, что языкохристианские читатели стали народом Божиим, причем стали им через смерть Христову. Имплицитно присутствуют также понятия очищения и прощения (ср. *Варн* 5:1), поскольку окропление кровью наводит на мысль о Дне Искупления (Лев 16; см. также о рыжей телице в Числ 19).

В первом христологическом исповедании (1 Петр 1:18-21) фраза о «крови Христа как непорочного и чистого Агнца» (1:19) содержит аллюзию на систему жертвоприношений (напр., 9:3), а также вызывает в памяти пророчество Исаии о страдающем Рабе Господнем (Ис 53). Достаточно учесть библейский контекст, и понимание смерти Христовой как искупительной станет очевидно. Вообще же данное исповедание, прежде всего, противопоставляет суетное поведение языческого мира и «драгоценную кровь Христа».

Здесь очень глубокая сотериология. Как замечает Л. Гюппельт (Goppelt, 117), «суетная жизнь, унаследованная от отцов» (1 Петр 1:18) — это социологическое описание того, что богословски описывается в типологии Адам — Христос (Рим 5:12-21). Речь идет о чем-то большем, что просто худой пример, которому можно последовать или отвергнуть его. Человечество никак не может выкарабкаться из такого образа жизни, который с полным правом можно назвать пустым и порочным. Тем не менее Бог во Христе решил эту проблему. Еще «прежде основания мира» был «предназначен» (*proginōskēin*) Агнец: Агнец, эта драгоценнейшая жертва, был принесен за тех, чьи поступки были пустыми. Поскольку Бог еще собирается судить человечество, христиане должны жить в страхе Божьем, памятуя о цене, которой были искуплены. Здесь императив вытекает из индикатива на тот же парадоксальный манер, что и у Павла. Назидание укрепляется не просто благодарностью, но верой (1 Петр 1:21), а вера, которая подлинно ценит и любит Христа, есть главная добродетель христианская (1 Петр 1:5-9).

Тема смерти Христовой как искупления более прямо обозначена во втором исповедании (1 Петр 2:21-25). «Христос пострадал за нас», — напоминает Петр читателям (1 Петр 2:21). Далее он развивает эту мысль в исповедании, выстроенном вокруг Ис 53 (пожалуй, самое активное использование Ис 53 во всем Новом Завете). Тематически похоже на цитату из Ис 53:7-8 в Деян 8:32-33, но идет дальше именно в упоминании о заместительном и спасительном характере смерти Христовой: «Он (Христос) грехи наши сам вознес телом своим на древо» (1 Петр 2:24; Ис 53:12). «На древо» —

библейская терминология, к которой прибегали ранние христиане, говоря о позоре, связанном с крестом. Она содержит, в частности, аллюзию на проклятие из Втор 21:23 (см. Деян 5:30; 10:39; Гал 3:13; ср. Ис Нав 8:29 LXX; Есф 7:9 LXX).

Мысль, лежащая в основе 1 Петр 1:2 и 1:19, становится яснее. Христос, безгрешный Страдалец из Ис 53, понес на кресте грехи верующих. Еще глубже, чем в более раннем исповедании, внимание сосредоточено на новом образе поведения, который явил крест Христов. При этом страдание Христово не только образец: оно уникально и носит искупительный характер. Индикатив (прощение), который мы находим в 1 Петр 2:21, 24, соседствует с указаниями на преображенную жизнь и императивом. Христос понес наши грехи, чтобы «мы, умерши для грехов, жили для праведности» (1 Петр 2:24). Подход Петра во многом похож на Павлов: смерть Мессии за грех включает смерть верующих ко греху, что ведет к новой жизни. По словам Н. Далия, это не подражание, а сообразовывание. Таким образом, подтверждается мнение Гюнцельга (Goppelt, 206-207), что понимать смерть Христову в русле просто *imitatio* стали лишь во втором веке.

Третье краткое описание смерти Христовой как искупления содержится в исповедании 1 Петр 3:18. Формулировка «Христос умер за грехи» [*peri hamartion*] снова отсылает к ветхозаветному культу жертвоприношений (ср., напр., Лев 16:3, 5, 9 LXX). Следующая фраза «праведный за неправедных» (ср. Ис 53:11) усиливает тему искупления. Как и в предыдущих исповеданиях, Павел утверждает, что через Крест совершилось искупление, были даны милость и прощение. Нравственный контраст между Христом и теми, кого он искупил, подчеркивает величие мессианской жертвы.

3.2. Страдание Христа как образец христианского поведения. Мы уже видели, что 1 Петр считает смерть Христову искупительной и зовет верующих к новому послушанию. Собственно, и представляет собой 1 Петр прежде всего увещание, как видно из частых упоминаний о «поведении» (соответствующие существительное и глагол используются семь раз).

В первом исповедании эта идея обозначена прямо, хотя и не разработана. Смерть Мессии принесла искупление (1 Петр 1:18) и избавление от рабства, что в качестве контекста предполагает не только тогдашние обычаи манумиссии рабов, но и, прежде всего, исход из Египта. Проглидывают аллюзии не только на систему жертвоприношений и страдающего Раба Господня (Ис 53), но и на пасхального агнца (Исх 12). Узы — это узы грешного поведения, от которого дает избавление «кровь» Христова.

Как мы уже отмечали, основная тема второго исповедания (1 Петр 2:21-25) — образ страданий Христа. Если «отцы» жили развращенно, то Христос оставил «пример, чтобы вы следовали по стопам его» (1 Петр 2:21). Из последующего описания Христовой кротости перед лицом страданий ясно, что ученичество состоит в обретении такого же характера, какой был у Христа. Петр не имеет в виду, что каждого христианина распнут

на кресте или даже подвергнут жестокому гонению (1 Петр 1:6; 3:14; 4:14-16), — более того, если читатели могут их избежать, их лучше избежать, а не искать мученичества и тягот во что бы то ни стало (как впоследствии Игнатий Антиохийский). Речь идет о другом: *всякого* страдания не избежишь, и, если какое-то выпадает на долю, его надо терпеть так же, как терпел Мессия. Сюда же имеют отношение многочисленные отсылки к Страдалцу из Ис 53, причем подчеркивается отказ Христа от словесного воздаяния: «Будучи злословим, он не злословил в ответ; страдая, не угрожал». Вместо этого он вручил себя Богу, праведному Судье (1 Петр 2:23).

Такой пример Христос дал верующим (ср. 1 Петр 3:9-10; 4:19). Впрочем, как мы уже сказали, Петр не зовет к простому подражанию. Спасение понимается им как обретение того же характера, что и у Христа: «Язвами его вы были исцелены» (1 Петр 2:24). Христос по-прежнему хранит и ведет свой народ: «Ибо вы были как овцы блуждающие, но возвратились теперь к Пастырю и Блудителю». Своим крестом Христос принес целостность своему народу, — целостность, которая состоит в уподоблении в его праведности (см. 1 Петр 2:20).

3.3. Страдание Христа и эсхатологическая слава. Согласно учению Петра, пророки свидетельствовали «о предстоящих Христу страданиях и о последующей за ними славе» (1 Петр 1:11; ср. Лк 24:26, 46). Люди отвергли Христа, но Бог оказался благосклонен к нему и его добродетели (1 Петр 2:4, 19; 3:4, 12). «Быв умерщвлен во плоти», он был «оживлен в Духе» (1 Петр 3:18) и восшел на небо, где «пребывает по правую сторону Бога» (1 Петр 3:22). Поэтому христиане, которым выпало разделить его страдания, должны радоваться: впереди, при откровении славы Христа, их ждет эсхатологическое благословение (1 Петр 4:13; 1:7). Бог вознаградил праведность Христа и вознаградит тех, кто соразделяет его страдания.

4. Первое Послание Иоанна

Для 1 Ин смерть Христова в ее жертвенном и искупительном смысле имеет фундаментальное значение. Автор пишет общине, в которой произошли разделения, вызванные какой-то формой докетизма. Критерий истинности учения каждой из сторон — апостольское свидетельство о Воплощении и искупительной смерти Христа. Крест есть эсхатологическое откровение божественной любви, которое должно определять исповедание и поведение тех, кто принадлежит Богу. Вера и послушание тесно взаимосвязаны друг с другом, и не просто потому, что христиане должны подражать Иисусу, но на более глубинном уровне: «Всякий, делающий правду, рожден» от Бога (1 Ин 2:29), и «что Он пребывает в нас, мы узнаем по Духу, которого Он нам дал» (1 Ин 3:24). Крестом Иисуса побеждены мир сей и дела дьявола (1 Ин 3:8; 5:4).

4.1. Смерть Христа как жертва умилоствления. Оппоненты отрицают, что «Иисус есть Христос» (1 Ин 2:22; 5:1, 5) и что «Иисус Христос пришел во плоти» (1 Ин

4:2). Этому имплицитному отрицанию необходимости в Кресте у них сопутствовало убеждение, что они не имеют греха (1 Ин 1:8-10). В ответ автор не только утверждает мессианство Иисуса, но и указывает, что смерть Мессии играет ключевую роль в спасении. В частности, первое и последнее упоминания о Кресте в 1 Ин комментируют эту ошибку, говоря о «крови» Иисуса Христа (1 Ин 1:7; 5:6, 8). Здесь же дополнительно подчеркивается физическая реальность смерти Христовой и ее спасительное значение как искупительной жертвы.

Место первого из этих упоминаний об искупительной смерти Христа (в начале письма! 1 Ин 1:7-2:2) показывает значимость темы для всего дискурса. Сразу появляются аллюзии к ветхозаветному культу, что связано с характером смерти Иисуса, — казнь. «Кровь Иисуса очищает нас от всякого греха» (ср. Лев 8:15; 16:30). Здесь автор имеет в виду восстановление нас как личностей, которое происходит через прощение грехов (ср. 1 Ин 1:9 и последующее развитие идеи, что дело Христово освобождает нас от греха: 1 Ин 2:1-2; 3:1-10).

Это понимание смерти Христа завершается описанием ее как *hilasmos* за грех, вокруг которого ученые много спорили (как и насчет понятия *hilaskethai* в Евр 2:17; см. выше, 2.2.2). Сказано ли здесь только об искуплении за грех или еще и об умилоостивлении божественного гнева? Хотя понятие гнева до какой-то степени присутствует, в данном письме смерть есть не нечто безличное, но следствие кары Божьей (1 Ин 2:28; 4:17-18), плод непослушания и неверия (1 Ин 2:17; 3:14). Христос — наш Ходатай (*paraklētos*) перед Отцом (1 Ин 2:1), и это ходатайство имплицитно вытекает из того, что он есть *hilasmos* за грех (1 Ин 2:2). Следовательно, наряду с концепцией очищения (присутствие которой несомненно), есть и указание на умилоостивление (1 Ин 1:7, 9). Опять-таки, как и во всех других новозаветных текстах, Бог одновременно субъект и объект искупительной смерти Христа. Он верен и праведен, прощает наши грехи и очищает нас, даже притом, что Христос ходатайствует перед ним за нас (1 Ин 1:9; 2:1). Он послал Сына Своего «как умилоостивление за грехи наши» (1 Ин 4:10).

В заключительном упоминании о смерти Христовой опять есть слово «кровь». Это напоминает о первоначальной ее интерпретации как искупительной жертвы, а потому ассоциируется со спасением. Согласно автору, Иисус Христос пришел «не водою только, но водою и кровью» (1 Ин 5:6) — скорее всего, отсылка к крещению Иисуса и его смерти на кресте (см. Smalley; ср. 1 Ин 5:8). Мессианство Иисуса было засвидетельствовано не только при его крещении, но и при его распятии. Его смерть не только не опровергла, что он Мессия, но исключительно важна для божественного свидетельства о нем.

Своей смертью Христос принес искупительную жертву не только за верующих, но и за «мир сей». Понятие «мир» не нейтральное, но предполагает враждебность павшего человечества Богу и Его замыслам (напр., 1 Ин

2:15-17; 3:1, 13; 4:4). Масштаб искупления разительно контрастирует с достаточно закрытым характером группы, которая отонла от церкви. Тем не менее автор и сам высказывается жестко: «Мы знаем, что мы — от Бога, а мир в целом лежит во власти лукавого» (1 Ин 5:19). Вместе с тем есть и ясные указания на то, что в делах спасения все решает Бог (напр., 1 Ин 3:9; 4:4). Для автора здесь никаких противоречий нет. Бог, прощающий через Крест, есть и Бог, который свободно и суверенно дает новое рождение.

4.2. Смерть Христа как эсхатологическое откровение. Крест обычно понимается в 1 Ин как откровение: чтобы в этом убедиться, достаточно прочесть начальные строки (1 Ин 1:1-4) и обратить внимание на сквозные темы истины, познания и откровения. Это ничуть не умаляет значение Креста как искупления. Как жертва за грехи, крестная смерть Иисуса была решающим событием откровения, эсхатологической манифестацией Бога, божественной любви и вечной жизни.

Интерпретации Креста как откровения сопутствует исторический аспект. Автор отличается от своих читателей: он видел «вечную жизнь» (1 Ин 1:2-3), а они — нет. Они лишь слышали от него (1 Ин 1:5). Конечно, даже его видение не было полным и окончательным. Он не видел ни Бога, ни Христа, как они есть в их эсхатологической славе (1 Ин 3:2; 4:12). Тем не менее он видел и засвидетельствовал, что «Отец послал Сына Спасителем мира» (1 Ин 4:14). А послав «Сына Своего Единородного, чтобы мы получили жизнь», Бог явил свою любовь к нам (1 Ин 4:9). Таким образом, в 1 Ин откровение не столько понимается как внутреннее озарение, сколько носит объективный характер. «Видение» осуществляется лишь постольку, поскольку человек слышит свидетельство, верит и послушается (1 Ин 2:7-11, 24; 4:6; 5:5-12). Принятие же этого откровения есть в конечном счете не вопрос человеческих способностей, но деяние Бога: человек может быть рожден от Бога (1 Ин 5:1), помазан Им (1 Ин 2:20, 27) и может обрести Духа (1 Ин 4:13).

Крест — откровение любви к Богу и откровение самой любви. И открывает эту любовь именно как смерть за нас, за наши грехи. Мы познали любовь лишь через Христову смерть за нас на кресте (1 Ин 3:16; ср. Мк 10:45; Ис 53:10). Бог явил свою любовь, послав Сына своего Единородного (*monogenēs*) в жертву умилоостивления (*hilasmos*) за наши грехи (1 Ин 4:9-10). Радикальный характер данного утверждения вытекает, с одной стороны, из точки зрения автора, что «мир» полон ненависти (1 Ин 3:11-12), а с другой стороны, что Христос отдал жизнь за этот мир, который его непаவி-дит (1 Ин 2:2). Любовь как реальность среди верующих возникает не из нашей любви к Богу, но из Его любви к нам, явленной в искупительной смерти Христа за наши грехи (1 Ин 4:10). Без Креста такая любовь осталась бы неизвестной. Благодаря Кресту она пришла в мир как эсхатологическая реальность (1 Ин 2:8-11).

Отсюда нравственная ответственность верующих: «Если Бог так возлюбил нас, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин 4:11). Тем не менее этика 1 Ин в

конечном счете вытекает из эсхатологических реальностей, начатых Крестом. Из того, как человек себя ведет, видно, познал ли он Бога, пребывает ли «в нем» Бог. Бог действует в откровении Своей любви, чтобы любовь была совершенна в воссоздании человеческой личности (1 Ин 2:5; 4:17-18).

Эсхатологический характер Креста виден и в других упоминаниях (1 Ин 3:14; 5:4) и обеспечивает парадоксальность, кажущуюся противоречивость высказываний о взаимоотношении верующих и греха. Как мы уже видели, в самом начале письма сказано, что верующий должен признавать собственную греховность (1 Ин 1:9-10). Вместе с тем в другом месте автор пишет, что «всякий, пребывающий» в Боге, не грешит (1 Ин 3:6, 9), причем увязывает это с Крестом: «Он был явлен, чтобы взять грехи, и «в нем» греха нет» (1 Ин 3:5). Судя по дальнейшему упоминанию о «всяком пребывающем в нем» (1 Ин 3:6), фраза «в нем греха нет» относится к эсхатологическому состоянию, которому положил начало Христос.

«Взять грехи», скорее всего, означает одновременно прощение и воссозданную жизнь (см. особенно 1 Ин 3:5). С прощением, обретенным через Крест, наступил Эсхатон, в котором сила греха побеждена прощением. Это соответствует 1 Ин 3:8, где сказано, что целью Воплощения было «разрушить дела дьявола». Верующие же имеют семя Божие, пребывающее в них (1 Ин 3:9), как и они пребывают в Боге (1 Ин 3:6). С эсхатологической точки зрения, с точки зрения плодов Креста, «неспособность грешить» уже предоставлена. Но полностью она еще не реализована. Верующие живут как бы в межвременье, а потому им подобает продолжать исповедовать свои грехи. Но они должны жить и в свете Эсхатона, должны очищать себя подобно тому, как чист Христос (1 Ин 3:3). Как подразумевает упоминание о семени Божьем, Эсхатон уже вошел в настоящее и накладывает отпечаток на жизнь верующих.

Смерть Христа есть эсхатологическая реальность и представляет собой торжество над дьяволом, разрушение дел дьявола (1 Ин 3:8), — торжество, в котором верующие имеют участие (1 Ин 2:12, 14; 4:5). Более того, победа состоит в исповедании Иисуса Сыном Божиим, включая его «пришествие водою и кровью», чтобы восторжествовало прощение (ср. 1 Ин 3:5 и 3:8).

5. Откровение Иоанна

В Откровении Иоанна Крест Христа есть путь к его владычеству и царствованию тех, кто принадлежит ему. Более того, как мы уже видели в других новозаветных текстах, смерть Христова победительна именно потому, что носит искупительный характер. Откр наполнено парадоксами: смерть — и после нее жизнь, кажущееся поражение — и тут же бесспорная победа. Но самый главный парадокс: божественная и человеческая природа Мессии. Христос умирал и как Бог, и как человек.

5.1. Смерть Христа как смерть Бога. О божественной природе и смерти Христа упоминается рядом в очень немногих местах Откровения: во вступительном видении и послании Смирнской церкви (Откр 2:8).

Тем не менее они существенны и проливают свет на дальнейшее повествование, в частности, поклонение Агнцу (Откр 5:8-14). Достоинство Агнца проистекает не только из того, что он принял искупительную смерть, но и — намекает автор — из того, кто он такой. Христос есть «Первый и Последний» (Откр 1:17; 2:8; 22:13); здесь к нему применяется божественный эпитет (ср. Ис 43:10; 44:6; 48:12). Он есть «Живой» — так описывается Сидящий на престоле (Откр 4:9-10; ср. Откр 10:6; Сир 18:1). Более того, он умер и снова жив (Откр 1:18; 2:8), живет теперь вовеки с властью над смертью (Откр 1:18), — властью, которой он ободряет страдающую церковь (Откр 2:9-11). Данный парадокс фокусирует внимание на его смерти, которая объяснима лишь как искупительный акт.

5.2. Смерть Христа как искупление и торжество. Чаше всего в Откр смерть Христа описывается в связи с ее спасительностью и как жертва. Как и в других текстах, смерть Христа есть его «кровь», которая искупает от греха (Откр 1:5; 7:14), выкупает народ для Бога (Откр 5:9; ср. Откр 14:3-4). Понятие выкупа, взятое из рабовладельческого общества, объясняет волю Божию об искупленных: Крест освобождает их для исполнения божественной миссии, миссии быть правителями и священниками (Откр 1:6; 5:10). Образ закланного Агнца далее увязывает тему искупления и выкупа с иудейской Пасхой и исходом (Исх 12-13; ср. 1 Кор 5:7), а также страдающим Рабом Господним из Ис 53 (ср. Деян 8:32; 1 Петр 1:19; Ин 1:29).

Частое описание Христа как Агнца подчеркивает центральность его спасительной смерти в Откровении (Откр 5:6; *passim*). Парадоксальным образом, этот Агнец сначала описывается как побеждающий Лев из колена Иуды (Откр 5:5). Бог победил не через силу и насилие, а через слабость в смерти Мессии. Насилие шло от мира сего, но в конечном счете лишь поспособствовало осуществлению божественного замысла.

Этот замысел состоит в прощении грехов, — очень важный момент в теме жертвы, который ярко обозначен в Откр 12:10-12. Царство Божие настало, потому что «обвинитель братьев и сестер наших» низринут с небес (Откр 12:10; ср. Иов 1:9-11). Дьявол, который противится спасительному замыслу Божьему, выставляя обвинения в грехах против народа Божьего, побежден «кровью Агнца» и верным свидетельством об этом Агнце. Неверующих же постигнет гнев Бога и гнев Агнца (Откр 6:16-17; 14:9-11).

Агнец в высшей степени достоин хвалы из-за своей жертвенной смерти (Откр 5:9-12). Нравственное величие этого поступка разительно отличает его от дешевых попыток Зверя имитировать его «смертельной раной» (Откр 13:3, 12).

5.3. Смерть Христа как участь верующих. Для Откр характерно резкое противопоставление веры и неверия. Или-или: или человек следует за Зверем (Откр 13:3-4), или за Агнцем (Откр 14:4). В последнем случае он сталкивается с той же враждой, с какой столкнулся Агнец (Откр 12:17). Церкви находятся в том же отношении к воскресшему Господу, в каком он находился к Отцу

во время своей земной жизни (Откр 2:26-28; 3:21-22). За свое свидетельство они подвергаются мученичеству (Откр 6:9-11; 12:10), подобно тому, как и он пострадал за свое свидетельство (Откр 1:5). И они разделяют с ним его победу (Откр 7:17; 15:3-5; 19:1-20:15).

Библиография. Павел, J. B. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980); L. G. Bloomquist, *The Function of Suffering in Philipians* (JSNTSup 78; Sheffield, Academic, 1993); L. Boff, *Passion of Christ, Passion of the World: The Facts, Their Interpretation and Their Meaning Yesterday and Today* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987); C. A. Brown, «The Peace-Offerings (פסח) and Pauline Soteriology», in *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue: Studies in Honor of David Flusser, Immanuel* 24-25 (1990) 59-76; J. T. Carroll and J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995); C. B. Cousar, *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1990); J. Driver, *Understanding the Atonement for the Mission of the Church* (Scottdale, PA: Herald, 1986); J. D. G. Dunn, «Paul's Understanding of the Death of Jesus as Sacrifice», in *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*, ed. S. W. Sykes (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 35-56; J. A. Fitzmyer, «Reconciliation in Pauline Theology», in *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (New York: Crossroad, 1981) 162-185; J. B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2.33; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988); J. B. Green and M. D. Baker, *Recovering the Scandal of the Cross* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000); A. T. Hanson, *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul* (JSNTSup 17; Sheffield: JSOT, 1987); M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1981); M. D. Hooker, «Interchange and Atonement», *BJRL* 60 (1978) 462-481; idem, «Interchange in Christ», *JST* 22 (1974) 349-361; M. Houts, «Classical Atonement Imagery: Feminist and Evangelical Challenges», *Catalyst* 19 (1993) 1, 5-6; K. Kertelge, «Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus», in *Der Tod Jesu: Deutungen im Neuen Testament*, ed. K. Kertelge (QD 74; 2nd ed.; Freiburg: Herder, 1976) 114-136; J. S. Pobee, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul* (JSNTSup 6; Sheffield: JSOT, 1985); D. Seeley, *The Noble Death: Greco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation* (JSNTSup 28; Sheffield: JSOT, 1990); S. H. Travis, «Christ as Bearer of Divine Judgment in Paul's Thought about the Atonement», in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. J. B. Green and M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 332-345; A. J. Tambasco, *A Theology of Atonement and Paul's Vision of Christianity* (ZS: NT; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991); S. K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (HDR 2; Missoula, MT: Scholars Press, 1975); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991).

Деяния... G. Aulén, *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* (New York: Macmillan, 1969); D. P. Bailey, «Concepts of Stellvertretung

in the Interpretation of Isaiah 53», in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed. W. R. Farmer (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1988) 223-251; R. E. Brown, *The Epistles of John* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1982); J. T. Carroll & J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995); H. Conzelmann, *The Theology of Luke* (New York: Harper & Row, 1961); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1959); W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (2nd ed.; AnBib 23; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989); P. H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); J. Denney, *The Death of Christ*, ed. R. V. G. Tasker (London: Tyndale, 1951); B. D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1993); J. S. Feinberg, «1 Peter 3:18-20, Ancient Mythology and the Intermediate State», *WTJ* 48 (1986) 303-336; D. Garlington, *The Obedience of Faith* (WUNT 38; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991); S. R. Garrett, «The Meaning of Jesus' Death in Luke», *Word & World* (1992) 11-16; H. Gese, *Essays on Biblical Theology*, trans. K. Crim (Minneapolis: Augsburg, 1981); L. Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*, ed. F. Hahn (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); K. Grayston, *Dying We Live: A New Enquiry into the Death of Christ in the New Testament* (New York: Oxford University Press, 1990); J. B. Green, *The Death of Jesus* (WUNT 33; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988); idem, «The Death of Jesus, God's Servant», in *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*, ed. D. D. Sylva (Athenum Monographien/Theologie: BBB 73; Frankfurt: Hain, 1990) 1-28; J. B. Green & Mark D. Baker, *Recovering the Scandal of the Cross Atonement in New Testament & Contemporary Contexts* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000); W. Grudem, «Christ Preaching Through Noah: 1 Peter 3:19-20 in the Light of Dominant Themes in Jewish Literature», *TJ* (1986) 3-31; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1971); D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (SNTSMS 5; London: Cambridge University Press, 1967); M. D. Hooker, *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); J. J. Hughes, «Hebrews 9:15ff. and Galatians 3:15ff.: A Study in Covenant Practice and Procedure», *NovT* 21 (1979) 27-96; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55; Neukirchen: Neukirchener, 1982); R. J. Karris, «Luke 23:47 and the Lukan View of Jesus' Death», in *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*, ed. D. D. Sylva (Athenum Monographien/Theologie: BBB 73; Frankfurt: Hain, 1990) 68-78; J. Kodell, «Luke's Theology of the Death of Jesus», in *Sin, Salvation and the Spirit*, ed. D. Durken (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1979) 221-230; I. H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1978); idem, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970); D. P. Moessner, «'The Christ Must Suffer.' The Church Must Suffer: Rethinking the Theology of the Cross in Luke-Acts», *SBLSP* 29 (1990) 165-195; L. L. Morris, *The*

Apostolic Preaching of the Cross (Grand Rapids: Eerdmans, 1965); idem, *The Atonement: Its Meaning and Significance* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1983); J. Neyrey, *The Passion According to Luke* (New York: Paulist, 1985); D. Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the «Epistle to the Hebrews»* (SNTSMS 47; Cambridge: Cambridge University Press, 1982); S. S. Smalley, *1, 2, 3 John* (WBC; Waco, TX: Word, 1984); J. R. W. Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986); V. Taylor, *The Atonement in the New Testament Teaching* (London: Epworth, 1958); C. M. Tuckett, «Atonement in the NT», *ABD* 1.518-522; J. B. Tyson, *The Death of Jesus in Luke-Acts* (Columbia: University of South Carolina Press, 1986); P. Vielhauer, «On the 'Paulinism' of Acts», in *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck & J. L. Martyn (Nashville: Abingdon, 1966) 33-50; R. S. Wallace, *The Atoning Death of Christ* (Westchester, IL: Crossway, 1981); M. Wilcox, «'Upon the Tree' — Deut 21:22-23 in the New Testament», *JBL* 96 (1977) 85-99.

M. A. Seifrid, J. B. Green

СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ И СТРУКТУРЫ

Феномен, который мы называем ранним христианством, был во многом сформирован ценностями и структурами обществ и культур, среди которых он возник и развивался. Имел место и обратный процесс: раннее христианство само повлияло на эти ценности и структуры.

Далее мы рассмотрим ряд ценностей и структур, понимание которых позволяет лучше осмыслить христианство I века. За последнее время был опубликован целый ряд научных работ, которые посвящены социальному миру раннего христианства. Очень важные исследования, например, проделаны К. Хэнсоном, Джоном Эллиоттом (см. 1995) и Брюсом Малиной (см. 1996).

Наше дальнейшее обсуждение будет сфокусировано особенно на тех социальных ценностях и структурах, которые важны для экзегезы Первого Послания к Коринфянам. Это послание, более чем какой-либо другой новозаветный текст, открывает перед нами многогранную смесь греческого, римского, иудейского и христианского элементов, которые составляли раннее христианство.

1. Ценности.
2. Структуры.

1. Ценности

1.1. Святость. Одна из фундаментальных ценностей, отраженных в богословии I Кор., — представление о базовом значении святости для формирования богоугодной общины. Эту идею Павел мог почерпнуть в библейской и иудейской нравственной традиции (ср. Исх 19:5-6; Втор 7:6-11). Она также была важна для некоторых направлений иудаизма I века: в частности, фарисеев (к которым Павел и сам принадлежал до свое-

го обращения) и кумранитов. Знаменитый кумранский *Устав общины* показывает отражение священнической идеи святости в обычаях секты. Здесь есть некоторое родство с богословием Павла:

Пока эти есть в Израиле, совет общины устойчив в истине для вечного насаждения, дом святости для Израиля, основание святого святых для Аарона, правдивые свидетели для правосудия и избранныки благоволения, чтобы совершить искупление за землю (или: за страну) и чтоб обратить на нечестивцев заслуженное ими. То стена испытанная, драгоценный криеугольный камень, да не сотрясется его устои и да не сдвинутся со своего места [Ис 28:16]. Чертог святого святых (они) для Аарона, если все они знают Завет правосудия и (могут) приносить жертву приятным ароматом. И (они) — дом совершенства и истины в Израиле, чтоб установить Завет для вечных законов, и будут (Богу) угодны, чтоб искупить землю (или: страну) и вынести суд нечестию. И нег Кривды! (1QS 8:4-10; цит. в пер. К. Б. Старковой).

Желая укрепить в коринфских христианах ощущение своей принадлежности к народу Божьему, новому эсхатологическому творению Божьему, Павел активно использует понятие святости: «Церкви Божией, находящейся в Коринфе, освященным [*hēgiasmenois*] во Христе Иисусе, призванным быть святыми [*hagais*]» (1 Кор 1:2). Это понятие понималось как отделение и послушание. Однако если в Библии оно относится преимущественно к отделению Израиля от «народов» (язычников), а в кумранском «Уставе общины» — к отделению праведных от грешников (не только языческих, но и израильских), то Павел говорит о богоизбранности нового народа, составленного из тех, кто ранее был разделен, — иудеев и язычников (1 Кор 12:13; ср. Гал 3:27-28; Еф 2:11-22). Идеал святости имеет двойной фокус. Он означает, что во внутренних отношениях следует руководствоваться строгим послушанием воле Божией, как она открыта в Писании и как ее излагал апостол Павел. Что касается «внешних», — а коринфяне, в отличие от кумранитов, не призваны «выйти из мира сего» (1 Кор 5:10) — то смысл здесь такой: жизнь верующих должна быть свидетельством о суверенном владычестве Бога.

Этика святости помогает объяснить, почему Павел местами устанавливает границы, отделяющие святое от несвятого. Базовая предпосылка — святость храма (как в Кумране), причем храм становится также метафорой, обозначающей общину народа Божьего: «Разве вы не знаете, что вы храм [*naos*] Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог, ибо храм [*hagais*] Божий свят; а этот храм — вы» (1 Кор 3:16-17). Соответственно, поскольку безнравственность [*porheia*] в церковной жизни имеет контагиозный, оскверняющий эффект, носитель осквернения должен быть из общины исключен. Его братьям и сестрам во Христе даже запрещено участвовать с ним в одной трапезе (1 Кор 5:1-12). Та же этика объясняет, почему Павел был против того, чтобы члены церкви обраца-

лись в гражданские суды для разрешения внутренних проблем (1 Кор 6:1-11). Для Павла это противоречие в терминах, несовместимые вещи. Как могут святые [*hoi hagioi*] – те, которые будут судить не только «мир», но и ангелов (1 Кор 6:2-3), которые были «омыты», «освящены» и «оправданы» (1 Кор 6:11), – выносить свои житейские разногласия перед «неправедными», которые не были освящены и царства Божьего не унаследуют?

Интересно учение Павла о смешанных браках. Вопреки тому, что можно было бы ожидать и что могло быть в ходу среди некоторых членов церкви, верующий партнер не должен разъединяться с неверующим: «Ибо неверующий муж освящается [*hēgiastai*] женою, и жена неверующая освящается [*hēgiastai*] мужем; иначе дети ваши были бы нечисты [*akatharta*], а теперь святы [*hagia*]» (1 Кор 7:14). Здесь один вид святости вытесняет другой: предполагается, что contagiозная сила святости больше, чем contagiозная сила не святости. Верующий партнер по браку освящает неверующего, а также и их детей.

1.2. Сила. Мы не поймем конфликт, отраженный в 1 Кор, если не поймем, как проявлялась и выражалась власть в иудаизме и греко-римском мире. То, что власть (*dynamis*) входит в число основных тем 1 Кор, очевидно: «Ибо слово о кресте для погибающих есть безумие, для нас же, спасаемых, – сила Божия... мы проповедуем Христа распятого... для самих призванных, иудеев и эллинов, Христа – Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор 1:18, 23-24). Против каких интерпретаций власти и сопутствующих обычаев выступает здесь (и в других местах послания) Павел? Об этом ученые спорят (см. Holmberg; Meeks, 111-139; Marshall).

Важно знать, что в греко-римском обществе люди сплошь и рядом оценивались в соответствии с определенными социально признанными критериями. Среди этих критериев: рождение, социальный класс, этническое происхождение, пол, образование, богатство, должность, физическое или интеллектуальное мастерство, профессия, ритуальный статус, красноречие, патронаж и личный вклад в общественное благо (см. Garnsey и Saller, 107-125). В иерархическом обществе, где официальная власть распределялась неравномерно и ограничивалась преимущественно аристократией, люди были очень чуткими к социальной оценке собственного публичного достоинства, к престижу и чести. Эта чуткость реплицировалась на более низких уровнях общества. Колкая ремарка Павла предполагает именно такое положение дел: «Посмотрите, братья, на ваше призвание: не много из вас мудрых по мирским стандартам, не много сильных, не много благородного рождения» (1 Кор 1:26; см. перевод RSV). Судя по его посланию, церковь в римской колонии Коринф отражала социальную конкуренцию и чуткость к статусу, которые пронизывали греко-римский мир; ситуация отличалась остротой и многогранностью, ибо в одно новое общество были сведены люди, которые обычно были социальными конкурентами или вовсе были социально отделены друг от друга.

Это помогает объяснить сильную тенденцию к фракционности в Коринфе. Против нее Павел выступает очень резко (1 Кор 1:10-31). Как показал М. Митчелл, в 1 Кор апостола заботит прежде всего угроза разделений в церкви, вызванная именно фракционностью. В числе прочего это означает: то, что выглядит как богословские споры, в реальности может быть ссорой конкурентов из-за власти. Например, разделение между партиями, упомянутыми в 1 Кор 1:11-16, могло быть обусловлено не только доктринай, но и соперничеством, связанным с патронажем. Мудрость, о которой идет речь, видимо, касается риторического мастерства ничуть не меньше, чем метафизических размышлений. Ситуация вокруг того, что Павел считает безнравственностью в общине (1 Кор 5), очевидно, связана не только с какой-то разновидностью зарождающегося гностицизма, но и с высоким социальным статусом нарушителя. Конфликт между сильными и слабыми относительно вкушения пиццы (1 Кор 8:1-13), видимо, имеет отношение не только к страхам насчет идолопоклонства и отступничества, но и к различиям в богатстве, статусе и социальной мобильности (см. Theissen).

В плане методологии это означает для нас следующее: анализ богословских дебатов в 1 Кор будет неполноценным, если мы не примем во внимание сопутствующие социологические факторы (особенно проблему власти). Иначе говоря, богословие в Коринфе – не набор сложных и абстрактных идей, далеких от политики и общества. Оно представляет собой (по крайней мере, для Павла) размышление о трансформации человеческих понятий о власти силой Божьей, явленной в кресте Христа.

1.3. Честь и бесчестье. В социальном мире раннего христианства ключевое значение имели такие ценности, как «честь» и «бесчестье» (см. Мохнес). Честь – это «ценность человека в его собственных глазах (т.е. его притязание на достоинство) плюс его ценность в глазах его социальной группы. Честь – это притязание на достоинство, соединенное с социальным признанием достоинства» (Malina, 1983, 27). Честь бывает двух видов.

Врожденная честь. Социальное признание, основанное на качествах, которыми человек обладает от рождения: рождении, богатстве, классе и социальном статусе.

Приобретенная честь. Социальное признание, основанное на том, что человек делает. Особенно здесь учитывались достижения в конкуренции за статус и репутацию, характерные для греко-римского общества.

Честь, как врожденная, так и приобретенная, – величайшая социальная ценность в античности. Ее ставили даже выше, чем саму жизнь. Причина состоит в том, что идентичность и достоинство человека появляются в социальном контексте. Как резюмирует К. Озик, «без хорошей репутации жизнь бессмысленна» (Osiek, 27).

Коррелят чести – бесчестье. Его можно было понять в негативном смысле: как утрату чести через потерю социального признания. А также в позитивном смысле: как чуткость к собственной чести и чести значимых

«Других» (супруга, родни, друзей, патронов и клиентов). Есть здесь и гендерный аспект. В плане роли и статуса женщины в патриархальном обществе, бесчестье выражается в тех видах почтительного поведения и скромности, которое защищает и увеличивает честь дома и мужского главы дома.

Важность «честь — бесчестья» в социальных отношениях античности помогает объяснить и то, что Павел говорит в 1 Кор. и то, как он это говорит. Например, конкуренция между группировками в церкви могла быть связана с поиском «честь» главами домов, претендующих на патронаж различных апостольских лидеров (1 Кор 1-4). В категориях общественных норм того времени это было легитимно, но Павел видел здесь противоречие благовестию о распятом Христе — благовестию, которое дало толчок переосмыслению социальных ценностей, сделав почетным (как проявление силы Божьей) то, что ранее обычно считалось постыдным (1 Кор 1:18-25). Иначе говоря, с точки зрения Павла, честь, приобретаемая через соперничество и похвалу, постыжается честью, приписанной Богом распятому Христу и тем, кто хвалится только «в Господе» (1 Кор 1:31; ср. 3:1-23).

Соответственно, члены церкви должны видеть себя и друг друга по-новому: как члены «тела Христова», каждому из которых дано «проявление Духа» (1 Кор 12:7), и среди которых различия в расе, классе, статусе и поле играют гораздо меньше роли, ибо самый могущественный из всех патронов дал им нечто общее. Этот Патрон — Бог, действующий в Господе Иисусе. Через Духа он приводит к бытию новое эсхатологическое творение. С точки зрения Павла, отныне честь приносит не изысканное красноречие, а сила евангельской проповеди; не самовыражение через зрелищные духовные дары, а созидание церкви через любовь; не афиширование новообретенной свободы, а парадоксальный отказ от свободы ради более слабых братьев и сестер. Ценности здесь переосмысливаются в свете иного понимания власти, данного через откровение на Кресте.

1.4. Мужчины и женщины. Важный аспект распределения чести и бесчестья имеет отношение к восприятию и организации гендерных ролей. Один из основных способов распределения социального пространства в Средиземноморье — разделение между публичной и частной сферами — был связан именно с гендерными ролями (см. Barton, 225-234). Физические тела людей служили своего рода картой не только нравственного порядка общества, но и его пространственного устройства.

Мужское начало. Публичное пространство и все, что с ним связано: ведущие роли в политике, философии, риторике, судопроизводстве, бизнесе, войне и на арене.

Женское начало. Пространство дома, т.е. гораздо более узкое и частное пространство. Здесь женщины были наделены властью, которую они могли проявлять от имени мужского главы дома, чтобы защитить его честь.

Эту систему красноречиво описывает Филон Александрийский, эллинизированный иудей и современник апостола Павла:

Рыночные площади и залы советов, залы судов и собрания, и места, где большое число людей собирается, и жизнь на открытом воздухе со всеми возможностями для дискуссии и действия, — все это подходит мужчинам, и в войне и в мире. Женщины больше подходят для домашней жизни...причем девы не ходят дальше средней двери, а достигшие полной женственности — дальше внешней двери. Организованные сообщества бывают двух видов: большие — которые мы зовем городами, и меньшие — которые мы зовем домохозяйствами. Оба они имеют своих управителей. Большие поручаются мужчинам, под названием *politeia* («управление государством»); меньшие — женщинам, под названием *oikonomia* («управление домом»). (Филон, *О частных законах* 3.169-170)

Филон предлагает довольно консервативную и стереотипную оценку. На практике ситуация варьировалась от одного исторического периода к другому и от одного региона к другому. Есть масса литературных и эпиграфических свидетельств, что женщины стремились к восходящей социальной мобильности через замужество, проявляли активность в торговле и производстве, владели земельными участками, патронировали местным религиозным культам и добровольным ассоциациям, участвовали в синкретических религиозных культах от Египта до восточного Средиземноморья и даже занимались философией (см. Lefkowitz и Fan; Kraemer). Тем не менее факт остается фактом: закон и обычай были склонны считать публичное пространство преимущественно мужской сферой, а частное (домашнее) пространство — преимущественно женской сферой. Распределение власти при этом шло по вертикали: мужской глава дома стоял на вершине.

Это проливает новый свет на ряд мест в 1 Кор. Не приходится удивляться тому, что Павел дает наставления по вопросам, связанным с сексуальными отношениями мужчин и женщин (1 Кор 5-6), а также правила для христианского брака (1 Кор 7). Поскольку в античности часто проводилась связь между правильным управлением городом-государством (*polis*) и правильным управлением домом (*oikos*); и поскольку Павел стремился организовать коринфскую христианскую общину как альтернативный *polis*, ему было важно четко изложить христианскую модель социальных отношений. Если неупорядоченные сексуальные и брачные отношения являются симптомом фракционности в церкви, то при созидании церковного единства не обойтись без сексуальной дисциплины и правил для брака.

Далее. Бросается в глаза взаимность, которой Павел требует от мужчин и женщин. «Муж пусть исполняет супружеский долг в отношении жены; также и жена в отношении мужа. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена» (1 Кор 7:3-4; ср. 1 Кор 7:10, 12-14, 16, 32-34). Поскольку отношения между полами в обществе практически всегда выстраивались по иерархическому принципу, эта взаимность очень необычна. По словам О. Ярбро, «В сравнении с увещаниями иудейскими, и в сравнении с

большинством увещаний греко-римских, поразительно, как Павел тщательно уравнивает советы мужчинам советами женщинам» (Yarbrough, 116).

Вывод: Павел не только старается дать надежную базу для церковного порядка и единства, но и делает это с учетом специфически христианских ценностей. Одна из таких ценностей — полное признание женщин наравне с мужчинами как наследников Царства Божьего.

2. Структуры

2.1. Домохозяйства. При обсуждении гендерных ролей (см. выше, 1.4) мы уж затронули вопрос о домохозяйстве (лат. *familia*, греч. *oikos oikia*). Простая дефиниция здесь невозможна (см. Garnsey и Saller, 126-147). Дом включал не только мужа, жену и детей, но также рабов, вольноотпущенников и всех, кто жил в доме. Интересный текст о важном месте домохозяйства в общей схеме социальных отношений мы находим у Цицерона.

В человеческом обществе есть много ступеней.

И действительно, если оставить в стороне вышеупомянутое беспредельное общество, то существует более близкое нам, основанное на общности племени, народа, языка и теснейшие объединяющее людей. Еще более тесные узы — принадлежность к одной и той же гражданской общине. Ведь у граждан есть много общего: форум, храмы, портики, улицы, законы, права, правосудие, голосование; кроме того, общение друг с другом и дружеские связи, а у многих и деловые отношения, установившиеся с многими людьми. Более тесны связи и узы между родными; исходя из вышеупомянутого неизмеримого общества человеческого рода, люди замыкаются в малое и тесное. В то время как от природы общая черта всех живых существ — желание продолжать свой род, первоначальные узы состоят в самом супружестве, далее — в появлении детей, затем в создании одного дома и общего имущества; это уже начало и как бы рассадник государства. (Цицерон, *Об обязанностях* 1.17.53-54; цит. в пер. В. О. Горенштейна).

Из всех институтов дом, пожалуй, имел наибольшее социальное влияние на раннехристианские группы (см. Malherbe, 60-91; Stowers; Banks). Тот факт, что церкви (*ekklesiāi*) встречались в частных домах, отражен в типичном приветствии: «Приветствуют вас усердно в Господе Акила и Прискила с домашнею их церковью» (1 Кор 16:19; ср. Рим 16:5; Фил 2; Кол 4:15). Дома, наряду с синагогами, были важным местом для произнесения проповедей (Деян 20:20). В христианство иногда обращались целыми домами: сначала глава, а потом и остальные (Деян 16:15, 31-34; 18:8). Павел упоминает о посреднической роли, которую играли домашние Хлои (1 Кор 1:11); показательна его краткая ремарка, где он призывает, что крестил «дом Стефана» (1 Кор 1:16; ср. 1 Кор 16:15-16). Поэтому правомерно сделать вывод: домашняя церковь была базовой ячейкой христианского движения, ядро которой составлял один расширенный дом (см. Meeks, 75).

Это имеет большое значение для экзегезы 1 Кор. Поскольку «вся церковь» (1 Кор 14:23) состояла из ряда отдельных домашних церквей, можно предположить: соперничество и разделение, угрожавшие церкви, происходили между относительно богатыми главами домов, которые давали церквям кров.

Конфликты и неразбериха вокруг роли и авторитета женщин (см. 1 Кор 11:2-16; 14:33-36) и рабов (см. 1 Кор 7:21-23; 12:12-13) могли отчасти иметь следующую причину: поскольку домашняя церковь — это общество, собирающееся в частном пространстве, то христианские ценности посягали на самопоимание и ролевые ожидания членов.

Исходя из социального уровня отдельных домов, общий социальный уровень церкви можно определить так: не аристократический, но и не движение рабов, — по широкая смесь разных людей, в которой большинство имело низкий статус, но отдельные члены могли иметь и относительно высокий статус (см. 1 Кор 1:26).

Поскольку *ekklesiā* собиралась в домах, можно приблизительно оценить ее численность и внутреннюю динамику. «В комнате для гостей умеренно состоятельного дома могли с комфортом разместиться около 30 человек. В случае необходимости, наверное, раза в два больше» (Banks, 35). На встречу «всей церкви» могло собираться 40-55 человек. Общение должно было быть очень тесным, но также был велик и потенциал беспорядка: попадая в домашнюю обстановку, аутсайдеры могли как восхищаться, так и высказывать критические замечания (1 Кор 14:23-25).

2.2. Добровольные ассоциации. Другой социальной моделью, повлиявшей на домашние церкви (или, по крайней мере, на их восприятие людьми), были греко-римские добровольные ассоциации (лат. *collegium*; см. Judge, 40-48; Barton и Horsley; Wilken, 31-47; Kloppenborg и Wilson). Такие ассоциации могли иметь самые разные формы, цели и состав. Существовали, например, профессиональные гильдии, вроде гильдии серебряников в Эфесе (Деян 19:23-41). Плиний Младший предложил основать коллегия (*hetaeria*) пожарников в Никомедии (Письма 10.33-34). Существовали также похоронные общества (*collegia tenuiorum*), которые обеспечивали пиршества при жизни и достойное погребение после смерти. Важны были и культовые группы (*thiasoi, eranoi*) для почитания конкретных божеств (например, Исида или Вакха).

Рассмотрим надпись из итальянского города Ланувия. Она относится к 136 году н.э. и описывает уставы одного из погребальных обществ. Из нее можно хорошо видеть, как это общество было организовано и чем занималось.

Единогласно проголосовали: кто желает войти в это общество, пусть внесет начальную плату в 100 сестерциев и амфору хорошего вина; потом будет ежемесячно выплачивать 5 ассов.

Далее проголосовали: кто не выплачивал взносы шесть месяцев подряд, а его постигла общая участь всех людей, о его погребении заботиться не будут, хотя бы он это и оговаривал в своем завещании.

Далее проголосовали: в случае смерти члена, платившего взносы, ему причитается из казны 300 сестерциев, из каковой суммы будет удержана погребальная плата в 50 сестерциев для раздачи у погребального костра [присутствующим]...

Далее проголосовали: если какой член желает подать жалобу или разобрать деловой вопрос, пусть делает это на деловой встрече, чтобы по праздничным дням мы могли пировать в мире и с хорошим настроением.

Далее проголосовали: если какой член желает перейти с места на место, чем послужит причиной беспорядка, да будет оштрафован на 4 сестерция. Если какой член ругательно выскажется о другом или вызовет волнение, да будет оштрафован на 12 сестерциев. Если какой член употребит ругательный или пренебрежительный язык по отношению к *quinquennialis* во время пиршества, да будет оштрафован на 20 сестерциев.

Далее проголосовали: при своем пребывании в должности каждый *quinquennialis* по праздничным дням должен совершать богослужение с воскурением и вином, а также исполнять другие функции, будучи облаченным в белое; в дни рождения Дианы и Антиноя он должен обеспечить для общества масло в публичной бане, прежде чем члены соберутся на пир. (см. Lewis и Reinhold, 274-275)

Это показывает, что некоторые особенности христианских групп должны были казаться аутсайдерам вполне знакомыми. Подобно христианам, члены этого погребального общества регулярно встречались (впрочем, только ежемесячно, а не еженедельно), совместно ели и пили вино, оказывали друг другу почести избранием на должности, решали проблему разногласия внутри общины, а также участвовали в общем богослужении. Такие ассоциации, подобно домовым церквям в Коринфе и других местах (ср. Деян 2:41-45), обеспечивали социальный контекст для людей, принадлежащих преимущественно неэлитным профессиям и ремеслам (ближе к концу социальной шкалы), давая им возможность участвовать в общей жизни большей, чем дом, но меньшей, чем город-государство.

У христиан, однако, была и своя специфика. (1) Социальный состав их общин был смешанным. (2) Они были сосредоточены исключительно на почитании распятого и воскресшего Христа. (3) Они серьезно относились к идеалу святости.

2.3. Суды. Почему Павел запрещает христианам улаживать свои проблемы в коринфских судах (1 Кор 6:1-11)? Как мы уже отмечали, он желает сохранить святость церкви, поощряя развитие определенной автономии от процедур и институтов мира сего. Однако это не единственный фактор. Рассмотрим два дополнительных фактора.

Первый дополнительный фактор: наличие прецедентов для предложенной им практики. Следует помнить, что для установления автономных юридических и дисциплинарных обычаев имелись серьезные прецеденты. Например, в иудаизме существовали суды, которые

действовали под эгидой синагоги. Сам Павел не менее пяти раз становился объектом дисциплинарных наказаний в синагоге (2 Кор 11:24; ср. Мф 10:17). Свой суд для улаживания споров и дисциплинарные процедуры также существовали в сектантской общине Кумрана (см. Schiffman, 282-287). Есть свидетельства тому, что в греко-римском мире клубы и добровольные ассоциации также старались не выносить сор из избы.

Рассмотрим, например, отрывок из надписи, относящейся к обычаям одного аттического общества, чтившего Диониса. Надпись датируется приблизительно по 178 годом н.э.

Если возникнет драка, то человек, которого ударили, пусть подаст письменное заявление жрецу или его заместителю, и тогда без промедления созовут общее собрание. И тогда решат вопрос голосованием под председательством жреца, и в качестве наказания будет предписано исключение, срок которого будет определен, а также штраф, не превышающий 25 серебряных динариев.

То же наказание следует наложить на человека, которого ударили, а он не стал искать компенсации через жреца или архивакха, но обратился в общественный суд (см. Todd, 89).

Такого рода прецеденты и аналогии делают более понятным наложенный Павлом на коринфских христиан запрет обращаться в гражданские суды. Оказывается, и в других группах и ассоциациях часто старались улаживать споры самостоятельно.

Второй дополнительный фактор: характер работы гражданских судов. Этот фактор был особенно действен с учетом Павлова нежелания обострять фракционность в церкви. В частности, как показал Б. Уинтер, гражданские суды широко использовались в качестве орудия вражды между соперниками за власть среди социальной элиты. При этом судебная система была отчасти коррумпирована. Нередко имели место взятки. В ситуации же, с которой имеет дело Павел, борьба за власть между членами элиты в церкви как раз переливалась в диспуты, улаживавшиеся в судах. Это имело катастрофические последствия. Уинтер отмечает:

Следует помнить, что если некоторым христианам уже удавалось успешно преследовать в судебном порядке своих собратьев, то выигравшим процесс причиталась финансовая компенсация. Такая ситуация могла только обострить проблему борьбы внутри христианской общины, когда соперничающие стороны появлялись в церкви. Если судьи занимают сторону какого-то конкретного человека, то почему бы и членам церкви этого не делать? Независимо от того, кто именно в судебном процессе одержал верх, для отношений в конгрегации это было очень плохо (Winter, 115).

2.4. Патроны и клиенты. Чтобы понять, как работали в греко-римском мире суды, добровольные ассоциации, дома и многое другое, следует помнить, сколь многое строилось на отношениях патронажа — клиентуры (см. Elliott 1987; Garnsey и Saller, 148-159). По вертикали от императора вниз эти отношения связывали взаим-

ными обязательствами империи, провинции, государства, их членов и институты.

Согласно Дж. Чоу (Chow, 30-33), отношения патронажа-клиентуры имели следующие особенности:

взаимобмен: патрон дает блага клиенту в обмен на его поддержку;

асимметрия как следствие большего доступа патрона к ограниченным ресурсам материального и духовного рода;

(обычно) конкретный и неформальный характер передачи ресурсов группам или отдельным людям (а не универсальная их раздача);

(обычно) надюрисдикционный характер взаимосвязи: она основана на тонкостях взаимопонимания и обычаях;

сочетание добровольности с наличием долговременных обязательств;

вертикальный характер взаимосвязи, обычно исключая других патронов и мешающий горизонтальному взаимоотношению между клиентами.

Интересное свидетельство мы находим у современника Павла, стоического философа Сенеки. Этот отрывок отражает всепроникающий характер отношений патронажа-клиентуры.

Взгляни на других, чье счастье всем кружит головы: они же задыхаются под тяжестью того, что зовут благами. Сколь многих гнетет богатство! Сколько крови портит многим красноречие и ежедневная обязанность блистать умом! ...Скольким не дает перевести дух неиссякающий поток клиентов! Да перебери ты, наконец, всех их, снизу доверху: этот ищет адвоката, этот бежит ходатайствовать, тот обвиняется, тот защищает, тот судит — никому нет дела до себя, каждый поглощен другим. Спроси о тех, чьи имена у всех на устах: чем таким они примечательны? А вот чем: один — попечитель одних, другой — других, только о себе самом никто не печется. (Сенека, *О краткости жизни* 2.4 в Chow, 81)

Это открывает новые возможности для интерпретации 1 Кор. Например, подробное обоснование Павлом своего отказа от финансовой поддержки может быть попыткой вернуть поддержку богатых патронов в церкви, чей патронаж он отрицал (1 Кор 9:23-27). Его тревога по поводу Аполлоса и Кифы (1 Кор 1:12; 3:3-4; 4:6-7), возможно, имеет отношение к тому же вопросу: создается впечатление, что те благодеяния, которые он отверг, они приняли. Более того: Павел прибегнул к униженной работе своими руками, чтобы самому заработать себе на хлеб (1 Кор 4:12; 9:6).

Все это не могло не сказаться на авторитете Павла в Коринфе. Отношения Павла с богатыми патронами церкви (возможно, считавшими себя «сильными»), а также их клиентами и членами домов ставились под угрозу. Возникла опасность для церковного единства. По-видимому, на все остальные вопросы, которые апостол обсуждает в 1 Кор, — обращение в гражданские суды, поиск рабами манумиссии, вкушение идолажертвенного, неравная раздача пищи на вечере Господней, сбор пожертвований для Иерусалима и т.д. — так или иначе влияли стереотипные ожидания, связанные

с отношениями патронажа-клиентуры (см. Theissen; Marshall; Chow). Это неудивительно. Однако, несмотря на сложные ситуации, в которые его ставила такая позиция, Павел был убежден: владычество распятого Христа и долг служения Христу предполагают иной уклад социальных отношений.

См. также Женщины в греко-римском мире и иудаизме.

Библиография. R. J. Banks, *Paul's Idea of Community* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994); S. C. Barton, «Paul's Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth», *NTS* 32 (1986) 225-46; S. C. Barton and G. H. R. Horsley, «A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches», *JAC* 24 (1981) 7-41; J. K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTSup 75; Sheffield: JSOT, 1992); J. H. Elliott, «Patronage and Clientism in Early Christian Society», *Forum* 3 (1987) 39-48; idem, *Social-Scientific Criticism of the New Testament* (London: SPCK, 1995); J. E. Gardner and T. Wiedemann, eds., *The Roman Household: A Sourcebook* (London: Routledge, 1991); P. Garnsey and R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (London: Duckworth, 1987); K. C. Hanson, «Greco-Roman Studies and the Social-Scientific Study of the Bible», *Forum* 9 (1993) 63-119; B. Holmberg, *Paul and Power* (Philadelphia: Fortress, 1978); E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London: Tyndale, 1960); J. S. Kloppenborg and S. G. Wilson, *Voluntary Associations in the Greco-Roman World* (London: Routledge, 1996); R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings* (New York: Oxford University Press, 1992); M. R. Lefkowitz and M. B. Fant, eds., *Women's Life in Greece and Rome* (London: Duckworth, 1992); N. Lewis and M. Reinhold, eds., *Roman Civilization Sourcebook, 2: The Empire* (New York: Harper & Row, 1966); A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1983); B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (London: SCM, 1983); idem, *The Social World of Jesus and the Gospels* (London: Routledge, 1996); P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT 2.23; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987); W. A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983); M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992); H. Moxnes, «Honor and Shame», *BTB* 23 (1993) 167-76; C. Osiek, *What Are They Saying About the Social Setting of the New Testament?* (New York: Paulist, 1992); L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday, 1994); S. K. Stowers, «Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity», *NovT* 26 (1984) 59-82; G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Edinburgh: T & T Clark, 1982); M. N. Todd, *Sidelights on Greek History* (Oxford: Blackwell, 1932); R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984); B. W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994); O. L. Yarbrough, *Not Like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul* (SBLDS 80; Atlanta: Scholars Press, 1985).

S. C. Barton

СОЦИАЛЬНАЯ СРЕДА РАННЕГО ДОПАВЛОВА ХРИСТИАНСТВА

«Социальная среда» — это широкий термин в аспекте изучения исторического контекста раннего христианства (в данном случае). Изучая его социальную обстановку, мы приходим к более глубокому пониманию взаимоотношений между первыми христианами и миром, в котором они жили. Это помогает нам осознать, что раннехристианская вера и обычаи формировались не в вакууме, а скорее в ежедневной борьбе на уровне отдельных личностей и групп за право засвидетельствовать владычество Христа в Средиземноморской культуре, признававшей «много богов и господ» (1 Кор 8:5).

1. Направления.
2. Метод.
3. Поздний Новый Завет.
4. Постапостольский период.

1. Направления

В своей важной статье Дж. З. Смит излагает четыре направления, в которых может протекать изучение социальной среды раннего христианства.

Первое направление — это описание социальных явлений, которые упоминаются в христианских текстах вскользь, поскольку эти явления были хорошо известны читателям I в. Важные источники информации, дополняющие письменные свидетельства, это открытия археологии, эпиграфики и папирологии (ср. Horsley). Даже такие базисные данные, как площадь домов и, таким образом, вероятное количество людей, которые могли бы собираться для богослужения в домашней церкви, дают немалое понимание обычаев раннехристианской жизни.

Второе направление обусловлено формированием истории общественного развития, которая придает законченный вид тому, что известно о социальных явлениях, касающихся раннего христианства как религиозного, культурного и общественного движения в географической, социальной, экономической и политической структуре Римской империи. Здесь показательна работа Р. Макмюллена (MacMullen, 1981, 1984), а из более раннего — труд А. Д. Нока.

Третье направление рассматривает вопросы общественной организации «в ракурсе как социальных факторов, которые привели к возвышению христианства, так и социальных институтов раннего христианства» (Smith, 20). Социальные факторы, стоящие за возвышением христианства, включают ряд политических, экономических, экологических и культурных факторов, отождествляемых в трудах Г. Тайсена как с сельским движением Иисуса в Палестине (Theissen, 1978), так и с городскими Павловыми домашними церквями (Theissen, 1982). Ранее Э. А. Джадж осуществил серьезное исследование таких социальных институтов, как город-государство (*politeia*), домашняя церковь (*oikonomia*) и добровольное объединение (*koinōnia*), подразумеваемых в НЗ и в других документах.

Последнее направление исследования отталкивается от социологии знания и интерпретирует раннее христианство как «общественное устройство, дающее благо тем, кто решил жить в нем» (Smith, 21). Внимание акцентируется на описании духа христианских общин в сравнении с кумранскими общинами, синагогой, школой книжников или же мистическими культами (см. Религия греко-римская). Показывается осознание этого духа новообращенными, а также то, как значение причастности выражалось посредством особого языка, ритуалов и символов, выработанных христианами (ср. Meeks, 140-192).

2. Метод

В дополнение к пониманию различных направлений, которые может принимать исследование социальной среды раннего христианства, важно также знать о дискуссиях, касающихся методологии. Две из них имеют особое значение для данного исследования.

2.1. История развития общества или социология? Одна дискуссия касается вопроса, является ли изучение социальной среды раннего христианства исследованием сугубо историческим с использованием исторической методологии либо социологическим исследованием, требующим использования моделей и методов социологии. Для тех, кто питает расположение к историческому подходу, социологический метод неприемлем по ряду причин: имеющиеся источники недостаточны для обоснованного социологического анализа; этот метод не принимает во внимание несопоставимость прошлого и настоящего; его происхождение наводит на мысль о враждебности этого метода по отношению к богословию и сверхъестественному, и он сводит значение исторических реалий до их социальной роли удовлетворения основных потребностей.

Для тех, кто предпочитает социологический подход, исторический метод обладает серьезными недостатками. Во-первых, «концептуализация историка характеризуется склонностью к имплицитности, произвольности и бессистемности, тогда как социолог склоняется к точности и системности» (Bartolough, цит. по: Malina, 1986, 174); во-вторых, для историков характерно «уклоняться, насколько это возможно, от теоретических проблем, а также в меньшей степени уделять внимание основополагающей структуре, нежели событиям и личностям» (*Ibid.*). На первый взгляд, это выглядит как отличие теоретически обоснованного (социологического) подхода от не обоснованного на теории (исторического) метода. В действительности же именно разница между этими подходами делает явной их теоретическую обоснованность и то, что оставляет их имплицитными. Обсуждаются серьезные вопросы, возможно, недостаточно признанные, касающиеся богословия и политики, а также этики интерпретации (ср. Malina, 1986; Holmberg, 145-157; Elliott, 1993, 87-100). В этой статье рассмотрение как исторического, так и социологического подходов будет предприниматься в зависимости от того, что на данный момент соответствует предмету обсуждения.

2.2. Социальная обстановка и каноническая Библия. Другой спорный вопрос, касающийся методологии, заключается в том, как изучение социальной среды раннего христианства должно быть соотносено с прочтением НЗ и других ранних христианских текстов — Писания и Предания. Для некоторых ученых исследование социальной обстановки — это часть более широкого начинания, называемого историческим критицизмом, который вбивает клин между Библией и Церковью (см. Braaten and Jenson). Конфликт обусловлен обращением к тексту как к материалу реконструкции истории, а не источнику духовного просвещения. К тому же перед текстом («документом») ставятся вопросы, которые вызваны не христианской традицией и жизнью по вере, а традицией академического просвещения. Для других изучение социальной обстановки как мира, стоящего за текстом, так и мира, описываемого в тексте, не противоречит библейскому подходу. Напротив, это выражение гораздо более серьезного отношения к выдающимся событиям, о которых свидетельствуют эти исторические тексты (см. Barton). Это способ вновь соединить тело и душу в библейской интерпретации, что Мик (Meek, 1986) называет «герменевтикой социального воплощения», и лучше узнать о том, какие вопросы в тексте требуют особого внимания.

Рассматривая данный вопрос с позиции истории и герменевтики, мы должны признать: первая точка зрения с ее упором на церковь и традицию является в большей степени католической, тогда как вторая, акцентирующаяся на тексте в его изначальном смысле, — более протестантская. Первая точка зрения — это полезное напоминание о том, что работа ученых, изучающих социальную среду раннего христианства, в какой-то степени обкрадывает Церковь, забирая у нее часть авторитета. Вторая точка зрения — это напоминание о том, что авторитет раннехристианских трудов, таких как Библия, и традиции отчасти зависят от постоянного внимания ученых к тому, что можно из этих трудов извлечь. Обе точки зрения имеют определенное значение в решении задачи интерпретации (ср. Levenson, 106-26).

3. Поздний Новый Завет

В данной статье не представляется возможным дать полный историографический обзор изучения социальной обстановки, характеризующей время написания позднего НЗ. Вместо этого мы рассмотрим лишь некоторые исследования, касающиеся конкретных текстов. В каждом случае ставится цель показать, как понимание аспектов социальной обстановки влияет на толкование текстов.

3.1. Деяния Апостолов: прием пищи и совместная трапеза. Внимание, которое Лука в двух своих работах уделяет приему пищи, совместным трапезам и сопровождающим их беседам является показательным (Moxnes). Очевидно, что для Луки важнее сам процесс приема пищи, нежели удовлетворение физической потребности в еде, хотя само по себе это тоже важно. Повышенное внимание объясняется в свете общественной и религи-

озной истории Израиля и евреев, которые в вопросах пищи и ее приема руководствовались Левитскими правилами чистоты и Божественными указаниями (Лев 11, Втор 14, ср. Дан 1:3-17, 2 Макк 7). Но еще очевиднее это становится в свете более широкого понимания социальной антропологии, относящейся к разным культурам, согласно которой прием пищи выполняет социальные потребности так же, как и физические, и имеет такое же отношение к телу социальному или телу политическому, как и к телу физическому. Вот почему прием пищи имеет социальный смысл и является частью разработанной системы общения в рамках отдельной культуры. Как правило, распределение еды является барометром общественных отношений и мощным механизмом как создания коммуникативности, так и, наоборот, ее разрушения.

Если мы зададимся вопросом, как еда способствует общению, как она дает пищу для размышлений, то следует обратиться к таким антропологам, как М. Дуглас (Douglas, 1975). Он обращает внимание на способ, посредством которого целые сообщества или группы в пределах одного сообщества осознают себя единым социумом и отличают себя от других, исходя из обычаев, касающихся приема пищи. Существенными факторами являются тип разрешенной или запрещенной пищи (чистая или нечистая, приготовленная или сырая, мясная или вегетарианская); время и частота приема пищи или воздержания от нее (пост); время положенное и неположенное для приготовления пищи (например, разрешается ли готовить в субботу или нет); количество и качество потребляемой еды (например, феномен показного потребления); совместимость и несовместимость участников совместной трапезы; размещение участников трапезы (кто где сидит, положение мужчин по отношению к женщинам, является ли прием пищи публичным или приватным); одежда участвующих (официальная или неофициальная, цветная или нет), а также звуковое сопровождение приема пищи (молчание, застольная беседа, молитвы, чтение и гимны).

Рассматриваемые как в свете истории Израиля и иудаизма, так и с точки зрения социальной антропологии, прием пищи и совместная трапеза в Лк и Деян приобретают очень глубокое значение (ср. Esler, 71-109). Во-первых, в результате присоединения к столу язычников возникают проблемы, касающиеся границ и самоопределения как евреев, так и иудеохристиан в Иерусалиме и за его пределами. История Петра и римского сотника Корнилия — хороший тому пример (Деян 10-11). Во-вторых, прием пищи вместе с новообращенными приводит к зарождению новой группы — эсхатологического сообщества, основанного на радикально новых критериях приемлемости (ср. Лк 14:1-24) и потому открытого для евреев и язычников, мужчин и женщин, богатых и бедных. Это помогает понять постоянное акцент на практике совместного приема пищи в среде первых христиан и влияние этой трапезы на неосвященных. «И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хвали

Бога и находясь в любви у всего народа» (Деян 2:46, ср. 2:42; 4:32-35).

В-третьих, неудивительно, что причиной возникновения одной из проблем Иерусалимской церкви стало преломление хлеба во время совместной трапезы, когда проявилось пренебрежение вдовами эллинистов «в ежедневном раздании потребностей» (Деян 6:1-6). Если пища — это потенциальный источник единства и уважения, то она также потенциальный источник конфликта и позора. В-четвертых, предложение пища служит частью более общей картины социального обмена, основанного на сотрудничестве. Это помогает объяснить встречаемые в Деян примеры гостеприимства, оказываемого Павлу и другим апостолам: после своего обращения Павел принимает пищу в доме Иуды в Дамаске (9:19); новообращенная Лидия принимает Павла и его спутников и разрешает им жить в ее доме (16:15); филиппийский тюремник выражает свою благодарность Павлу, накормив его в своем доме (16:34), а в Деян 20:11 подчеркивается, что Павел проповедовал свое учение в Троаде всю ночь, вкушив пищу в совместном хлебопреломлении. Подобное гостеприимство позволяло тем, кто пользовался благами апостольского служения, отвечать ему взаимностью и, таким образом, играть определенную роль в апостольской миссии и в жизни Церкви.

Наконец, совместная трапеза в Деян носит подражательный характер. Преломление хлеба во время христианских собраний (см. 2:42, 46; 20:7, 11) является священным, но также и радостным напоминанием о преломлении хлеба Христом на Тайной вечере перед распятием (Лк 22:19) и в доме в Эммаусе после Воскресения (Лк 24:30, 35). Таким образом, вкушение пищи — это символический акт, сообщающий его участникам самую суть того, что их объединяет. Его повторение также имеет значение с социологической точки зрения. В повседневной жизни Церкви оно связывает верующих не только друг с другом, но также и с распятым и воскресшим Господом, который есть воистину Господь, восхитенный на небо (см. Лк 22:30).

3.2. Пастырские послания: гендеризированный церковный порядок. Как дети Просвещения, придерживающиеся идей демократического индивидуализма и равенства полов, многие читатели Библии, воспитанные в западной культуре, считают непонятными и оскорбительными предписания церковной жизни, которые не признают ни демократии, ни равноправия. В данном случае это касается гендеризированного церковного порядка, изложенного в Пастырских посланиях: «Итак желаю, чтобы на всяком месте произносили молитвы мужи, воздевая чистые руки без гнева и сомнений; чтобы также и жены в приличном одеянии со стыдливостью и целомудрием... Жена да учится в безмолвии, со всякой покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (1 Тим 2:8-12). Очевидно, что этот пример — не единственный в НЗ (ср. 1 Кор 11:2-16; 14:33-36), даже если принять во внимание, что существуют и другие варианты изложения данного вопроса (ср. Гал 3:27-28, Рим 16:1-16), на что среди про-

чих указывают социоисторики и богословы-феминисты (Meeks, 1974; Fiorenza). Серьезное толкование текстов, подобных этим, требует христианского богословского суждения в рамках церковной жизни. Понимание этих текстов с точки зрения тогдашней социальной обстановки — это важный вклад в формирование такого суждения. Здесь мы можем обратить внимание лишь на несколько уместных вопросов.

Во-первых, гендеризация церковного распорядка в Пастырских посланиях не должна вызывать удивления. Христиане были наследниками традиций и обычаев Израиля и иудаизма, которые принимали на веру систему святости, построенную на понятии чистоты, имевшем различное значение для мужчин и женщин. В этой сложной символической системе, логическое обоснование которой найти достаточно трудно, мужчинам и женщинам предписывалось вести себя так, чтобы можно было символически изобразить святость взаимодополняющими способами (Archer). Это означает, например, что в системе, где телесное единство символизировало цельность Бога и святость и обособленность народа Божьего, вещи, которые нарушали или приводили в беспорядок границы физического тела, становились мощными символами моральной нечистоты и хаоса, которые постоянно угрожали святости социального тела (Douglas, 1966, 1973; Countryman).

Поэтому выделения тела, особенно менструальная кровь у женщин и семенная жидкость у мужчин, рассматривались как источники загрязнения, которые временно отстраняли нечистого человека от участия в церковных службах почитания святости Бога (ср. Лев 12, 15). Гораздо серьезнее относились к нечистоте женщин при месячных не из-за более низкого статуса женщин (что можно оспаривать), а вследствие того, что крови придавалось значение символа жизни, которая священна (Лев 17:11, 14). Тем не менее регулярность ритуальной нечистоты женщины во время месячных (и во время деторождения) означала, что только мужчины могут исполнять функции священника. Но даже и от колен Израилевых для этой цели было отделено одно колено — Левиино. Эта вера и эта символическая система являются частью христианских культурных традиций, что помогает объяснить гендеризацию церковных предписаний в Пастырских посланиях и других документах.

Во-вторых, связанный с этим социальный фактор, который проливает свет на церковный порядок в Пастырских посланиях, состоит в том, что в Средиземноморье вообще общественное пространство было разделено и размечено рядом способов, причем одним из важнейших было разграничение общественной и частной сферы по признаку бинарного противопоставления мужского и женского пола. Т.е. физические тела мужчин и женщин как бы служили своего рода географической картой не только морального упорядочения общественного тела, но также и его пространственного упорядочения. Мужчина представлял общественное пространство и все, что с ним связано: руководящую роль в политике, философии, ораторском искусстве,

судебных процессах, предпринимательстве, на войне и на арене. Женщина представляет более ограниченное, личное пространство семьи. Здесь женщины обладают властью, которой они должны распоряжаться от лица главы семейства — мужчины таким образом, чтобы охранять его честь. Это гендеризированное упорядочение общественного пространства поддерживается глубоко укоренившимися обычаями и традициями, а также могущественными социальными ценностями, такими как честь и позор. Яркое выражение этого гендеризированного порядка мы находим у иудейско-эллинистического философа Филона Александрийского.

Рыночные площади, приемные консулов, суды, собрания и места, где собирается большое количество людей и царит свободная жизнь, открытая для обсуждений и деятельности, — все это подходит для мужчин, как на войне, так и в мирное время. Женщины лучше всего подходят для жизни внутри помещения и никогда не удаляются от дома, в пределах которого внутренние двери служат границей для девушек, а паружные — для тех, кто стал женщиной. Организованные сообщества бывают двух видов: большие, которые мы называем городами, и меньшие, которые мы называем семьями. У обоих есть свои правители; управление большим сообществом отводится мужчинам под названием управления государством (*politeia*), а управление меньшим, известное, как ведение домашнего хозяйства (*oikonomia*), — женщинам» (Филон Александрийский *Spec. Leg.* 3.169-170).

Итак, знание, что первые христиане собирались в частных домах (т.е. общественное или полуофициальное собрание регулярно проходило в частном секторе), позволяет предположить, что традиционные границы общественных и личных сфер полномочий мужчин и женщин утрачивают четкость. Размывание границ должно быть, усугублялось притязаниями как женщин, так и мужчин на новую, харизматическую власть, которая не укладывалась в законные и традиционные модели семьи, не говоря уже об апокалиптических или гностических идеях, призывающих к безбрачию и переоценке принятого общественного порядка (1 Тим 4:1-4, ср. *Деяния Павла и Феклы Kraemer*). Поэтому неудивительно, что Пастырские послания уделяют так много внимания соответствующим ролям и власти мужчин и женщин и стремятся установить гендеризированный церковный порядок, больше придерживающийся библейских норм и культурных обычаев (возможно, включающих современные правила, установленные в синагоге). Вполне разумно рассматривать это как попытку запитить Церковь от распада со стороны мощных центробежных сил и сохранить надежное свидетельство евангельской истины в обществе в целом.

Возможно, истолкователи правы в том, что видят в этом начало институционализации Церкви и утверждения ее патриархального уклада и уклонение от равенства верующих во времена Иисуса и его первых последователей (см. Fiorenza, 288-294). Но равенство верующих — едва ли характерная особенность как

движения Иисуса (сердцевину которого составляют 12 апостолов-мужчин), так и того, что имелось в виду в Пастырских Посланиях. Тема взаимоотношения полов не является главной в этих документах, в гораздо большей степени они затрагивают вопросы дисциплинарного упорядочения церковной общины перед лицом серьезной угрозы для ее общественной жизни и репутации.

3.3. Первое Послание Петра: домашний уклад и христианские благодетели. Центральным раздел 1 Петр содержит важные и подробные наставления, касающиеся социальных обязанностей христиан (1 Петр 2:11-3:17), что делает его одним из самых значительных непавловых текстов, обращенных к извечному богословскому вопросу о взаимоотношениях христианства и культуры. Особенно важными являются метафоры *пришельцы* (*paroikoi*) и *странники* (*parepidēmoi*), используемые для выражения христианского самосознания (1 Петр 2:11, ср. 1:1, 17). Как только мы поймем, что подразумевается под этими словами, мы получим ключ к толкованию наставлений относительно социальных обязанностей христиан. Направлены ли эти наставления, — в частности, так называемый семейный кодекс (1 Петр 2:13-3:7), — на отделение Церкви от окружающей культуры? Или же они представляют собой компромисс с обществом в целом? А может быть, их следует понимать как-то иначе?

Первая позиция, выдвинутая Дж. Г. Эллиоттом, — это один из первых трудов по социологической экзегезе НЗ (Elliot, 1981). Он утверждает, что *paroikos* — это столь же социальная, сколь и религиозная категория и что получателями послания были обособленные, поселившиеся в Малой Азии пришельцы (*paroikoi*), которых привлекало христианство, поскольку оно предлагало как в общественном, так и в религиозном смысле пристанище для бездомных. Однако, поскольку их обращение в веру привело к усилению вражды со стороны местных жителей, они выработали в себе особый дух и своеобразие, которые нам следует назвать вероисповеданием новообращенных, состоящих в напряженных отношениях с окружающим обществом. Цель письма заключается в утверждении верующих в их социальном и религиозном отделении от непосвященных и в акцентировании их родства с другим обществом — Божьей семьей (4:17, ср. 2:5). Роль семейного кодекса и более пространных наставлений, касающихся социальных обязанностей, заключается в подчеркивании дистанции между верующими и окружающим их миром путем повышения уровня их самосознания как нового эсхатологического народа Божьего.

Предположение Эллиотта убедило не всех (см. Winter, 11-23, Volf). Допуская, что слова «пришельцы» и «странники» могли иметь как социальный, так и религиозный подтекст, было бы довольно предвзято представлять обращение в веру и последующие христианские наставления результатом действия внешних социальных факторов. Представляется более вероятным, что обособление христиан стало результатом их обращения в веру и характерного образа жизни. По-видимому, зависимость между социальными и рели-

гиозными факторами имеет двойную направленность. Возможно также, что позиция Эллиотта, подчеркивающего сепаратистский, сектантский характер раннего христианства, объясняется той дистанцией, что образовалась сегодня между Церковью и культурой, что не соответствует более сложной картине зависимости этих понятий в I Петр. Разделение на категории, наподобие «общественного» и «религиозного» (или же «Церкви» и «культуры»), являющееся следствием нашего современного, секулярного менталитета, может оказаться главной ошибкой. Это склоняет нас к тому, чтобы с самого начала давать определения вещам с точки зрения одного или другого и искать одностороннюю причинную зависимость, что ведет либо к упрощению, либо к идеологическим рамкам.

От интерпретации Эллиотта отличается позиция Д. Балча. Основываясь на сравнении семейного кодекса, данного в I Петр, с кодексами более широкого иудейско-христианского окружения, Балч утверждает, что высокая степень сходства между соответствующими кодексами показывает, что христиане Малой Азии не пытались отделиться от общества в целом, а наоборот, прибегали к компромиссам и большей интеграции (Balch). По-существу, предлагаемая мотивация является апологетической. Приспосабливаясь к общепринятым общественным нормам в отношении *politeia* и *oikonomia*, христиане должны были противостоять клеветническим измышлениям непосвященных, которые видели в них угрозу гражданскому порядку и устойчивости семьи. Как следствие, должна была уменьшиться опасность дискриминации или преследований.

Сравнительный исторический труд Балча объясняет современному читателю послания, почему наставления по общественной морали связывают политические обязанности и семейные отношения, почему самой семье уделяется столько внимания и почему семейный кодекс придерживается такой модели (с чрезмерным упором на подчинение раба хозяину, а жены — мужу). Это ощущается в историческом и культурном контексте, рассматривающем устойчивую семью как основную ячейку общества, которое строится в соответствии с классовыми и половыми установлениями в строго иерархическом, патриархальном порядке.

Однако достаточно спорным выглядит предположение, что схожесть христианского семейного кодекса с иудейско-христианским указывает на утрату христианами своего неповторимого духа и их приспособленчество к окружающему миру. Это подразумевает, что христиане начинали как меньшинство в среде непосвященных и постепенно слились с большинством, став посвященными. Но этот вид поляризации в такой же степени озадачивает (аналогично модели Эллиотта о секте новообращенных), сколь и вносит ясность. Поэтому вместо того, чтобы связывать обращение в веру с переходом от одного общества к другому, разумнее считать, что обращение в веру приводило к членству в двух обществах одновременно: земных семьях и Божественной семье.

Если это так, то I Петр представляет собой не попытку содействовать сектантскому отделению (Elliott) и не поощрение культурного приспособленчества (Balch), а гораздо более сложный подход, оправданный непростым положением адресатов послания (Volf). Надо было что-то делать, чтобы вдохновить христиан на более полную реализацию на практике своего призвания как народа, который милостью Божьей «возродился к упованию живому... [чтобы быть] царственным священством, народом святым, родом, избранным Богом» (I Петр 1:3; 2:9). Порой этот призыв к святости означает, по-видимому, неприятие окружающей культуры, в иные моменты — принятие, и даже более того, жесты благотворительности, направленные на благосостояние города (Winter, 11-40). Но мотивом к неприятию или принятию или же к служению в качестве общественного благодетеля не обязательно должны были быть высшие факторы (общественные, политические или другие). Такое видение вещей сводит глубину богословия и морали письма до социального прагматизма. Это также отвлекает внимание от главного момента: эсхатологической реальности святого народа Божьего, к чему призывает и о чем свидетельствует I Петр (см. 1:13-17).

4. Постапостольский период

Изучение социальной среды раннего христианства не ограничивается текстами НЗ, оно простирается гораздо шире. Частично это обусловлено тем, что интересы социологика характеризуются тенденцией не ограничиваться рамками канона Библии, отчасти потому, что изучение того, что происходило позже, помогает нам рассматривать начальный период в более четком ракурсе, и частично благодаря большому количеству первоисточников, требующих исследования.

4.1. *Дидакхе (Учение двенадцати апостолов): мораль и греко-римские добровольные объединения.* Одним из вечных вопросов, интересующих исследователей раннего христианства, является вопрос прозелитизма: что предполагало обращение, что побуждало людей принимать новую веру и в кого, по мнению людей, они обращались (Nock)? В этом отношении особенно интересно *Дидакхе*. Это относящийся к концу I или началу II в. сборник христианских наставлений, предназначенный для подготовки новообращенных к крещению. Начинаясь с общих правил морали (так называемые «Два Пути»; см. также *Послание Варнавы* 18-20), этот документ переходит затем к указаниям, касающимся крещения, поста и молитвы, евхаристии, рукоположения (апостолы и пророки, епископы и диаконы), воскресного богослужения, и к предупреждениям о конце времени.

Если посмотреть на учение о Двух путях, которому посвящена первая половина книги, то поразителен акцент на неизбежности морали в соответствии с традициями, которые в понимании осведомленного читателя являются явно библейскими и евангельскими. Обращаясь «к язычникам» (*tois ethnēsin*) от имени Господа и через апостолов, это наставление намечает «путь жизни», соотносящийся с христианской верой (*Дидакхе* 1-4), и «путь смерти», которого нужно избегать (5-6).

Однако примечательно, как мало подобного материала в христианских повествовательных и доктринальных сочинениях. Как говорит У. А. Микс, «на простейшем уровне здесь много такого, что простой верующий мог воспринять как простые правила, соответствующие Божественному порядку вещей, установления, которые греки называли бы *eusebeia*, римляне — *religio*, а язвительный человек мог бы отнести к «суевериям» (Meeks, 1981, 151).

Это наблюдение — полезное напоминание о том, что строгие нормы морали, которые привлекали язычников к христианству и иудаизму, были присущи и греко-римскому обществу вне Церкви и Синагоги. Необходимо в большей степени осознать, что многие язычники обратились в христианство, поскольку находили в христианских общинах моральные нормы, которые они уже признали крайне важными для благодеяния человека. И напротив, многие презирали христианство, поскольку считали поведение христиан предосудительным (см., например, Плиний *Письма* 10.96: «Я не нашел ничего, кроме вырождающейся религии, доведенной до неслепости»). Это вызвало ответную реакцию многих христианских писателей, начиная с Павла (Wilken, 15-30).

Прекрасный пример высоких нравственных норм можно найти, например, в греко-римских добровольных объединениях. Известна древняя надпись, оставленная частным культовым сообществом в Филадельфийском храме в Малой Азии, датированная концом II или началом I в. до н.э. (текст и перевод в Barton and Horsley). В этой надписи очень подробно изложен моральный кодекс. Вступающие в культовые собрания должны были давать клятву придерживаться его норм:

Вступающие в этот *oikos*, будь то мужчины или женщины, свободные люди или рабы, клянутся всеми богами, что не замысливают обмана против мужчины или женщины, не думают отравить кого-либо или погубить заклинаниями. Сами они не должны пользоваться ни любовными зельями, ни средствами, вызывающими аборт, ни предохранительными средствами, а также любыми иными способами, губительными для детей... Кроме собственной жены, мужчина не должен вступать в половую связь с другой замужней женщиной, будь она свободной или рабыней, ни с мальчиком, ни с девицей; он также не должен рекомендовать это никому другому... Свободная женщина должна быть целомудренной и не должна знать ложе другого мужчины, кроме собственного мужа... Во время ежесемесных и ежегодных жертвоприношений пусть эти мужчины и женщины, если они уверены в себе, прикасаются к этой надписи, в которой даны указания бога, дабы обнаружилось, кто повинуются этим указаниям, а кто — нет.

Аналогии с раннехристианскими общинами многочисленны и указывают на то, до какой степени эти общины могли казаться непосвященным иным видом добровольного общества. Везде фигурируют открытый доступ, предоставляемый «мужчинам и женщинам,

свободным людям или рабам»; регулярные религиозные встречи; проведение собраний в частных домах или храме (*oikos*); наложение моральной ответственности как на мужчин, так и на женщин; строгий половой кодекс; почитание супружеских и семейных уз; защита детей (включая перожденных) и Божья кара для клятвопреступников. Что касается Двух Путь в *Дидахе*, лингвистические аналогии обеспечиваются упоминанием четырех запретов: обмана (*dolos*), использования яда (*pharmakon*), лишения жизни посредством абортов (*phthoros*) и убийства (*phonos*) (см. *Дидахе* 2.2). Семантические аналогии прослеживаются в запретах, направленных против колдунов, астрологов и магов, в запрете на детоубийство и повелении «не причинять зла ближнему своему» (*Дидахе* 2.6).

Эти аналогии не случайны. Они отражают раннехристианское чувство долга по отношению к общественным нормам и нравственному сознанию своего времени, как к греко-римским, так и библейско-иудейским. Поэтому мы можем предположить, что привлекательность христианства, основанная на его моральных принципах, имела аналогии и прецеденты в культовых сообществах, наподобие Филадельфийского. Подобные параллели и прецеденты позволили более поздним апологетам, таким как Тертуллиан (160–220), использовать терминологию добровольных религиозных объединений и философской школы с целью убеждения оппонентов в том, что их страхи относительно христианских собраний безосновательны:

Мы представляем собой общество (*corpus*), сплоченное религиозными убеждениями, единством образа жизни (*disciplina*) и залогом нашей общей надежды... Мы встречаемся как община и часть общества... Мы молимся за императоров... Мы собираемся вместе, чтобы читать наши священные писания... После собрания христиане должны выходить так, как если бы они выходили из «школы добродетели» (Тертуллиан *Апология* 39, цит. по: Wilken, 46).

Имея такое свидетельство, было бы ошибкой пытаться объяснить обращение и крепление просто продвижением от тьмы к свету, от безнравственности — к строгим моральным устоям, от нечестивости — к благочестию. Будучи достаточно эффективным, такое объяснение дается с риторической точки зрения. В действительности социальная и религиозная обстановка была гораздо более сложной, чем допускает такой подход. Филадельфийская надпись — это важное напоминание о том, что не только иудеи и христиане серьезно относились к нравственности и религии.

4.2. Игнатий Антиохийский и иудаизм. Если предыдущий пример обращал наше внимание на аспекты греко-римской социальной обстановки во времена раннего христианства, то следующий касается непреложного значения иудаизма для христианских традиций во II веке. Об этом свидетельствуют письма, написанные Игнатием, епископом Антиохийским, во время его путешествия под стражей из Антиохии в Рим, где он был подвергнут мучениям примерно в конце правления императора Траяна (98–117). Однако отношения между

христианами и иудеями не были главной темой, затрагиваемой Игнатием. Он обратился к этому вопросу главным образом потому, что эти отношения касались более значимой темы — единства церквей. Как пишет У. Р. Шедел, «письма Игнатия отражают убеждение в том, что успех его мученичества зависит от установления и поддержания мира и согласия в церквях. Поэтому он призывает к повиновению епископам и к уклонению от лжеучителей, и его взгляды на эти вопросы являются непоколебимыми» (Schoedel, 12).

Из семи писем наиболее значимыми являются написанные к филидельфийцам и магнезийцам (Stanton, 176-181; см. перевод Schoedel). В первом Игнатий недвусмысленно называет угрозой для общества тех, кто поощряет христиан следовать иудейским традициям: «Но если кто будет проповедовать вам иудейство, не слушайте его, ибо лучше от человека, имеющего обрезание, слышать христианство, нежели от необрезанного — иудейство. Если же ни тот, ни другой не говорит об Иисусе Христе, то они, по мне, столпы и гробы мертвых (Игн. Ант. *Филад* 6.1.). Перед нами поразительное свидетельство разделения Церкви и Синагоги в начале II в., поскольку Игнатий может говорить о *Ioudaismos* и *Christianismos* как о двух разных религиях (см. Игн. Ант. *Магн* 10.1-3, где собственное существительное *христианство* первый раз встречается в христианской литературе).

Тем не менее вероятность взаимного влияния и взаимодействия остается настолько сильной, что христиане «не должны» слушать людей, призывающих к принятию иудейских обычаев. Особенно невыносимы для Игнатия язычники (необрезанные), призывающие к иудаизму, поскольку приемлемо перейти от иудаизма к христианству, но совершенно неприемлемо перейти из языческого христианства в иудаизм. Тот факт, что Игнатий столь решительно говорит об этом церкви, которую знает лично, показывает степень реальной угрозы. Это, в свою очередь, заставляет предположить, что иудейские законы и обычаи продолжали привлекать христиан II в., причем круг интересовавшихся не ограничивался бывшими членами синагоги.

Однако не только законы и обычаи иудаизма обладали влиянием. Священные Писания евреев также были притягательны, кроме того, становились причиной разделения. Некоторые из оппонентов Игнатия, очевидно, неохотно признают учение Христа, если нельзя доказать, что оно основано на Священном Писании (Игн. Ант. *Филад* 8.2). Реакция Игнатия носит обличительный характер, поскольку, подтверждая связь Христова учения с Писанием, он спешит обозначить верховенство Того, Кто «древнее» Писания, — Иисуса Христа, «креста Его, Его смерти и Воскресения, и Его веры».

Затем Игнатий доводит свои аргументы до кульминации, сравнивая Ветхий и Новый Заветы для того, чтобы убедить потенциальных инакомыслящих в превосходстве последнего, а также в том, что он ведет к единству Бога и человека: «Хороши священники, но превосходнее первосвященник, которому вверено Святое Святых, которому одному вверены тайны Божьи. Он есть дверь к Отцу, которою входят Авраам, Исаак

и Иаков, пророки и апостолы и Церковь. Все это для единения с Богом» (Игн. Ант. *Филад* 9.1-2). Важно также отметить, что Игнатий обходит молчанием Моисея и Закон, отдав предпочтение еврейским прародителям и пророкам. Это типично для его реинтерпретации иудейских Священных Писаний; кроме того, подобная тенденция обнаруживается в других христианских текстах того времени и у других писателей. Сособенно можно выделить *Послание Варнавы* и Иустина Мученика (Stanton, 181-188). Что касается пророков, в частности, их легче было заставить говорить о Христе, чем это мог сделать закон. В любом случае Игнатий хотел преуменьшить значимость именно закона, поскольку к нему зывали его иудейские оппоненты.

Другое письмо Игнатия, которое показывает известность иудаизма в социальном мире христиан в Малой Азии, — это письмо к магнезийцам, особенно *Магн* 8-10. И вновь преобладает тема единства Церкви в истинной вере под властью епископа, пресвитеров и диаконов (Игн. Ант. *Магн* 6-7). В искреннем стремлении к этому единству Игнатий делит житейские реалии на то, что дает жизнь и что ведет к смерти (см., например, Игн. Ант. *Магн* 5; ср. Malina, 1978, 82-95). Компромиссу нет места. Категорически исключается компромисс с иудаизмом и иудействующими: «Извергните дурную закваску, устаревшую и испортившуюся, и измените в новый квас, который есть Иисус Христос. Осолитесь в Нем, дабы кто-нибудь из вас не попортился, и тогда зловоние не обличило бы вас. Нелено призывать Иисуса Христа и жить по-иудейски, ибо не в иудейство уверовало христианство, в котором соединились все языки, уверовавшие в Бога» (Игн. Ант. *Магн* 10.2-3).

Поразительно, насколько эта бескомпромиссная, особая установка далека от позиции Павла, который в письме к Коринфской церкви, существовавшей на одно или два поколения раньше, смог засвидетельствовать, что он «для иудеев был как иудей... для подзаконных был как подзаконный» (1 Кор 9:20). Для Игнатия связь между христианством и иудаизмом слабее, чем она была для Павла, а отличия — сильнее. Павел разграничивает благодать и закон, тогда как Игнатий разграничивает благодать и иудаизм: «Ибо если мы доселе еще живем по-иудейски (*kata Ioudaismos*), то через это открыто признаемся, что не получили благодать» (Игн. Ант. *Магн* 8.1). Как следствие, пророки христианизируются самым радикальным образом (Игн. Ант. *Магн* 8.2; 9.2), а суботствующий образ жизни заменяется соблюдением Дня Господня (Игн. Ант. *Магн* 9.1). Поэтому очевидно, что для Игнатия христианство — это отрицание иудаизма, и любой возврат к нему предается анафеме. Вот таким образом он реагирует на угрозу для единства Церкви со стороны иудействующих язычников: не тем, что мы называли бы межкультурным диалогом, а напротив, — укреплением границ и обострением различий. Компромисс для Игнатия связан с риском потерять евангельскую истину распятого и воскресшего Христа, подвергнуть угрозе единство церквей под предводительством апостолов и лишить смысла его собственное приближающееся мученичество.

См. также Женщины и мужчины.

Библиография. L. Archer, «Bound by Blood: Circumcision and Menstrual Taboo in Post-Exilic Judaism» in *After Eve: Women, Theology and the Christian Tradition*, ed. J. M. Soskice (London: Marshall Pickering, 1990) 38-61; D. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Chico, CA: Scholars Press, 1981); S. C. Barton, «Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study» in *Hearing the New Testament*, ed. J. B. Green (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 61-89; S. C. Barton and G. H. R. Horsley, «A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches», *JAC* 24 (1981) 7-41; C. E. Braaten and R. W. Jenson, eds., *Reclaiming the Bible for the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); L. W. Countryman, *Dirt, Greed and Sex* (Philadelphia: Fortress, 1988); M. Douglas, «Deciphering a Meal» in *Implicit Meanings* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975) 249-75; idem, *Natural Symbols* (2d ed.; London: Barrie & Jenkins, 1973); idem, *Purity and Danger* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966); J. H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress, 1981); idem, *Social-Scientific Criticism and the New Testament* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993); P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lukan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University Press, 1987); E. Schussler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983); B. Holmberg, *Sociology and the New Testament* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990); G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity* (5 vols.; Macquarie, Australia: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1981-89); E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London: Tyndale Press, 1960); R. S. Kraemer, «The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity», *Signs* 6 (1980) 298-307; J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993); R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984); idem, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981); B. J. Malina, «The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality», *Semeia* 35 (1986) 171-94; idem, «The Social World Implied in the Letters of the Christian Bishop-Martyr (Named Ignatius of Antioch)», *SBLSP* (1978) 2:71-119; W. A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983); idem, «A Hermeneutics of Social Embodiment», *HTR* 79 (1986) 176-86; idem, «The Image of the Androgyne», *HR* 13 (1974) 165-208; idem, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster, 1986); H. Moxnes, «Meals and the New Community in Luke», *SEA* 51-52 (1986-87) 158-67; J. H. Neyrey, «Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship» in *The Social World of Luke-Acts*, ed. J. H. Neyrey (Peabody, MA: Hendrickson, 1991) 361-87; A. D. Nock, *Conversion* (Oxford: Clarendon, 1933); W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1985); J. Z. Smith,

«The Social Description of Early Christianity», *RelSRev* 1 (1975) 19-25; G. N. Stanton, «Other Early Christian Writings: Didache, Ignatius, Barnabas, Justin Martyr» in *Early Christian Thought in Its Jewish Context*, ed. J. Barclay and J. Sweet (Cambridge: Cambridge University Press and 1996) 174-90; G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982); idem, *The Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978) [published in U.K. as *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christians* (London: SCM, 1978)]; R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984); B. W. Winter, *Seek the Welfare of the City* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); M. Volf, «Soft Difference: Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter», *Ex Auditu* 10 (1994) 15-30.

S. C. Barton

СОЦИАЛЬНАЯ СРЕДА ОСНОВАННЫХ ПАВЛОМ ЦЕРКВЕЙ

Основанные Павлом церкви были не абстрактными богословскими субъектами, изолированными от внешнего мира, а реально существующими общинами, состоявшими из мужчин и женщин, живущих в конкретной социальной обстановке. Термин *социальная среда* носит обобщенный характер и включает вопросы, касающиеся социального окружения церквей, социальной принадлежности новообращенных, двигателей развития христианских общин, социальных аспектов служения Павла, а также социальных факторов, повлиявших на выработку раннехристианской доктрины и называемых социологией познания. Современная наука социология применима при постановке вопросов и разработке решений, а также при обеспечении моделей для анализа и трактовки. Но социологию нужно применять с осторожностью, поскольку рассматриваемая тема относится к I в. н.э. и не обязательно доступна для современных методов исследования.

При изучении НЗ все больше внимания уделяется вопросам, касающимся социальной среды основанных Павлом церквей. Имеющиеся наработки не просто проливают свет на тему в целом, но и разъясняют некоторые конкретные вопросы.

1. Городское окружение.
2. Социальный контекст миссионерской деятельности Павла.
3. Образование и развитие общин.
4. Социальные учреждения.
5. Социальная структура.
6. Социальные факторы в выработке учения.

1. Городское окружение

Миссионерская работа Павла привела к заметным социальным переменам в раннехристианской Церкви.

Географический вектор миссии Павла смещался от Палестины к языческим территориям, а сельская направленность сменялась городской. Круг интересов Павла определялся духом города, а не деревни.

Р. Ф. Хок рассчитал, что, совершая миссионерские путешествия, Павел прошел около 16 тыс. км (Носк, 27), причем поездки облегчались и становились более безопасными благодаря *Pax Romana*. Города, которые он посещал, лежали на пересечении восточных и западных торговых путей. Расположенная в Сирии Антиохия была местом, откуда началась деятельность Павла (Деян 13:1-3; 14:26-27, Гал 2:11). Население этого довольно процветающего города составляло четверть миллиона человек. Помпей даровал ему свободу; позднее этот статус был подтвержден Цезарем, вследствие чего он стал преуспевающим торговым центром. Торговля усиливалась благодаря тому, что город был расположен на главной дороге, ведущей из Рима к границе с Персией и далее на восток. Антиохия выступала в качестве столицы имперской провинции, а кроме того, была интеллектуальным центром. Издавна там проживало много евреев. Это было место встречи восточной и западной культур, и обстановка, существовавшая в этом городе, оказала значительное влияние на миссию Павла.

Почти все города, которые посетил Павел, были торговыми центрами, и относительно процветающими. Лаодикия, а также Иераполь и Колоссы были центрами торговли шерстью (см. Колоссянам, Послание к). Филиппы отличались от других городов, где Павел осуществлял свою миссию, пролатинской ориентацией и преобладанием сельскохозяйственного труда (см. Филиппийцам, Послание к). Эфес был правительственным центром, хорошо известным благодаря своему порту, а также знаменитому храму Артемиды. Как и Эфес, Коринф (см. Коринфянам Первое и Второе, Послания к) и Фессалоники (см. Фессалоникийцам, Послание к) были важными торговыми городами. География Галатии неясна (см. Галатам, Послание к), но если Павел под этим названием имел в виду Антиохию Писидийскую, Иконию и Листру, то они также, подобно Филиппам и Коринфу, были римскими колониями.

В этих городах говорили на одном и том же языке — греческом и жили с оглядкой на Рим. Их расположение позволяло легко путешествовать по суше или по морю. Величина их была, по-видимому, неодинаковой, причем Антиохия была среди них самым большим городом, а Филиппы — самым маленьким. Общественным зданиям отдавалось много пространства, тогда как жилые районы были тесными и скученными. Спрятаться было негде. В этих городах был ряд легко различимых этнических кварталов, наиболее значимыми из которых для миссии Павла были еврейские кварталы. В диаспоре проживало от 5 до 6 млн евреев. Они ревностно защищали свои религиозные права, по во всем остальном были политически пассивными. Их можно было обнаружить среди представителей большинства профессий и в самых разных слоях общества.

Религиозная ниша была порядком заполнена, когда в Древний мир пришло христианство (см. Религия греко-

римская). Многочисленные культы были сосредоточены на поклонении олимпийским богам, правящему императору, мистическим силам или восточным божествам. Эти культы имели большое значение для экономики городов, их храмы были самыми заметными городскими зданиями. Их праздники сопровождались публичными торжествами и формировали годовой календарь. Культ императора был средством укрепления политической лояльности и единства. Но существовали также и более популярные обряды, направленные на то, чтобы дать массам эмоциональную удовлетворенность. Был распространен синкретизм.

Города предоставляли миссии Павла больше возможностей, чем деревни. Причиной этого было не только их коммуникационное преимущество, обусловленное общим языком и благоприятным расположением на торговых путях, но и сам дух, царящий в этих городах. Деревни по своему характеру были консервативными и менее открытыми. Их экономика лишь давала средства для существования, возможности для прогрессивных социальных перемен отсутствовали. Города были гораздо более открытыми. Они обладали как силой, так и возможностями для осуществления перемен. Там должны были проживать более независимо мыслящие люди, которые были открыты для новой вести Евангелия Иисуса Христа.

2. Социальный контекст миссионерской деятельности Павла

Относительно социального статуса самого Павла выдвигались самые различные предположения. Выдвинутое ранее предположение А. Дайсмана подчеркивало род занятий Павла (Deissmann) и, таким образом, помещало его, хоть и с натяжкой, на нижнюю ступеньку социальной лестницы. Однако последние оценки оказались куда более разнообразными (см. Павел в Деяниях и Посланиях). Павел происходил из Тарса и, несомненно, получил там хорошее образование. Он имел доступ к высшим властям Иерусалима и, хотя его стиль произведений нельзя назвать образцово классическим, он не грубый и не вульгарный, как того следовало бы ожидать от представителя низшего класса. К какому бы классу он ни принадлежал по экономическим показателям, его статус очевиден. Как римский гражданин он обладал многими привилегиями и использовал их, когда того требовала обстановка (Деян 16:37; 22:22-29). Причина, по которой он был римским гражданином, дает повод для размышлений, однако есть предположение, что гражданство было даровано его отцу (см. Деян 22:28) за заслуги перед римской армией.

Приезжая в какой-либо город, Павел стремился завязать контакт с его жителями. Для этого он прибегал к помощи общественных организаций, к которым он имел какое-то отношение. Поэтому сначала он направлялся в синагогу (Деян 13:5, 14; 14:1; 17:2; 18:4; 19:8), а если ее не было, то в место, где совершалась молитва (Деян 16:13), чтобы встретиться с другими евреями. Использовались также связи с другими переселенцами и людьми того же ремесла (включая Прискилу и

Акилу), особенно когда синагоги восставали против его благовествования. В каждом месте Павел стремился завоевать расположение какой-нибудь семьи для того, чтобы иметь кров и поддержать только что созданную христианскую общину (Деян 16:15; 17:7; 18:1-3, 7-8, 1 Кор 16:15).

В последнее время акцентируется внимание на значении домов и мастерских для миссионерской деятельности Павла. Дома не были частным жильем в современном понимании, а, скорее всего, представляли собой большие здания, фасадную часть которых занимали лавки, а тыльную — жилые помещения. Там, по-видимому, была также комната, отведенная под мастерскую, и место для проживания слуг и гостей. Такое расположение должно было идеально подходить для целей Павла, поскольку позволяло ремесленничать, финансируя тем самым свою миссию (Деян 18:3; 20:34, 35, 1 Фес 2:9), и давало ему готовую трибуну, с которой ежедневно можно было проповедовать и излагать свое учение для многих людей, связанных с мастерской. Вопрос о значении мастерских был выдвинут на первый план при изучении методов других странствующих философов времен Павла, как скажем, киников. Вместо того, чтобы рассматривать физический труд как унижительный, киники выбирали его в качестве идеального образа жизни и способа, посредством которого учитель может смоделировать свою философию для учеников.

Р. Ф. Хок, А. Дж. Малхерб и У. А. Микс рассматривают апостола Павла в более широком контексте других странствующих учителей. Их исследование преследует две цели. С одной стороны, оно дает ключ к пониманию ряда экзегетических проблем. Например, оно проливает свет на отношение Павла к получению денег от коринфян (1 Кор 8-9, 2 Кор 11:7-11), на рассуждения о похвалбе и неразумии (2 Кор 11:16-12:11), на использование им сравнения с «кормилицей» в 1 Фес 2:7 и на его подход к правдивости. С другой стороны, исследование это показывает исключительность Павла, особенно в отношении его благовествования. Поэтому, хотя внешне декларируемый им моральный кодекс (Гал 5:19-23, Еф 5:21-6:9, Кол 3:5-14; 18-4:4, 1 Фес 4:1-12) похож на другие кодексы того времени, кодекс Павла отличается от других мотивацией. Павел объясняет новое поведение желанием «угождать Богу» и в «Господе Иисусе» (1 Фес 4:1). Следующее отличие — гарантия силы, с помощью которой верующий в Иисуса Христа может выполнить эти требования. Это отделяло христиан от тех, кто был вне Церкви.

3. Образование и развитие общин

Главная задача Павла состояла не в обращении в веру отдельных людей, а в образовании христианских общин. В большом городе, таком как Рим или Коринф, могло быть создано несколько общин на основе конкретных семей. Язык Рим 16:10, 11, 14, 15, 23, 1 Кор 14:23 и 16:15 наводит на мысль о разнице между отдельными группами, собиравшимися в частных домах, и «церковью в целом», которая состояла из ряда таких домашних

групп, встречавшихся время от времени. Кроме того, как сообщает Дж. Мерфи О'Коннор, археологические данные подтверждают (Murphy-O'Connor, 156), что средний дом мог быть с трудом приспособлен только для 50 человек (цифра, которую мы можем соотнести с численностью первоапостольской общины в Коринфе). Поэтому более вероятно, что христиане собирались более мелкими группами. Вопрос заключается в том, как формировались такие группы и как сохранялось их своеобразие.

3.1. Язык. Язык, на котором мы говорим, играет важную роль в понимании того мира, в котором мы живем, и в приспособлении к нему. Язык никогда не бывает нейтральным и всегда пропускает через себя действительность. Язык играет особенно важную роль в осознании группами своей индивидуальности, в сохранении единства и в определении границ. Поэтому письма Павла исполнены языком родства.

Христиане — это «дети Божии», «братья» и «сестры» по отношению друг к другу. Христианская семья заменяет собственную семью. Упоминание тела (1 Кор 12:12-27) и другие речевые образы направлены на единение.

Есть также данные о внутриобщинном языке с употреблением таких слов, как *Abba* или *maranatha*. Иной язык резко отличал христиан от остального общества. Например, в 1 Фес 1:9-10 Павел говорит, что их радикальное обращение к вере отделило их от сограждан. Упоминание «внешних» (1 Кор 5:12, Кол 4:5, 1 Фес 4:12) четко отделяет христиан от прочих людей. Это подчеркивается также тем, что Павел часто говорит о неверующих как о «мирянах», «мертвых во грехе», «о развращенном поколении всрооступников». Точное описание христиан как «святых», «возлюбленных» или «трудящихся в Боге» еще больше подчеркивает их внутреннее единство и обособленность от окружающего мира.

3.2. Ритуалы. Определенные действия также способствовали формированию и укреплению обособленных общин. И крещение, и вечера Господня — это ритуалы, ассоциируемые со смертью, погребением и Воскресением Христа — событиями, которые четко обособляют жизнь Христа, а следовательно, и жизнь тех, кто посредством веры соединился с Ним.

Крещение — это ритуал, который выражает коренное изменение прежнего образа жизни крещаемых и их присоединение к Церкви (Рим 6:1-4, 1 Кор 12:13, Гал 3:26-28). Применение сравнения с облачением (см. Еф 4:22-24, Кол 3:9-10), связанное, возможно, с обрядом крещения, также подчеркивало связь верующих со Христом.

Вечера Господня была названа Уэйном Миксом «обрядом единения». Она отделяла истинно верующих от неверующих и подчеркивала исключительность служения Христу (1 Кор 10:21). Обряд был повторением Тайной вечери Иисуса с его учениками (1 Кор 10:6; 11:24-26), но уже с иными участниками. Вот почему Павел обвиняет коринфян в уклонении: под ним подразумевалось превращение ритуала подтверждения их единства в средство социального размежевания

(1 Кор 11:17-22). Г. Тайсен (Theissen, 121-140) ненавязчиво предполагает, что такое размежевание могло быть обусловлено разным общественным положением участвующих в ритуале. Другие ритуалы, такие как еженедельное выделение средств на подавание (1 Кор 16:2), не только подчеркивали их причастность друг другу в местной общине, но также давали первым христианам представление об их принадлежности к всемирной общине верующих (2 Кор 8-9). Ритуал как повторяющееся символическое осуществление того, во что верит община, играл значительную роль как в формировании общины, так и в укреплении ее единства.

3.3. *Communitas*. Павловы общины не были строго очерченными иерархическими организациями. Для них было характерно понятие *communitas*. *Communitas* означает такой вид взаимоотношений, для которого характерны высокая степень взаимодействия между членами общины и сильное чувство сопричастности (см. Sampley). Это антииерархические братства, где ценится непосредственность и свобода. Характер богослужения (1 Кор 14:26-33, Кол 3:15-16), наделение каждого верующего дарами Святого Духа (Рим 12:3-8, 1 Кор 12:1-30, Еф 4:7-13), долг гостеприимства (Рим 12:13; 15:17, ср. 1 Тим 3:2; 5:10, Тит 1:8) — все это в сочетании с основополагающим учением о том, что вера в Христа стирает социальные различия (1 Кор 7:21-22, Гал 3:28, Еф 6:5-9), описывает Павловы церкви как общины в стиле *communitas*.

Никакая группа не может существовать продолжительное время, в чистом виде сохраняя *communitas*. С самого начала в Павловой общине присутствовали некоторые структурные элементы. Назначались пресвитеры и диаконы. Богослужение должно было проводиться «благопристойно и чинно» (1 Кор 14:40). Э. Кеземанн обращает наше внимание на то, что дары Святого Духа подразумевают определенное распределение ролей. Очевидно, что наиболее состоятельные домовладельцы, содержащие церковь, неизбежно должны были выступать в роли руководителей. Однако, несмотря ни на какие оговорки, для Павловых общин были главным образом характерны черты *communitas*, особенно если сравнивать уклад этих общин с порядком в иудейских синагогах.

3.4. *Конфликты и изне*. Конфликты могут неблагоприятно сказаться на жизни и росте групп, за исключением случаев, когда члены группы получают разумные объяснения, которые узаконивают их положение. Так было и в случае Павловых церквей. Они постоянно сталкивались с враждой (см. Противники апостолов), и Павлу приходилось разъяснять ее причины (Деян 14:22, Флп 1:12-14, 29-30, 1 Фес 2:14-20; 3:4, 2 Фес 1:4-10, 2 Тим 3:10-14). Наличие конфликтов может укрепить группу, конкретизируя ее состав, дисциплинируя ее членов, теснее сплачивая их против общего врага, требуя абсолютной верности и усиливая чувство сопричастности. Они не только придают группе силы, но и порождают созидательное руководство и даже делают ее привлекательной для посторонних. Все это характерно для церквей, основанных Павлом.

3.5. *Институционализация*. С течением времени и при однотипной деятельности группа институционализируется, т.е. утрачивает первоначальную чистоту, ее цели и побуждения становятся более смешанными, а взаимоотношения и действия — менее гибкими. Второе поколение членов группы никогда не бывает таким проникновенным и абсолютно преданным, как основатели движения. Появляются заинтересованные круги. Харизматическая открытость направляется в русло predetermined и общепринятого образа действий. Богослужение становится более предсказуемым. Нравственная позиция становится менее требовательной, а границы с миром — расплывчатыми. Парадоксально, но нравственная свобода в Духе (см. Святой Дух) постепенно вытесняется буквой закона. Руководство все более связывается с положением, иерархией и должностями. Организация развивается и становится более структурированной, менее открытой к новым нуждам и времени и менее гибкой.

Многие ученые обнаруживают признаки институционализации в НЗ, особенно в Пастырских посланиях. М. Макдональд подробно проследивает процесс институционализации на примере общин Галатии, Филиппи, Фессалоники, Коринфа, Эфеса и Колоссы. Она анализирует этот процесс с точки зрения отношения к миру, морали, служения, ритуалов и учения.

В некоторой степени этот процесс был неизбежным. Сам Павел, харизматический лидер, был в конечном счете удален со сцены. Его церкви были прозелитистскими сектами, т.е. добровольными религиозными общинами, которые считали, что предлагают единственно верный путь спасения, требуя от своих членов огромной преданности и рассматривая себя в оппозиции к миру, но намереваясь обратить его в веру. Прозелитизм неминуемо ведет к напряжению, поскольку заставляет христиан вступать в контакт с иноверцами, что приводит к соблазнам, размывает границы между общиной и внешним миром и заставляет идти на компромиссы. Напряжение явно просматривается, например в 1 Кор 5:9-10; 8:1-13; 14:23 и 1 Фес 4:11-12. Однако существует опасность преувеличить масштаб процесса институционализации и позволить теории уйти гораздо дальше имеющихся доказательств. Теория сильно зависит от конкретных подходов в датировании писем, и при отсутствии должной точности аргументы замыкаются в порочный круг: наличие доказательства институционализации, таким образом, письмо следует датировать более поздним периодом; письмо датировано более поздним периодом, следовательно, мы должны толковать его с точки зрения институционализации.

3.6. *Власть и управление*. Никакая группа не может долго существовать без какой-либо формы власти. Многое из того, что мы узнаем о проявлениях власти в Павловых церквях, мы узнаем путем умозаключений, исходя из дискуссий между Павлом и другими лидерами, противопоставившим себя ему. В Деян показаны трения между миссией Павла и Иерусалимской церковью, вылившиеся в признание независимости обеих сторон, однако только после продолжительных переговоров

(Деян 15:1-35). Кроме того, Павел обращает внимание на странствующих апостолов, претендующих на власть над коринфской церковью (2 Кор 10-13). Другие выводы исходят из описания внутренних споров, неурядиц внутри общин или же конфликтов между местными основателями общины и харизматическими странниками (см. Противники апостолов).

На чем основывались власть и апостольство Павла? По классическому определению М. Вебера, существуют три способа, посредством которых узаконивается авторитет: легально-рациональный, традиционный и харизматический. Большинство исследований, касающихся власти Павла, были проведены в этих рамках, хотя Тайсен предложил дополнительную концепцию функциональной власти (Theissen, 51-54). Эти типы власти никогда не существуют в чистом виде. Павел заявляет о традиционной основе своей власти (1 Кор 11:23; 15:3), но не для того, чтобы доказать ее, ссылаясь на традиционный иерусалимский центр (Гал 1:11-2:10). Уместнее рассматривать власть Павла как закрепленную и рационализированную форму харизмы (Hohnberg).

Павел не является примером харизматического лидера в чистом виде, поскольку в своей новаторской деятельности чистый харизматик призывает следовать за собой, тогда как Павел подчеркивает, что власть получена им от Иисуса Христа и не является его собственной властью (2 Кор 10:3, 1 Фес 4:2). Он ограничивает свою власть. По отношению к церквям он ведет себя, скорее, как отец, а не как пророк, архетип харизматической власти. Он отказывается от финансовой поддержки (1 Кор 9:1-18, 2 Кор 11:7-9). Он обосновывает свои наставления и поддерживает другие церкви, не основанные им (например, Иерусалимскую), посредством сбора средств. И у него есть место для традиции. Однако в своем радикализме и новаторстве, в выдвижении себя в качестве образца для подражания, в формировании общин, в представлении себя и своих заявлений он проявляет типичные особенности харизматика.

К сожалению, все вышеизложенное не позволяет прийти к единому мнению относительно того, насколько авторитарным Павел был на практике, и имеющиеся предположения сильно разнятся. Некоторые подчеркивают его сосредоточенность на свободе (1 Кор 10:23, Гал 5:1), ограниченное использованием им своей власти (1 Кор 7:25, 2 Кор 10:8), и его желание поддержать местную церковь, с тем, чтобы последняя взяла на себя ответственность за свои действия (1 Кор 5:1-5). Другие обращают внимание на его категоричность и даже обвиняют его в манипулировании людьми (1 Кор 7:17, 14:37-38, Флп 3:15).

Павел руководил общинами разными способами: посредством повторных посещений, посланий, назначенных на местах руководителей и своих уполномоченных (Еф 6:21, 1 Фес 3:2, Тит 1:5). При отсутствии ясной картины того, как осуществлялось руководство местными церквями, очевидно, что Павел сам назначал пресвитеров (Деян 14:23) и что церковь признавала авторитет пресвитеров и диаконов (Флп 1:1). Слово

«пресвитер» (*presbyteros*), по-видимому, является синонимом слова «епископ» (*episcopos*); разница между ними, вероятно, отражает преимущественно иудейский (для *presbyteros*) или языческий (для *episcopos*) социальный контекст.

Часто предполагают, что в ранних церквях существовали напряженные отношения между назначенными руководителями, занимавшими посты во властной структуре, и странствующими проповедниками или же людьми, обладавшими харизматическими дарами языков и пророчества, каждый из которых претендовал на власть. Но здесь можно легко прийти к преувеличению противостояния и представить упрощенную картину. Микс обращает внимание на сложность ситуации: говорение на разных языках — это результат обучения им (Meeks, 120-121); Павел соглашается с ценностью языков (1 Кор 14:18), даже если он хочет упорядочить пользование ими. Мы не отказываемся допустить, что те, кто говорил на языках, слишком отличались от руководителей. На протяжении всего периода, в течение которого осуществлялась миссия Павла, отмечается заинтересованность апостола как в структурной власти (см., например, первое упоминание о пресвитерах в Деян 14:23), так и в духовных дарованиях (см., например, более поздние ссылки в 1 Тим 4:14 и 2 Тим 1:6-7).

Какие бы вопросы ни остались нерешенными относительно власти и руководства в Павловых общинах, а их много, ясно, что главным авторитетом был Иисус Христос (2 Кор 4:5, Еф 4:15), а человеческие власти играли лишь ограниченную роль. В 2 Кор 1:24 чувствуется дух Павлова водительства, которое неизбежно ведет церкви к тому, чтобы они были более эгалитарными по форме, чем большинство сообществ в Древнем мире: «Не потому, будто мы берем власть над верою Вашею; но мы споспешествуем радости вашей...».

4. Социальные учреждения

В Римской империи новым религиям нельзя было основывать свои учреждения. Для этого требовалось разрешение. Появление христианской церкви стало возможным, а ее рост и существование — безопасными благодаря использованию уже существовавших учреждений и приспособлению их для своих целей. Особенно важными были три учреждения.

4.1. Синагога. Христианство проникло в Древний мир как секта в рамках иудаизма, который в связи с этим предоставил ему легальную защиту в годы формирования христианства. Синагога предоставляла Павлу непосредственную трибуну для его благовествования и во многом, но не во всем, служила образцом для возникающих церквей. Ранние церкви подражали синагоге в чтении и представлении Священного Писания, молитвах, общей трапезе и в отсутствии жертвоприношений, обычных для языческих культов. Можно увидеть сходство и в регулировании внутренних споров, сборе денег, заботе о прихожанах и уверенности в принадлежности к всемирному народу Божьему. Возможно, что у синагоги были позаимствованы некоторые организаци-

онные особенности, как, например, роль пресвитеров и покровителей. Но было также множество различий. Христиане исповедовали крещение, а не обрезание. Их богослужение включало пророчество и говорение на языках. Женщины играли гораздо более значительную роль. И церкви не формировались на основании национальной принадлежности.

4.2. Семья. Древние семьи были большими, неоднородными сообществами, состоявшими не только из собственно семьи, но также из рабов и друзей, арендаторов, компаньонов или клиентов, которые должны были участвовать в общем коммерческом или сельскохозяйственном предприятии. При отсутствии соответствующих зданий дом такой семьи представлял собой идеальное место для собраний первых христиан. Семья являлась иерархическим сообществом, находившимся под властью отца. По-видимому, эти главы семейств становились впоследствии руководителями ранних христианских общин (Рим 16:4, 5, 14, 15, 23, 1 Кор 1:11, 16:19, Кол 4:15, Флм 2). Тот факт, что христианские сообщества часто возрастали на почве семей, оказывал влияние на развитие церквей.

По этой причине, Тайсен назвал Павловы общины «патриархатами любви» (Theissen, 107). Тем самым он обратил внимание на роль главы семьи в ранней Церкви и на то, какой вид Церкви придавала общественным отношениям. Он утверждает, что, несмотря на то, что Евангелие стирало социальные различия, эти различия принимались во внимание, и членам Церкви, занимавшим более низкое социальное положение, предписывалось оказывать уважение и подчиняться тем, кто превосходил их в социальном отношении. Доказательства этого обнаруживаются в кодексах семейной морали (Кол 3:18-4:1, Еф 5:22-6:9, 1 Тим 2:9-10). Но патриархат любви должен был вступать во внутренний конфликт с более радикальными и уравнилельными предписаниями Евангелия (Гал 3:28), поэтому не все разделяют точку зрения Тайсена.

То, что Павловы общины размещались в семьях, подразумевает также постановку вопросов, связанных с обращением в веру, делением и ростом. Необходимо учитывать, что индивидуализм современного западного общества глубоко чужд образу мышления современников Павла. Решения должны были приниматься совместно или, что более вероятно, главой семьи от лица всех остальных. Поэтому мы читаем об обращении в веру и крещении всех домохозяев (Деян 16:15, 31-34; 18:8, 1 Кор 1:16). Когда принималось такое совместное решение, оно не обязательно требовало всеобщего признания, одобрения и понимания. К отрицательным результатам можно отнести тот факт, что существование различных домашних церквей в любом городе неминуемо приводило к тенденции разделения, при этом одна домашняя церковь была предана одному учителю, а другие — иным учителям. Возможно, именно такая ситуация подразумевается в 1 Кор 1:10-17. К положительным результатам можно отнести то, что семья была готовой «базисной ячейкой» Церкви и главным элементом миссии, поскольку для распространения

Евангелия она использовала свою структуру взаимоотношений за пределами общины.

4.3. Добровольные объединения. В Римской империи был засвидетельствован рост множества самых разных добровольных объединений. Это были частные собрания, доступ в которые получали посредством церемонии посвящения; собравшихся, как правило, объединяли общий род занятий или общая цель. Они существовали для того, чтобы дать людям возможность устроить праздник, зачастую в центре всего была трапеза. Эти объединения давали людям религиозную и эмоциональную удовлетворенность, которых не было в публичных или официальных культах. Некоторые представляли собой похоронные общества. В большинстве своем они не преследовались Римом, но, учитывая секретность их деятельности, они имели потенциальную антиправительственную направленность, поэтому находились под наблюдением властей, а их деятельность ограничивалась.

Очевидно, Рим, с юридической точки зрения, рассматривал иудаизм как добровольное объединение, хотя и неоднородное, учитывая его международный масштаб. Поэтому, неудивительно, что ранние христианские общины также подпадали под разряд добровольных объединений. Они были схожи с последними в том, что имели частные собрания, добровольное членство, практиковали ритуалы посвящения, часто встречались для общей трапезы или же для вкушения вечера Бисподней и несли оросл исключительности. Но были также некоторые признаки, которые отличали раннехристианские общины от других добровольных объединений. Павловы церкви были в гораздо большей степени социально разнородными и провозглашали в своей среде равенство мужчин и женщин, рабов и свободных. Подобно иудаизму, Церковь объединяла разные нации. Преданность, ожидаемая от членов Церкви, также носила более требовательный характер, чем в большинстве других добровольных объединений. У нас нет данных, касающихся обычаев погребения у первых христиан (исключая захоронения в катакомбах, дата которых не установлена), в трудах Павла также отсутствует терминология, свойственная этим объединениям. Кроме того, обычно добровольные объединения не касались вопросов нравственности. Но факт состоит в том, что Павловы церкви не были настолько необычными, чтобы не суметь приспособиться к миру Римской империи.

5. Социальная структура

5.1. Социальное расслоение. Терминологию, относящуюся к социальным классам, в отношении НЗ следует применять с особой осторожностью. Современная трактовка класса — это, по существу, постиндустриальный анализ экономического положения людей. Во времена Павла более значимыми были происхождение и правовой статус. Были четко определены ранги: сенаторская аристократия, сословие всадников, различные ступени в рамках муниципальной бюрократии, плебен, вольноотпущенники и рабы. Таким образом, очевидно, что

статус является более полезным инструментом анализа и позволяет реально оценить социальное положение людей по ряду параметров, включая силу, достаток, образование, род занятий, семейные связи и т.д.

Исходя из замечания Павла в 1 Кор 1:26, ученые утверждали, что ранние христианские церкви состояли главным образом из рабов и простолюдинов. Труд Дайссмана поддерживает эту точку зрения. Его исследования, направленные на изучение языка и литературы НЗ, привели его к выводу, что ранняя Церковь была необразованной по своей природе: «движение уставших и подавленных, людей без власти и положения... бедных, низких, неразумных, как описывает их с пророческой симпатией св. Павел». Другие современные комментарины критиков христианства явно разделяют такой подход.

Однако в последнее время единодушно сформировалось иное мнение. В результате недавно проведенных исследований была выдвинута гипотеза, согласно которой ранние христианские общины представляли собой смешанные сообщества, состоявшие из представителей как высших, так и низших слоев населения. Такое единодушие явилось следствием изучения личностей, упоминаемых в Деян и в Павловых посланиях, исключая Пастырские послания: число этих людей доходит примерно до восьмидесяти. Мы можем сделать какие-то выводы о социальном статусе предположительно тридцати из них. Среди них явно были состоятельные люди. Некоторые имели возможность путешествовать, что требовало наличия определенных финансовых средств. Мы знаем, что другие, как, скажем, Лидия (Деян 16:14), принадлежали к купеческому классу. Иные владели домами, достаточно большими, чтобы быть приспособленными для собраний христиан, как, например, Прискилла и Акила (Рим 16:4-5), Гаий (Рим 16:23, 1 Кор 1:14), Нимфан (Кол 4:15) и Филимон (Флм 2). Других мы можем идентифицировать по посту, который они занимали, как Криспа, псалтырника синагоги (Деян 18:8, 1 Кор 1:14). Обычно начальниками синагоги были люди с достатком. Ераст был *oikonomos tēs polēs* (Рим 16:23) в Коринфе (термин, по всей видимости, означает городского казначея или же распорядителя общественными работами). Это подразумевает влиятельного, если не богатого человека. Тогда как Стефан (1 Кор 16:15) был, предположительно, достаточно богат, чтобы стать покровителем миссии Павла. Семейства Аристовула и Наркисса (Рим 16:10-11) имели хорошие связи в империи.

Павловы церкви состояли не только из таких людей. Среди перечисляемых имен много распространенных имен рабов. Наставления об отношении хозяев и рабов были бы излишни, если бы рабы не присоединялись к Церкви так же, как и хозяева. Другие фрагменты о жизни ранней Церкви, как, например, призыв жертвовать (2 Кор 8 и 9), приобретают смысл, если только допустить существование социальных различий. Как показывает Тайсен, это особенно верно в отношении 1 Кор. Его анализ с выявлением признаков социального расслоения на немощных и сильных (1 Кор 8:1-13), а

также разделения на трапезе Господней в сравнении с аналогичными трапезами, практиковавшимися в добровольных объединениях, носит особенно впечатляющий характер.

Попытки связать преобладание харизматических даров в Коринфе с бедными и менее влиятельными членами Церкви предпринимались часто, но носят менее успешный характер. По крайней мере, с точки зрения современных движений пятидесятников и харизматиков, невозможно убедительно увязать проявление харизматических даров языков, исцелений и пророчеств с социальной или экономической несостоятельностью их обладателей.

Таким образом, как прямые, так и косвенные доказательства наводят на предположение о том, что ранняя Церковь была социально неоднородной организацией.

5.2. Неустойчивый статус. Отдельная теория о неустойчивом социальном статусе Павловых новообращенных была выдвинута У. А. Миксом (Meeks, 22-23, 174, 191). Неустойчивый статус имеет место в том случае, когда различные параметры, которыми определяется статус, не согласуются друг с другом и наблюдается «перекрещивание категорий». Так, человек может быть богатым, но принадлежать к низшему сословию, образованным, но рабом, обладать властью, но быть женщиной. Основным источником противоречий является ситуация, когда «приобретенный статус» человека, полученный благодаря богатству, роду занятий или образованию, вступает в конфликт с «традиционным статусом», определяемым национальной принадлежностью, полом или происхождением. Можно сказать, что некоторые из Павловых новообращенных страдали от своего неустойчивого статуса. Среди них были независимые состоятельные женщины, богатые евреи в языческом обществе, способные или богатые вольноотпущенные, которые несли на себе клеймо недавнего рабства, а также богобоязненные язычники, связавшие себя с синагогой.

Эта теория используется для объяснения того, почему некоторые люди кажутся более открытыми для обращения в веру, чем другие, и почему особой привлекательностью пользовались апокалиптические и миллениаристские проповеди. Люди с устойчивым статусом больше без каких-либо усилий вписывались в свое социальное сословие. А те, чей статус был неустойчивым, т.е. люди с переменным социальным положением, с гораздо большим трудом входили в конкретные социальные круги. Как следствие, они были более открыты для принятия нового учения. Более того, дисгармония, которую пережил такой человек, могла найти выражение и разрешение в религиозной деятельности и вере. Микс предполагает, что миллениаристское учение, рисующее символическую картину искаженного мира и обещающее коренное преобразование, могло быть особенно привлекательным для тех, кто обладал неоднозначным жизненным опытом.

Далее Микс использует эту теорию для критики классификации Тайсена о немощных и сильных в 1 Кор

8 как слишком упрощенной (Meeks, 68-70). Он также выдвигает предположение о том, что люди с признаками неустойчивого статуса более всего были расположены к говорению на многих языках.

У этой теории есть свои критики из-за ее неточности и скудости доказательств, на которые она опирается. Большинство фактов взято из 1 Кор. С. А. Ванамейкер в последнем комментарии к 1 и 2 Фес отмечает, что, хотя эта теория могла бы превосходно разъяснить ситуацию, мы не располагаем никакой информацией о живших тогда людях, поэтому ее нельзя считать обоснованной. Более правдоподобной он считает гипотезу о том, что принятие в Фессалониках миллениаристского учения Павла объясняется его сходством с культом Кабиров, который утратил свою популярность при слиянии его с официальным вероисповедованием (см. Фессалоникийцам, Послание к). Однако теорию неустойчивого статуса не так-то легко опровергнуть. Учитывая то, что многие из обращенных Павлом в своем прошлом были иудеями и боящимися Бога людьми, а не просто язычниками, она не лишена оснований.

6. Социальные факторы в выработке учения

Очевидно, что позиция социологии по отношению к НЗ состоит в отказе от того, что она считает ложным доводом идеализма, — предпосылки, что определяющую роль в историческом развитии играют идеи. Напротив, идеи формируются на основе социальной реальности. В случае с Павлом социальная реальность — это состояние основанных им церквей, и внимание акцентируется на том, как под влиянием этого фактора формировалось его богословие. Многие из тех, кто разделяет этот общий подход (Holmberg, 1980), выражают его более осторожно, чем Голмберг, который, пользуясь словами Уотсона, утверждает, что «богословие Павла — это «вторичная реакция» на «первичное, конкретное явление в социальном мире»» (Watson, 184).

Этот подход разработан главным образом благодаря трудам П. Бергера и Т. Лакманна, которые утверждают, что, несмотря на видимость, наша трактовка реальности достаточно подвижна и что все мы участвуем в создании мира восприятия. С их точки зрения, все, что мы считаем реальностью, на самом деле создано обществом. Если однажды допустить, что реальность создается таким образом, то уже невозможно отбросить конкретную конструкцию как «просто» общепринятую. Судить об обоснованности социальной конструкции следует на основании иных аргументов. Как следствие, при правильном понимании это не ведет ни к редукционизму, ни к релятивизации богословия Павла. В отношении Павла этот подход можно проиллюстрировать тремя примерами.

6.1. Легализация сектантства. Как Эслер применительно к Лк и Деян, так и Уотсон применительно к Гал и Рим развивают подход социологии знания, чтобы интерпретировать миссию Павла в контексте легализации сектантского движения. Они утверждают, что до того, как стать отдельной сектой (см. 3.5), резко

отличающейся от иудаизма, христианство начиналось как реформаторское движение в рамках иудаизма. Впоследствии иудаизм занял враждебную позицию по отношению к церквам Павла, не говоря уже о неблагоприятной обстановке в целом, в которой они оказались. Враждебное отношение к сектам типично, в связи с чем они вынуждены подпитывать преданность своих членов. Поэтому секты вовлекаются в процесс легализации, т.е. разъяснения и защиты своих верований. Такая легализация принимала различные формы. Секте отводилась значительная роль в историческом процессе, проводились экскурсы в прошлое и будущее. История рентерпретировалась таким образом, что верования секты рассматривались не как радикально новые, а как традиционные.

Для Павла главным было приобщение к Церкви христиан из язычников, а также связь христианства с иудаизмом в вопросах завета, обрезания, закона, дел, пищи и совместной трапезы. Павел стремится доказать, что завет благодати не противоречит более ранним заветам, которые выдвигают на первый план подчинение закону, и что главное во всех заветах — их укорененность в вере в Божье обетование (Рим 4:1-25, Гал 3:6-25). Таким образом, благовествование Павла было не радикальным отходом от старого, а его последовательным развитием. Явно присутствует также более общая тема о гонениях и о непреходящем торжестве греха и грешников, что кладет начало его эсхатологическому и апокалиптическому учению.

В контексте этих социальных факторов ставится под сомнение традиционная лютеранская интерпретация взгляда Павла на оправдание верой и еще больше подтверждается недавняя интерпретация Э. П. Сандерса и других о роли закона в завете.

6.2. Апокалиптицизм. Последние исследования подчеркивают апокалиптический элемент в учении Павла. Павел рассматривал свой век как последний век, который внезапно завершится неотвратимым пришествием Господа Иисуса Христа. Таким образом будет положен конец противостоянию Богу, грешники будут преданы осуждению, избранные оправданы и окончательно спасены. Изучение социального фона учения Павла привлекает внимание к социальным факторам, лежащим в его основе, а также помещает его в более широкие рамки миллениаристских движений.

Как заметил Дж. Гейгер, миллениаристские движения характеризуются пятью основными признаками: обещание Царства Божьего на земле; неиспровержение или полное изменение существующего социального порядка; необычайное высвобождение эмоциональной энергии; краткость жизни и главенствующая роль мессианского, пророчествующего или харизматического лидера (Gager). Лишь с небольшими видоизменениями все эти признаки можно обнаружить в виде основных догматов Павловых церквей. Золотой век наступит с пришествием Иисуса Христа, и существующий теперь социальный порядок будет изменен (Рим 8:18-23, 1 Кор 7:29-31, Гал 6:14, Еф 1:10, 1 Фес 1:10; 4:16, 2 Фес 1:6-10, Тит 2:12-14). Всплеск эмоциональной энергии можно

увидеть в ревностном проповедовании Евангелия, в тесных взаимоотношениях между Павлом и его новообращенными (2 Кор 7:2, Фли 4:1, 1 Фес 2:17) и в том, какое значение придается применению харизматических дарований (1 Кор 12:1-9; 14:1-40). Движение Павла не было кратковременным, но его продолжительность зависела от проходящих организационных изменений (см. 3.5). Хотя главной мессианской личностью был Иисус Христос, сам Павел играл ключевую роль как харизматический лидер, наделенный властью от Иисуса Христа.

Люди имеют склонность становиться членами миллепаристских движений, когда они крайне не удовлетворены текущей ситуацией и когда есть противоречие между законными ожиданиями людей и их положением в обществе на данный момент. Микс пришел к заключению о неустойчивом статусе членов Павловых церквей (см. 5.2). Однако среди новообращенных Павла много таких, кого можно назвать ущербными в более широком смысле: бедных, политически несвободных и лишенных авторитета, разочарованных существующими религиозными ритуалами или же относящихся к низам общества.

6.3. Диссонанс сознания. Теория диссонанса сознания предполагает, что, когда определенная вера, исповедуемая группой, не находит общественного признания, члены группы не могут разрешить свой внутренний конфликт путем отказа от веры, а, наоборот, становятся более твердыми в вере и решительно проповедуют ее в надежде на то, что другие также разделят ее. Их активность и успех в увеличении числа новообращенных смягчает внутренний конфликт. Вначале эту теорию предложили Л. Фестингер и ряд его сторонников в отношении современных движений, а Гейгер применил ее к ранней Иерусалимской церкви, чье ожидание близкого наступления Царства (Деян 1:6), по его словам, не оправдалось. Это была теория с точными критериями. Необходимы были 1) преданность вере, 2) исключительная важность верности, 3) отсутствие признания извне, 4) неизбежность и предсказуемость гонения и 5) исповедание веры внутри группы и за ее пределами. Однако в настоящее время эта теория широко используется для объяснения поведения первых христиан и, как следствие, утратила свою точность и ценность. Обобщенный характер ее использования затрудняет ее подтверждение или опровержение. Микс, например, говорит, впрочем, не уточняя, каким образом, что апокалиптические движения освобождали от диссонанса сознания и решали проблему неустойчивого статуса некоторых членов Церкви, а также обусловили социальную разнородность членов Церкви.

Библиография. R. Banks, *Paul's Idea of Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); P. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Doubleday, 1966); C. S. Dudley and E. Hilgert, *New Testament Tensions and the Contemporary Church* (Philadelphia: Fortress, 1987); P. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts* (SNTSMS 57;

Cambridge: University Press, 1987); L. Festinger, H. Riecken and S. Schachter, *When Prophecy Fails* (New York: Harper & Row, 1956); J. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1975); R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress, 1980); B. Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Philadelphia: Fortress, 1980); idem, *Sociology and the New Testament: An Appraisal* (Minneapolis: Fortress, 1990); E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London: Tyndale, 1960); H. C. Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective* (Philadelphia: Westminster, 1980); M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (SNTSMS 60; Cambridge: University Press, 1988); A. J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians* (Philadelphia: Fortress, 1987); idem, *Social Aspects of Early Christianity* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1977); B. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox, 1981); W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983); idem, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Fortress, 1986); J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (GNS 6; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1983); J. P. Sampley, *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law* (Philadelphia: Fortress, 1980); J. H. Schiltz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (SNTSMS 26; Cambridge: University Press, 1975); J. Stambaugh and D. Balch, *The Social World of the First Christians* (Philadelphia: Fortress, 1986); G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress, 1982); D. Tidball, *The Social Context of the New Testament: A Sociological Analysis* (Grand Rapids: Zondervan, 1984); C. A. Wanamaker, *Commentary on 1 and 2 Thessalonians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990); F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach* (SNTSMS 56; Cambridge: University Press, 1986).

D. J. Tidball

СПАСЕНИЕ

ПАВЕЛ

«Спасение» — этот многозначный термин, обозначающий исцеление от болезни, или безопасность в пути, или сохранность в опасные времена — может относиться как к людям, так и к предметам. Во времена ВЗ, когда Израиль находился под угрозой нападения враждебных государств, данный термин использовался для обозначения Божьей защиты. В Евангелиях термин «спасение» часто употребляют при исцелениях, совершаемых Иисусом Христом («вера твоя спасла [т.е. исцелила] тебя»). Кроме того, термин обозначает искупление грехов или их полное отпущение, когда спасенный в конце жизни обретает вечное блаженство во Христе.

В своих посланиях Павел считает важным избавления от грехов и их последствий, хотя он гораздо чаще говорит просто о спасении, а не о том, от какого именно греха спасается человек. Павел использует глагол *sōzō* («спасать») 29 раз (больше, чем какой-либо другой автор НЗ), а существительное *sōtēr* («спаситель») 12 раз (что составляет ровно половину случаев употребления этого слова в НЗ), *sōtēria* («спасение») — 18 раз, по столько же раз *sōtērion* («спасение») и *sōtērios* («спасительный»). Павел использует слово *thyomai* («избавлять») 11 раз. Эта статистика показывает, что концепция спасения интересовала Павла действительно больше, чем любого другого автора НЗ.

Понятие о спасении имеет широкий спектр значений, и в НЗ выделяется то одно, то другое значения. В Евангелиях, например, многочисленные истории об Иисусе Христе, совершающем чудеса, сопровождались такими Его словами, как «вера твоя спасла тебя». В данном контексте спасение обозначает только физическое явление (хотя с нашей стороны было бы разумно не исключать и духовную составляющую). Однако у Павла нет примеров такого использования термина (за исключением, вероятно, нескольких мест, например, в 1 Тим 2:15, см. пункт 3, ниже). Для Павла спасение — величайшая спасительная жертва Иисуса Христа за грешников; в той или иной форме об этом говорится во всех посланиях Павла. Цель прихода Иисуса Христа на землю является для Павла центральной в христианстве: «Христос Иисус пришел в мир спасти грешников» (1 Тим 1:15). Спасение — это исчерпывающее слово для выявления истины о том, что Бог через Иисуса Христа избавил людей от того отчаянного положения, в которое их ввергли грехи.

1. «Бог — Спаситель наш».
2. Человеческий фактор в спасении.
3. Кто будет спасен?
4. Спасение как свершившийся факт.
5. Спасение в настоящее время.
6. Спасение в будущем.

1. «Бог — Спаситель наш»

В Пастырских Посланиях Павла содержится несколько ссылок на Бога как «Спасителя нашего» (1 Тим 1:1; 2:3, Тит 1:3; 2:10; 3:4) или на Иисуса Христа, «Спасителя нашего» (2 Тим 1:10, Тит 1:4; 2:13; 3:6). Не следует делать большого различия между этими двумя группами примеров, поскольку слова Павла: «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5:19), — лежат в основе принятого толкования НЗ, что Господь действовал через Христа. С одной стороны, спасение исходит от Бога Отца, с другой, Бог Сын совершил все необходимое для того, чтобы принести людям спасение.

Павел пишет: «Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения через Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5:9). Иисус Христос — это тот, кто «избавляет нас от грядущего гнева» (1 Фес 1:10), или, с небольшой разницей, «это Им, Христом верующие спасутся» (Рим 5:9). Павел развивает эту мысль дальше и говорит, что грешники были врагами Бога, но

через смерть Бога Сына они примирились с Богом, и, примиренные, мы «спасемся жизнью Его» (Рим 5–10). Вряд ли апостол имел в виду, что смерть Иисуса Христа обуславливает одну форму спасения, а Его Воскресение — другую. Павел указывает на один только великий акт спасения, который включает как смерть, так и Воскресением Иисуса Христа и дарует вечную жизнь. Это спасение избавляет от Божьего гнева. Павел говорит, что полное спасение — это спасение в жизни Христа, при этом предлог «в» особо значим для Павла. (В СП — «Спасемся жизнью Его» (Рим 5:10) без предлога «в». — *Прим. пер.*). Поскольку Павел часто говорит о пребывавшем во Христе, то это можно вполне трактовать также как спасения. Это становится очевидным, когда Павел пишет о людях, обретающих спасение «во Христе Иисусе» (2 Тим 2:10). Он также ссылается на важность Священных Писаний «которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса» (2 Тим 2:15).

Такое спасение исходит от Бога, дается по призыву Бога, «спасшего нас и призвавшего званием святым» (2 Тим 1:9). Идея Божьего призыва важна для Павла, и здесь она несет в себе истину о том, что спасение приходит как результат изначального вмешательства Бога, или спасение может быть связано с явлением «благодати Божьей, спасительной для всех человеков» (Тит 2:11). Это означает возможность спасения для всех, но при этом не каждый спасется.

Павел использует ряд выражений, которые отражают мысль, что спасение приходит «через» проповедь Христа. Следовательно, «благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор 1:21). Далее в том же послании Павел разъяснил «Евангелие... которым и спасаетесь» (1 Кор 15:1-2). Проповедь, безусловно, подразумевает повествование о деяниях Христа, о Его смерти во имя спасения грешников, которые и были спасены благодаря эти деяниям. Выражение «благовествование вашего спасения» Павел приравнивает к термину «слово истины» (Еф 1:13), и это — основа для утверждения, что именно Евангелие доносит до читателя божественную истину спасения. Человек, спасающийся «как бы из огня» (1 Кор 3:15), — это верующий, который смог достичь лишь немногого в своей христианской жизни, и хотя его «дело стоит», сам он все же спасется как стоящий на основе, заложенной Христом. Спасение может даровать лишь Христос, без Него человеку спастись не под силу. Итак, спасение приходит лишь к тем, кто стоит на твердой основе христианства, а не к тем, кто колеблется. Если колеблющийся все же работает над собой, это в конце концов сыграет важную роль в его спасении.

Павел нигде не говорит о спасении, которое было достигнуто благодаря усилиям самого человека. Он упоминает о том, что и он, и его сподвижники терпели страдания ради спасения (2 Кор 1:6, Кол 1:24). Это означает лишь то, что евангелистам было трудно донести слово спасения до людей. Разумеется, это не означает, что их страдания и труды повлекли за собой спасение услышавших слово. Из приведенного отрывка ясно

также, что апостол был вдохновляем Богом, однако спасение обусловлено не этим, оно всегда приходит от Бога, а трудности первых христиан были предвестием их спасения.

В терминологии концепции спасения Павел доносит до нас великую правду о том, что, когда грешники не могут ничего сделать для исправления своих неблагоприятных поступков, Бог вмешивается и спасает их. «Благодатью вы спасены» (Еф 2:8), — пишет Павел к Ефессянам, — Бог «и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом» (Еф 2:5). Таким образом, грехи приносят смерть, но Христос дарует вечную жизнь людям, которые мертвы во грехе. «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости» (Тит 3:5).

Инициатива спасения принадлежит Богу: «Бог... избрал вас ко спасению (2 Фес 2:13). Можно привести практически любой отрывок из посланий Павла, в котором упоминается о спасении, и показать, что для Павла (как и для других авторов НЗ) характерно говорить о спасении, ныне дарованном Христом, или о том, которое будет совершено через некоторый срок. И ни малейшего намека на то, что только сам человек может помочь себе в деле спасения. Вот почему Павел молится о спасении народов Израиля (Рим 10:1): ведь спасение как предмет обращения к Богу является Божиим даром. Спасение приносится Богом через Христа, христиане являются спасаемыми (1 Кор 1:18, 2 Кор 2:15), а не спасающимися благодаря своим усилиям. Так бывает, когда вера связана со спасением (Рим 10:9, 1 Кор 1:21, Еф 2:8), поскольку под верой подразумевается вера во Христа, т.е. в Бога, а не в свои собственные силы.

2. Человеческий фактор в спасении

В посланиях Павла есть несколько эпизодов, в которых люди принимают участие в спасении, но это, разумеется, не означает, что люди могут спасти друг друга. Например, когда Павел говорит, что он спасает нескольких израильтян (Рим 11:14), он не имеет в виду, что ему удалось спасти их. Павел лишь говорит, что он донесет Слово Божье до своих соотечественников, которое, как он надеется, побудит некоторых из них обратиться к Богу и таким образом спастись исключительно благодаря Господу. То же относится и к словам Павла о женщине, которая может спасти своего мужа, и мужчине, который может спасти свою жену (1 Кор 7:16). Павел не заявляет, что люди могут спасти членов своей семьи, скорее, он говорит о том, что христиане — муж или жена — могут своей жизнью побудить друг друга обратиться к Богу и получить от Него спасение. Павел рассматривает этот принцип как повсеместно действующий среди христиан. Он завершает один из эпизодов (об идоложертвенной пище) назиданием: что бы люди ни ели, ни пили, что бы они ни делали — все должно быть во славу Бога. Павел заявляет, что он сам угождает всем и во всем, и в том, что он делает, не ищет личной выгоды, но все делает для «пользы многих, чтобы они спаслись» (1 Кор 10:31-33).

Павел убеждает Тимофея «вникать в учение», ибо таким образом спасутся и он сам, «и слушающие» его (1 Тим 4:16). Ссылка Павла на учение показывает, что он призывает не к каким-либо достойным поступкам, а к проповеди об Иисусе как о Спасителе. И те, кто услышат Тимофея, спасутся вместе с ним. Павел снова размышляет о человеческих усилиях, приводящих к спасению других людей, и о Боге как единственном Спасителе через Христа.

3. Кто будет спасен?

Спасение является Божиим промыслом, поэтому спасен будет не каждый. Об этом и писал Исаия, которого Павел цитирует римлянам: «Хотя бы сыны Израилево были числом, как песок морской, только остаток спасется» (Рим 9:27). Павел напоминает о конкретном «остатке», о котором говорил Бог через своих пророков. Это люди, верные Богу, и будут спасены только они, а не весь народ, несмотря на его избранничество.

При этом необходимо отметить, что Павел не освобождает себя от обязанности помогать народу. В самом деле, Павел считает себя проповедником Евангелия среди евреев и «апостолом язычников». Ему хочется верить: «Не возбужу ли ревность в [сродниках] моих по плоти и не спасу ли некоторых из них» (Рим 11:13-14). Выражение «сродники мои по плоти» звучит необычно в значении «один народ», но Павел подчеркивает этим выражением чувство своего родства с народом Израиля. Павел выражает надежду, что своим делом спасения язычников он повлияет на евреев, в результате чего некоторые из них будут спасены.

Серьезной ошибкой евреев было их выступление против проповеди христианства в языческой среде, нельзя было препятствовать «говорить язычникам, чтобы спаслись» (1 Фес 2:16). Павел говорит: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор 9:22). Спасение людей повсеместно, безусловно, было первоочередным для апостола, он много сделал для спасения и язычников, и народа Израиля. Нельзя забывать мучительных размышлений Павла о своем народе в Рим 9-11.

В связи с вышеизложенным следует уточнить смысл выражения: Бог «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим 2:4). Здесь нет речи об избранности евреев, которую поздние гностики и евреи считали необходимой для спасения. Слово «все» имеет тот же смысл, что и в выражении о Христе как о «предавшем Себя для искупления всех» (1 Тим 2:6). Разумеется, не следует считать, что Бог решил спасти все человечество. Павел говорит о Боге как о «Спасителе всех человеков, а не иначе верных» (1 Тим 4:10). Скорее всего, здесь слово «спаситель» необходимо понимать как «избавитель» (поскольку Бог действительно спасает нас), а ударение на слове «верные» подчеркивает, что спасаются только верующие. Необходимо помнить, как Павел увещевал филиппийцев: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп 2:12). В этом случае множественное число слова «совершайте» может означать лишь то, что вся Церковь усиленно заботится о своем духовном

состоянии. Павел мог обратиться с таким призывом и к одному человеку, все равно он никогда не рассматривал спасение как результат труда человека, и было бы ошибочно находить в его обращении иной смысл (см. Hawthorne, 98-100).

Из одного очень сложного для понимания эпизода мы узнаем, что жена Адама была прельщена (имеется в виду Ева), но она «спасется через чадородие, если пребудут в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2:14-15). Начав с Евы, Павел затем переходит к решению вопроса о спасении женщин, при этом понять, как спасение может прийти через чадородие, достаточно сложно («это довольно странная форма спасения через действие» — Ward, 53). Одни интерпретаторы настаивают на том, что речь идет о рождении определенного ребенка, т.е. Христа, другие полагают, что все христианские женщины могут быть уверены в своем спасении через рождение детей. Далее в этом послании Павел упоминает о людях, которые отрицают брак (1 Тим 4:3), и, по всей вероятности, справедливо отрицает это ложное учение, говорит, что женщины будут спасены, разумеется, если пребывают «в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2:15), при нормальном ходе жизни, производя на свет детей в браке.

4. Спасение как свершившийся факт

Иногда Павел говорит о спасении как о факте, произошедшем в прошлом: «Ибо мы спасены в надежде» (Рим 8:24), — и тем самым относит нас к началу жизни мира в христианской вере.

«Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела» (Еф 2:8-10). Эта позиция Павла характерна для его посланий: спасение даруется Богом (Христом) и никогда не является результатом человеческих усилий. Павел постоянно подчеркивает, что спасение может произойти исключительно по воле Бога, никогда в результате человеческих действий и достижений. Поэтому Павел пишет о Христе как о «главе Церкви» и «Спасителе тела» (Еф 5:23).

В своих посланиях Павел говорит как о прошедшем, так и о будущем спасении: «Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда». Особый интерес представляет высказывание о спасении в прошлом: «Мы спасены». Очевидно, Павел обращается здесь к смерти Христа во имя спасения грешников; к вере, обретенной раскаявшимися грешниками после принятия ими Христа, а затем уже к надежде на будущее, когда верующие полностью испытают, что же такое спасение.

Апостол имеет в виду спасение в прошлом, когда пишет, что Бог «и нас, мертвых по преступлением, оживотворил со Христом, — благодатью вы спасены» (Еф 2:5). Павел повторяет эту важную мысль: «ибо благодатью вы спасены через веру» (Еф 2:8), — и это опять указывает на то, что спасение уже произошло. О событии в прошлом говорят и глаголы в прошед-

шем времени: «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости» (Тит 3:5). Говоря о Христе как об «избавившем нас от власти тьмы» (Кол 1:13), Павел не оставляет читателям ни малейшей возможности для сомнений в том, что спасение — это уже свершившийся факт, произошедший в прошлом.

5. Спасение в настоящее время

В ряде случаев Павел подчеркивает, что спасение происходит в настоящем времени: здесь и сейчас. Евангелие «есть сила Божия ко спасению», и «В нем открывается правда Божия от веры в веру» (Рим 1:16-17). Интонации в посланиях апостола и сам образ его жизни помогают понять, что в данном случае речь идет о происходящем в настоящем времени. Павел не раз цитирует Ис 49:8, говоря о помощи Бога в день спасения: «Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2 Кор 6:2). Дважды повторенное слово «теперь» передает безотлагательность, спасение нельзя отложить на потом, оно происходит теперь, Евангелие должно быть принято сей же час.

Павел имеет в виду спасение в настоящее время, когда называет Евангелие силой Божьей «...для нас, спасаемых» (1 Кор 1:18), и при упоминании о «спасаемых» (2 Кор 2:15). Фраза «устаами исповедуют ко спасению» (Рим 10:10) — еще один пример спасения в настоящем, а не только в будущем. По сути, о том же идет речь при сравнении мирской печали и «печали ради Бога», которая «производит неизменное покаяние ко спасению» (2 Кор 7:10). Утверждение возможности спасения в настоящем звучит и в риторическом вопросе: «Кто избавит меня от сего тела смерти?» — и в ответе: «Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим 7:24-25). Здесь Павел говорит о своем смертном теле, его греховности и благодарит Бога за спасение, которое дарует Христос. В битве жизни спасение можно сравнить со «шлемом» (Еф 6:17), можно назвать и «шлемом надежды спасения» (1 Фес 5:8). Другими словами, спасение — это то, что должно уберечь христианина.

Точка зрения апостола на спасение Израиля также отражает его сильное желание, чтобы уже в настоящее время были сделаны шаги ко спасению. Павел выражает нежное чувство по отношению к своему народу и добавляет, что его молитвы обращены к Богу во имя спасения народа (Рим 10:1). Спасение Израиля, о котором молится Павел, относится к настоящему времени. Павел желает, чтобы спасение пришло к Израилю сейчас. Вследствие же грехопадения Израиля спасение в настоящем времени было даровано также и язычникам (Рим 11:11).

6. Спасение в будущем

Павел уверен, что спасение происходит в настоящее время и представляет собой практическую деятельность, изменяющую жизнь. При этом все наши знания о спасении далеко не исчерпывающи. Павел убежден в этом и надеется на спасение в будущем, когда «весь

Израиль спасется», а пока грешник должен быть предан «сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 5:5, см. Эсхатология). В этом высказывании многое может показаться неясным, однако под выражением «спасение в день Господа», вне сомнения, подразумевается полное спасение. Это также ясно и из упоминания апостолом о небесах как месте нашего жительства, «откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа» (Флп 3:20). Указание Павлом на то, что спасение сейчас гораздо ближе, чем оно было, когда мы уверовали (Рим 13:11), также подразумевает событие, которое должно произойти в будущем: «весь Израиль спасется», «придет от Сиона Избавитель» (Рим 11:26). Это событие может иметь место и в почти настоящем, и в будущем времени. Но как бы мы ни понимали эти слова, очевидно, что Христос является Спасителем, и у него, как у Бога, есть все Божественные на это права.

Павел не видит будущего спасения как всеобщего в мире, иначе он, например, не говорил бы о тех, кто спастся, при этом противопоставляя их «погибающим» (1 Кор 1:18, 2 Кор 2:15, 2 Фес 2:10).

Под словом «гнев» (Рим 5:9), — от гнева был спасен Павел, — подразумевается окончательная катастрофа. Так, во время Судного дня будет проверена подлинная сущность каждого. Дело некоторых людей не сгорит в огне, в котором сгорит дело других, об одном из людей Павел говорит: «Сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор 3:15). Здесь Павел имеет в виду человека верующего и пишет о разнице между теми, «чье дело устоит», и теми, «чье дело сгорит»: любой, кто построит свое дело на основании, положенном Христом, будет спасен. Очевидно, такое спасение произойдет в будущем.

Что касается прихода «беззаконника», Антихриста, при окончании века, то Павел сообщает о его истреблении Господом Иисусом, а также о сопровождающем его «всяком несправедном обольщении погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения» (2 Фес 2:10). Этот необычный способ выражения все же напоминает о значении «любви истины»: в последние дни люди будут погибать из-за того, что они не любили истину.

Павел ждет дня, когда избавит его «Господь от всякого злого дела и сохранит для Своего Небесного Царства» (2 Тим 4:18). Этого можно ожидать грешникам, которые «спасутся Им от гнева» (Рим 5:9). При этом в спасении всегда присутствует момент будущего решения. Это очень важный момент, поскольку самых страшных грешников в будущем постигнет гнев Бога. Но тех, кто уверует в Бога, ждет абсолютное спасение. Павел приводит слова пророка Иоиля, чтобы вселить в нас уверенность, что «всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Рим 10:13). Было бы мало призывать имя Господа только, например, для избежания последствий своего грехопадения. «Призывать» означает искренне обращаться к Богу тогда, когда исходишь из твердой веры, что Бог может и желает спасти тебя из отчаянного положения.

Из всего вышесказанного очевидно, что спасение является многогранным понятием, имеет большое

количество оттенков значения. Иногда это понятие выступает неоднозначно, например когда апостол говорит, что Христос «избавил нас от столь близкой смерти», и добавляет: «На Которого надеемся, что и еще избавит» (2 Кор 1:10). Для Павла очень важно, что спасение грешников возможно через осуждение грехов. Павел также уделяет большое внимание оправданию, которое может последовать, когда верующие предстанут перед лицом Бога на Страшном суде. Павел размышляет о большой роли Святого Духа в жизни верующих, поскольку спасение предполагает полную победу сил добра над силами зла. Павел ждет окончания века, но и видит спасение как долгосрочный процесс, длящийся в течение вечности. Не стоит понимать спасение как избавление от чего-либо. Спасение включает целостность, благополучие духа, здоровье, доброту. Поэтому Павел и говорит о Боге Отце как об «избавившем нас от власти тьмы», но сразу же добавляет: «введшем в Царство возлюбленного Сына Своего» (Кол 1:13).

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Существительное «спасение» (*sōtēria*), глагол «спасать» (*sōzō*) и частично существительное «спаситель» (*sōtēr*) являются однокоренными словами. И в языке Септуагинты, и в светском греческом языке первые два понятия связаны с идеей физического избавления (например, от опасности, болезни или смерти). Слово же «спаситель» вошло в словарь главенствующей религии греко-римских царств нашей эры. Согласно Приенским надписям, найденным в Малой Азии, «Провидение... послало нам спасителя... который положил конец войне... Кесарь [Август]» ([Spicq, 3:353]). В НЗ три однокоренные слова метафорично передают идею эсхатологического спасения. Титул «Спаситель» относится к Богу и Сыну, посланному Им для спасения мира.

1. Деяния Апостолов.

2. Послание к Евреям, Соборные Послания, Откровение Иоанна Богослова.

1. Деяния Апостолов

Иногда в Деян проскальзывает идея спасения тела от болезни и смерти (4:9; 14:9; 7:25).

Однако более рельефно ощущение эсхатологического спасения передается с помощью метафор. Оно проявляется уже в повествовании о событиях в день Пятидесятницы, когда под влиянием сошествия Святого Духа Петр цитирует Иоиля (2:32) (Септуагинта): «И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется». Сошествие Святого Духа — это свидетельство о Воскресении и Вознесении Господа, это открытие пути к спасению, как и предвещали пророки. «Спасайтесь от рода сего развращенного», — увещевал Петр, и

«Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (Деян 2:40, 47).

Петр объясняет, что спасение можно обрести только в Иисусе Христе из Назарета, распятом, но воскресшем (Деян 4:12). Он — Спаситель, которого «возвысил Бог десницею своею» (5:31). Выступая против тех, кто утверждал обрезание как необходимое условие спасения, Петр говорил, что спасутся и язычники, и иудеи «благодатию Господа Иисуса Христа» (15:1, 11). Эти слова апостола не только предвещали спасение, но и являлись орудием спасения (11:14).

Во второй части Деян Павел, обращаясь как еврей к посетителям синагоги, утверждал: «Вам послано слово спасения сего». Это была хорошая новость о потомке царя Давида Иисусе, которого Бог воздвиг Израилю как Спасителя, которого «Бог воскресил... из мертвых» (Деян 13:26, 23, 30-41). Это известие, не принятое тогда иудеями, также предназначалось и для язычников. Бог, действительно, назначил Павла быть «светом язычникам», принести им слово Бога о спасении (13:47). В своей проповеди Павел подчеркивает, что сам факт спасения подтверждается словами прорицательницы из города Филиппы: «Сии человеки... возведают нам путь спасения» (16:17). О спасении спрашивал и темничный страж: «Что мне делать, чтобы спастись?». На что Павел ответил: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (16:30-31).

Итак, из деяний апостолов Петра и Павла мы узнаем, что спасение, предсказанное пророками в ВЗ, стало возможным для всех (однако не всеобщим), если люди перестанут грешить (умирая для греха), и оно стало возможным через Воскресение Иисуса Назарянина, потомка Давида, и постигается спасением из апостольской проповеди Благовестия.

2. Письмо к Евреям, Соборные Письма и Откровение Иоанна

Идея спасения в указанных источниках обладает некоторыми особенностями.

2.1. Письмо к Евреям. Здесь мы находим несколько упоминаний о физическом спасении от смерти (Евр 5:7), в частности, от потопа (11:7). В Евр эсхатологическое спасение трактуется как дело в будущем (1:14) с приходом Сына Божьего (9:28). О вере говорится как об «осуществлении ожидаемого и уверенности в невидимом» (11:1-40). Вера проверяется в следовании Слову Божьему, предвещающему спасение. Спасение — это присутствие Бога, когда Его воплощенный Сын с истинной верой и с послушанием Отцу уже сошел на землю. Таким образом, Он является «начальником» своего народа, примером упорства и послушания, которому необходимо следовать на пути к спасению (12:2). Все же спасение можно обрести не только личными усилиями, но и благодаря «Священнику вовек по чину Мелхиседека» (7:25), Христу как источнику спасения всех, кто подчинится Ему (5:9), принесшему единожды жертву за все грехи (10:12).

2.2. Письмо Иакова. Здесь употребляются глагол «спасать» в значении «спасать от смерти» и существи-

тельное «спасение» в выражении «спасение души» (Иак 1:21; 4:12; 5:20), где имеется в виду спасение эсхатологическое. В послании Бог назван «Законодателем и Судией, могущим спасти и погубить» (4:12). Господь, Иисус Христос, придет (5:12) и восставит тех, кто искренне молится Ему. В данном случае термин «спасение» имеет два значения: исцеление и воскресение, т.е. обретение вечной жизни (Иак 5:15). Как, по мнению Иакова, можно спастись? Только благодаря вере, подтвержденной поступками, поскольку притворная и лицемерная вера не поможет обрести спасение.

2.3. Первое Письмо Петра, Второе Письмо Петра и Письмо Иуды. Понятия, связанные с термином «спасение», играют большую роль в 1 Петр. Спасение возможно через Иисуса Христа, приход которого был предопределен еще до сотворения мира, но явившегося «в ознаменовании последних времен» (1 Петр 1:20). Он «грехи наши Сам вознес телом Своим на древо» и воскрес из мертвых «к упованию живому» веривших в него (1 Петр 2:24; 1:3). Это спасение, «готовое открыться в последнее время» (1 Петр 1:5), дается через проповедь «слова Божия» (1 Петр 1:12, 23). При крещении спасение достигается благодаря не только крещению водой, но и покаянию перед Богом, Который является непогрешимым, а также благодаря Воскресению Христа из мертвых (1 Петр 3:21). Здесь же впервые говорится о спасении как о конечном достижении веры, о спасении, для которого верующие, как «новорожденные», вскармливаются «чистым словесным молоком» Евангелия (1 Петр 2:2).

Петр показывает и альтернативу этому эсхатологическому спасению. Это суд непогрешимого Бога над живыми и мертвыми (1 Петр 4:5; 1:15), в процессе которого учитывается, как жил человек — «по похотям» или «по воле Божией» (1 Петр 1:14; 4:2). Цитируя Притч 11:31 (Септуагинта), Петр задается вопросом: «И если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?» (1 Петр 4:18).

Только один раз в 2 Петр говорится о спасении как о Божьем долготерпении наших грехов: «И долготерпение Господа нашего почитайте спасением» (3:15). Петр упоминает также, что о спасении писал «в своих посланиях» «возлюбленный брат Павел» (Рим 2:4). Петр признает важность концепции спасения в Павловых посланиях; говоря о внезапном, неожиданном приходе Дня Господа и Его Суда, Петр учит, что спасение не является результатом снисходительности Бога, что для людей остается лишь возможность самостоятельного поиска пути к спасению.

В 1 и 2 Петр несколько раз употребляется термин «Спаситель», причем под ним может подразумеваться Бог и Господь Иисус Христос. При этом в 2 Петр понятие «Спаситель» употребляется только по отношению к Иисусу Христу. Возможно, это обусловлено тем, что Петр старался опровергнуть возможность использования понятия «Спаситель» по отношению, например, к римским императорам, поэтому Петр и называет истинным Спасителем только Иисуса Христа. При этом рядом со словом «Спаситель» Петр в скобках

указывает «Бог» или «Господь» (2 Петр 1:1, 11; 2:20; 3:2, 18). В противоположность претенциозным и жестоким правителям, Иисус является Богом, Господом и Спасителем, через которого мы «сделались участниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью» (2 Петр 1:4). Относительно такого спасения Богом «дарованы нам великие и драгоценные обетования» (2 Петр 1:4).

В Послании Иуды, в противоположность 2 Петр, термин «Спаситель» употребляется только по отношению к «Единому Премудрому Богу, Спасителю нашему» (Иуд 25). Таким образом, «наше обычное спасение» есть промысел Бога, спасшего наш народ в Египте. Альтернативой этому спасению является «казнь огня вечного» (Иуд 5, 6, 7). Поэтому Иуда предупреждает: «а других страхом спасайте, исторгая из огня» (23).

2.4. Послания Иоанна. В Посланиях Иоанна (см. Иоанна Послания) содержится лишь один пример: «Отец послал Сына Спасителем миру» (1 Ин 4:14, ср. Ин 4:42). Затем смысл, вкладываемый Иоанном в слово «Спаситель», проясняется: «Он (Бог)... послал Сына Своего в умиротворение (*hilastros*) за грехи наши» (1 Ин 4:10, ср. 2:2). Итак, Сын Божий Иисус Христос является Спасителем, так как Своею смертью Он умиротворил гнев Бога или искупил грехи (Рим 3:25); спасение может быть достигнуто с помощью проповеди апостолов о пришествии и смерти Сына Божьего (1 Ин 1:2-3; 2:1-2).

В Откр говорится, что спасение может даровать лишь Бог, «сидящий на престоле» вселенской истории, что Его «суды» «истинны и правильны» (7:10; 19:1). Вместе с Богом на престоле находится Агнец (7:10; 19:1), что является признаком его Божественного верховенства (4:11; 5:1-5, 7, 13). Несмотря на то, что в Откр развивается история человечества, заканчивающаяся Божественным финалом, апокалиптическим завершением (16-22), в нем не отрицается возможность спасения и в настоящем. Настоящее и будущее страшны, но спасение уже произошло, дарованное Богом через смерть и Воскресение Агнца (5:7-13). «Ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власти Христа Его» (12:10). Таким образом, «царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его» (11:15, ср. 1:6; 2:8). Те, кто «следуют за Агнцем», в его правдивости и непорочности (14:3-5), уже спаслись, начали править вместе со Христом как цари и священники Бога (1:6; 20:4, 6) и «не потерпят вреда от второй смерти» (2:11; 21:7).

В Соборных Посланиях и Откр спасение, по большей части показанное эсхатологическим, признается возможным в настоящем через Иисуса Христа как оправдание ожидания пророков ВЗ, доступное благодаря слову Бога. Лишь Послание Иакова умалчивает о возможности спасения в настоящем как о выполнении ожиданий пророков ВЗ.

См. также Израиль; Крещение; Оправдание; Смерть Христа; Творение, Новое творение; Христология; Эсхатология.

Библиография. Павел. W. Foerster and G. Fohrer, «σῶζω κτλ», TDNT 7:965-1024; E. M. B. Green, *The Meaning of Salva-*

tion (London: Hodder & Stoughton, 1965); R. Haughton, *The Drama of Salvation* (London: SPCK, 1976); G. F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Waco: Word, 1983); D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (SNTSMS 5; Cambridge: Cambridge University Press, 1967); W. L. Liefeld, «Salvation», *ISBE* 4:287-95; H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness* (London: Nisbet, 1927); L. Newbigin, *Sin and Salvation* (London: SCM, 1956); C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927); R. A. Ward, *Commentary on 1 & 2 Timothy & Titus* (Waco: Word, 1973).

Деяния... W. Foerster and G. Fohrer, «σῶζω κτλ», TDNT 7:965-1003; E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation* (London: Hodder & Stoughton, 1965); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Black, 1980); A. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1994); I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970); D. G. Peterson, *Hebrews and Perfection* (SNTSMS 47; Cambridge: Cambridge University Press, 1982); W. Radl, «σῶζω», EDNT 3.319-21; K. H. Schelkle, «σωτηρία», EDNT 3.327-29; C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament* (3 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 1994) 3.344-57; B. H. Throckmorton, «Σῶζειν σωτηρία in Luke-Acts», *SE* 6 (1973) 515-26.

L. Morris, P. W. Barnett

СУД

ПАВЕЛ

Павел разделяет мнение своих иудейских предшественников о том, что Бог как Творец мира имеет право призывать людей к ответственности за их поведение и определять их судьбы в вечности соответственно с их деланиями при жизни.

1. Терминология и ее значение.
2. Преемственность и разрыв с иудаизмом.
3. Суд и Евангелие Христово.
4. Суд по делам.
5. Суд над христианами.

1. Терминология и ее значение

В связи с темой суда в посланиях Павла чаще всего встречаются две группы слов. Греческое слово *krinō*, как и русское «судить», означает «решать» или «оставлять мнение» (1 Кор 2:2), однако довольно часто оно употребляется в значении общей оценки человека, производимой другими людьми (1 Кор 4:5; 6:1) или Богом (Рим 2:16). Употребляются также родственные слова: *krima* («суд», «приговор», Рим 2:2; 13:2), *katakrimō* («осуждать», 1 Кор 11:32) и *katakrima* («осуждение», Рим 5:16). Из слов, родственных *dikē* («правосудие», «наказание», 2 Фес 1:9), мы встречаем *ekdikēsis* («наказание», 2 Фес 1:8) и *ekdikos* («каратель», «исполнитель наказания», Рим 13:4, 1 Фес 4:6). Говоря о суде, Павел использует и другие образы, например, гнева (*orgē*, Рим 1:18), тления (*phthora*, Гал 6:8), расплаты (*antapodidōmi*, 2 Фес 1:6) и воздаяния (*antapodosis*, Кол 3:24).

2. Преемственность и разрыв с иудаизмом

Во многом Павел исходит из постулатов, хорошо известных иудейской традиции. Евреи-нехристиане не увидели бы ничего чуждого в Павловом ожидании судного дня (Рим 2:16), когда все «предстанут на суд Христов» (Рим 14:10) и будут судимы «каждый по делам его» (Рим 2:6, 1 Фес 4:6, ср. 1 Ен 45:3, 4 Езд 7:33-44; см. Эсхатология). Однако они были бы поражены теми предположениями об исходе суда, которые высказывает апостол, настолько его представления об этом чужды традиционному иудаизму. Бог, говорит Павел, нелицеприятный судия (Рим 2:11), следовательно, как иудеи, так и язычники равны перед лицом Божиим и имеют равные шансы спастись, приняв Христа.

3. Суд и Евангелие Христово

Для Павла суд неразрывно связан с благовестием о спасении, принесенном на землю Христом. Хотя он и говорит о праведном суде Божьем (Рим 2:5, 2 Фес 1:5), гнев Божьем (Рим 1:18) и престоле, с которого Бог будет судить мир (Рим 14:10), в его представлениях суд постоянно соединяется с образом Христа. Он относит к Христу ветхозаветные тексты, посвященные суду Яхве над миром (2 Фес 1:9-10, цит. Ис 2:10, 19, 21). Он связывает суд с «днем» пришествия Христова (2 Фес 1:6, 10, 1 Кор 4:3-5), когда «всем нам должно явиться пред судилище Христово» (2 Кор 5:10).

Критерий, по которому будут судимы люди, — внимание и отношение к Христу: ключевые вопросы — «верят» ли они в него, «знают» ли Бога и «повинуются ли благовестию Господа Иисуса» (2 Фес 1:8, 10).

Исход суда также выражается в терминах отношения к Христу. Неверующие будут «отлучены от лица Господа» (2 Фес 1:9), а верующие «водворятся у Господа» (2 Кор 5:8). Дальше этого Павел не заходит. Он не употребляет термина «геенна» (Мк 9:43, 45, 47) и не пользуется красочными образами иудейской апокалиптики (см. Апокалиптика в Новом Завете), предпочитая более абстрактные выражения: «жизнь» (*zōē*), «смерть» (*thanatos*, Рим 6:23), «пагуба», «гибель» (*olethros*, 1 Фес 5:3; *apōleia*, Флп 3:19; *phthora*, Гал 6:8). Павел предостерегает верующих от опасности лишиться жизни во Христе, однако не углубляется в описание конкретных форм этой потери.

4. Суд по делам

Внимание, которое уделяет Павел отношению человека к Христу, не противоречит его многократным утверждениям, что суд будет выносить решение согласно делам. Дела человека Павел понимает как внешнее проявление его сути: по делам можно определить, является ли человек по существу верующим или неверующим. Суд по делам не предполагает степеней наград и наказаний в зависимости от количества добрых и злых деяний. В Рим 2:5-11, как и в других местах, Павел выделяет лишь две группы людей — делающих зло и делающих добро — и, соответственно, лишь два варианта посмертной судьбы (см. Snodgrass). Когда он пишет, что живущие греховно и подчиненные греху «царства Божия не наследуют» (Гал 5:19-21, ср. 1 Кор 6:9-10, Еф. 5:5;

см. Царство Божье), имеется в виду, что постоянно и тяжело грешащие христиане ставят под сомнение свое христианство и, следовательно, подвергаются опасности осуждения на Божьем суде. Христиане подлежат суду так же, как и все остальные, ибо на них лежит обязанность делами засвидетельствовать свое истинное отношение к Христу (2 Кор 5:10).

5. Суд над христианами

Для верующих христиан оправдание по благодати представляет собой реальное, хотя и не неоспоримое предчувствие решения Божьего суда. Верою во Христа христианин вступает в особые отношения с Богом и надеется вкушать плод этих отношений. На суде наличие этих отношений должны подтвердить добрые дела христианина; если так и будет, то эти отношения обретут свое исполнение в вечном общении с Богом.

Два пассажа в Первом Послании Коринфянам (1 Кор 5:5; 11:27-34), по-видимому, выражают уверенность, что, если христианин провинится в каком-либо серьезном грехе, Бог может использовать болезнь как дисциплинарный инструмент, побуждающий его к покаянию. Однако из этих упоминаний, весьма кратких и неясных, было бы слишком смело делать вывод, что, по мнению Павла, болезнь всегда обозначает гнев Божий или что Бог всегда наказывает за грехи еще при жизни грешника.

Некоторые толкователи, основываясь на 1 Кор 3:14-15 и 2 Кор 5:10, полагают, что Павел верит в различные награды для христиан после смерти в зависимости от уровня их духовного развития при жизни. Однако эти предельно общие и абстрактные тексты едва ли могут служить основанием для таких умозаключений. Из них, однако, ясно стремление Павла использовать представления о суде Божьем в качестве мотивации серьезного отношения христиан к своей жизни и служению.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Новозаветное ожидание последнего суда основано на библейской традиции, а именно — на представлении о праве Бога как Творца восстановить в созданном им мире справедливый порядок. День Господень, в который состоится суд, является для верующих предметом не приземленных расчетов, но терпеливой надежды, веры и послушания. Грядущий день суда связан с благовестием и утешением, в то же время являясь предупреждением и призывом для тех, кто предпочитает упорствовать во грехе. Христос будет судить каждого по его делам. На этом суде решится судьба каждого человека в вечности.

1. Предпосылки новозаветного понимания суда.

2. День суда в Деяниях Апостолов, Посланиях (кроме Павла) и в Откровении Иоанна.

3. Контекст и функция темы суда в раннехристианской церкви.

4. Концепция суда у ранних христиан.

1. Предпосылки новозаветного понимания суда

Вера ранних христиан в день суда Господня связана с библейской верой в Единого Бога Израилева, Судью и Правителя всей земли (см., например, Быт 18:25). Псалмы прославляют Яхве как Царя праведного, который наказывает порочных и защищает обиженных (Пс 72:1-4). У Него есть неотъемлемое право вершить суд и устанавливать справедливость (Пс 96-99). Пророки возвещают, что явление Бога принесет суд прежде всего и более всего не другим народам, враждебным Израилю, но непокорным в самом Израиле (см., например, Ис 1:1-31). В результате заключения Завета, поставившего Израиль в особое положение по отношению к Богу, Израиль подлежит суду не менее, а более всех прочих (см., например, Ам 3:2). Литература Премудрости утверждает, что за все дела, добрые или злые, человека ждет справедливое воздаяние (Притч, *passim*). Впоследствии верующие начинают с нетерпением ожидать конца человеческой истории и явления славы Божьей, включающего в себя и суд над человечеством (Дан 12:2-3, 1 Ен 1:1-9, 3 Езд 7:70-74).

Такое понимание последнего суда характерно и для благовестия Иисуса. В Евангелиях мы встречаем множество речений Иисуса, в которых Он предупреждает о будущих наказаниях и — парадокс веры — тут же обещает награду верующим в Него (см., например, Мф 19:27-20:16). Его слова о грядущем суде представляют собой не новое учение, а переосмысление библейской традиции. Еще прежде него Иоанн Креститель проповедовал, что неминуемый гнев Божий требует от всех покаяния и, подобно классическим пророкам, настаивал, что члены избранного народа более всех других подлежат суду (Мф 3:7-10). Вслед за Иоанном Иисус возвещает грядущее Царство Божье и призывает всех к покаянию в предчувствии суда (Мк 1:15; 9:42-48, Мф 11:20-24; см. Царство Божье).

Авторы новозаветных писаний и другой раннехристианской литературы также разделяли убеждение многих своих иудейских современников в том, что грядет Божий суд. Связь с библейской традицией, согласно которой Бог-Творец является господином всего созданного им мира, резко отделяет новозаветное понимание последнего суда от египетской или греко-римской концепций загробной жизни (см. например, М. Ават 4:22). В последней особое внимание уделялось мучениям грешников (традиция, унаследованная Данте в его *Божественной комедии*). Некоторые небиблейские авторы I-V вв., как иудеи, так и христиане, также демонстрируют подобные тенденции, хотя их взгляды представляют собой не просто развитие греко-римских идей (см. Himmelfarb): они стоят на значительном расстоянии от новозаветного материала (например, Апок. Зах, Апок. Петра, Апок. Павла; со временем фокус внимания перемещается с будущего всего человечества на посмертные наказания грешников [Bauckham]). Этим

их произведения резко отличаются даже от Откровения Иоанна, которое, ярко живописуя гнев Божий, при этом заостряет внимание не на переживающих погибших, а на общей порочности человечества и, следовательно, справедливости Божьего суда.

2. День суда в Деяниях Апостолов,

Посланиях (кроме Павла) и в Откровении Иоанна

В еврейских писаниях срок, когда Бог явится на землю для свершения суда, чаще всего обозначается выражением «день Господень». Новозаветные авторы принимают этот термин, иногда варьируя его для более тонкой передачи смысла (например, «день тот», Евр 10:25; «день посещения» 1 Петр 2:12; «день Господень» 2 Петр 3:10; «день суда» 1 Ин 4:17; «великий день» Иуд 6; «великий день гнева Его» Откр 6:16-17).

В НЗ можно найти не так уж много обоснований для теории «кризиса отсрочки второго пришествия», заключающейся в том, что верующие первого поколения якобы ожидали явления Христа при их жизни и были разочарованы тем, что этого не случилось (см., среди прочих, Moore). Во Втором послании Петра, где отсрочка дня Господня подробно рассматривается как богословская проблема, угроза христианской вере видится не в том, что Христос не является немедленно, а во все более широком распространении учений, отвергающих библейскую веру (2 Петр 3:1-10). «Наглые ругатели» используют видимую непрерывность мирных событий, от праотцев до наших дней, для утверждения монистического, материалистического взгляда на мир. Эта философия, по словам автора, игнорирует библейский постулат о творении мира из ничего, древний потоп и Слово Божье о неизбежной конечной гибели мира в огне (2 Петр 3:5-7).

Настроение ожидания дня Господня в НЗ отражает господствующий настрой Еврейских Писаний, особенно ветхозаветных псалмов, в которых вера праведника поверяется терпением и надеждой, с какими он ждет, что рано или поздно Господь выступит на его стороне (см. Пс 25 [24]; 27 [26]; 31 [30]; 37-39 [36-38]). НЗ настаивает на неизбежности суда, однако длительность ожидания не является для его авторов предметом вычислений и расчетов. Как и в ВЗ, от верующих требуется терпеливое ожидание в вере и послушании. Христос, в котором воплотился Божий замысел по спасению людей (см. Деян 10:43, 1 Петр 1:20), уже явился в мир. Собственно говоря, последние дни уже начались (см. Деян 2:17, Евр 1:2, Иак 5:3). Все необходимое для спасения совершено, и теперь «на очереди» суд (см. Евр 10:26-27, 1 Петр 4:5, 6). «День сей» придет неожиданно для неверующих и непокорных (см. 2 Петр 3:10, Откр 3:3; 16:15). Те, кто принадлежит Христу, верою и праведным поведением подготовили себя к суду (см. Евр 10:35-39, 1 Петр 4:7, 1 Ин 2:28-29).

3. Контекст и функция темы суда в раннехристианской церкви

Ожидание последнего суда не только побуждает апостолов проповедовать и свидетельствовать о Древней

Церкви, но и является основным содержанием всех наставлений, увещаний и утешений в НЗ. Именно к грядущему суду неизменно обращаются новозаветные авторы, говоря об опасностях для жизни и веры христианина, способных навлечь на него осуждение. Часто такие угрозы определяют собой композицию послания, как в случаях с Евр, 2 Петр, 1 Ин, Иуд и Откр. Важно помнить, что само понятие благовестия включает в себя призыв к покаянию, подкрепленный предупреждением о будущем суде (см. Деян 2:38-40; 3:19; 10:42; 11:18; 17:30-31; 26:19-20, ср. Рим 2:4, Откр 9:20-21; 16:9), и что о грядущем суде рассказывали новообращенным (Евр 6:1-2, ср. Деян 24:24-25). Часто проповедь о неизбежном предстоении пред судом Господним сопровождается особыми увещаниями (см. Евр 6: 10-12; 13:4, Иак 1:12; 2:12-13; 5:9). Руководители и наставники христианских общин выделяются как несущие перед Богом особую ответственность (Евр 13:17, Иак 3:1, ср. 1 Петр 4:8). Характерно, что три из новозаветных посланий заканчиваются ободрением, призванным вывести непокорных из их бедственного состояния (Иак 5:19-20, 1 Ин 5:14-17, Иуд 22-23; см. также 1 Петр 4:8).

Однако очевидно, что одним этим идея спасения не исчерпывается. Центральная его идея является спасение и прощение, даруемое Господом через Христа в Судный день (см. Деян 20:32, Евр 7:23-28, Иак 1:18, 1 Ин 4:17-21). Между этими двумя идеями существует некоторое напряжение (см. далее, пункт 4). Важно отметить, что новозаветные авторы рассматривают грядущий суд как повод не только для предупреждений и угроз, но и для надежды, утешения и ободрения. Так, автор Евр напоминает своим читателям, что Бог не неправеден. Он не забудет трудов и любви верующих (Евр 6:10). Иаков заверяет слушателей, что прошедшие суд удостоятся венца жизни вечной, который обещал Бог любящим его (Иак 1:12, ср. Откр 2:10). Надежда на оправдание верных пронизывает все Откр (см. 6:9-11; 7:13-17; 11:16-19; 19:1-4).

Чрезвычайно значимо для христианского богословия и этики часто встречающееся в НЗ утверждение, что суд и возмездие принадлежат одному только Богу, и, следовательно, верующие не должны брать возмездие на себя или осуждать друг друга (Мф 7:1, Рим 12:19-21; 14:10-12, Иак 2:4, 12-13; 5:9; ср. 1 Кор 5:1-13; мы видим, что то же касается и церковной дисциплины). Принять на себя подобную власть значит попытаться занять место Бога — акт гордыни, на который не осмеливаются даже ангелы Божьи (Иак 4:11-12, 2 Петр 2:11, Иуд 9). Подражая Христу, христианин обязан передать свои права «Судии Праведному» (1 Петр 2:21-23; 4:19, Иак 5:7-11, Откр 6:9-11).

4. Концепция суда у ранних христиан

Важным и отличительным аспектом новозаветного и раннехристианского учения является представление о том, что Христос при своем втором пришествии будет судить человечество. Формульное определение Христа как «Судии живых и мертвых» указывает на центральность этой темы для раннехристианского

сознания (Деян 10:42, 2 Тим 4:1, 1 Петр 4:5, Варн 7:2, Полик. Флп 2:1). Результат суда зависит от того, как человек реагирует на призыв Иисуса (Деян 13:40-41; 13:46; 18:6). Непослушание слову, которое изрек Бог в Сыне Своем, влечет за собой более суровое наказание, чем непослушание Моисею (Евр 4:12-13; 6:7-8; 10:26-31; 12:25). Книга Откровения подчеркивает справедливость того, что Иисус, безвинно пострадавший и тем обеспечивший верным спасение, теперь станет исполнителем божественного правосудия (см. Откр 1:4-7; 5:9-10). Воскресение и вознесение Иисуса подтверждают правомочность его мессианских притязаний и ставят его в положение, во всех прочих случаях подобающее только Богу (Деян 10:42; 17:30-31, см. христологический пассаж в 2 Кор 1:1). До некоторой степени здесь можно найти параллели с ранним иудаизмом, в котором Мессия выполняет роль судьи — с той разницей, что иудаизм не предполагает здесь никакой четко определенной исторической фигуры (1 Ек 62:1-16, 3 Езд 13:1-58).

Не менее важна тема суда над каждым по делам его (Евр 9:27-28, Откр 1:7; 2:7; 2:23). Каждый человек будет призван дать отчет во всех своих деяниях (Евр 4:13; 13:17, 1 Петр 4:5-6). Новозаветные авторы уточняют, что суду подлежат и христиане. Как Судия всех, Бог будет выносить приговоры беспристрастно. Хотя верующие и называют Бога Отцом, благодать не освобождает их от суда (1 Петр 1:17-19, Евр 10:30, ср. Иак 2:9). Авторы часто напоминают, что тех, кто проявляет безразличность, жадность и тому подобные пороки, ждет наказание (Евр 13:4).

Новозаветные увещания часто основываются на обещании вознаграждения за послушание и едва ли имеют какой-то смысл вне этого контекста. Более того, новозаветные авторы постоянно изображают грядущее наказание как справедливое в чисто человеческом смысле, по принципу «око за око» (Иак 2:13; 5:1-3, Иуд 6, ср. Откр 2:10; 3:10). Такая концепция не уникальна; особенное развитие она получает в древних иудейских и христианских «странствиях по загробному миру». Однако библейские тексты не уделяют такого внимания подробностям мучений грешников, вместо этого подчеркивая справедливость Бога. В них нет столь четкого, как в позднейших описаниях, соответствия страшных посмертных судеб земным преступлениям, утверждающего неразрывную связь деяния и воздаяния (см. Himmelfarb).

В НЗ посмертное воздаяние неразрывно связано с образами Бога и Христа как объекта веры и упования. Те, кто любит Христа и, следовательно, служат ему, в награду увидят его в славе. Более того, сама награда им парадоксально увеличит славу Христа, ибо именно он спас этих верующих. Однако спасение не является для новозаветных авторов лишь божественным утверждением человеческого решения. И награды, и наказания налагаются на людей Богом (в противоположность точке зрения С. Трависа), см., например, Евр 10:26-31, Иак 5:1, 2 Петр 2:6).

Но если благодаря распятию Христа верующий может стать рядом с Богом, почему же и верующие подлежат

суду? Между перспективой суда и обещанием прощения во Христе существует неустрашимое противоречие. Однако мы можем попытаться до некоторой степени смягчить его. Прежде всего, как мы уже заметили, новозаветные авторы ожидают, что судить человечество будет Христос. Вера в Христа — этическое действие, фундаментальное условие, соблюдения которого требует Бог от человека (см., например, Евр 3:12-19, 1 Петр 1:3-9, 1 Ин 2:22-25). Более того, новозаветные писания демонстрируют глубокую веру в то, что Бог властен спасти тех, кто принял прощение, дарованное во Христе (см. Деян 20:32, Иак 1:9, 2 Петр 2:9, Иуд 24). Это не значит, что все сообщество христиан непременно спасется: тогда не было бы нужды в предостережениях. Церковь на земле остается подверженной искушениям. Однако спасающая реальность в земной жизни проявляется именно в вере и послушании, предопределяющих судьбу верующего на суде (см. Евр 10:39, 1 Ин 2:29-3:3, Откр 1:9).

Понимание Благой вести у Павла в основном не расходится с остальными книгами НЗ. Существуют мелкие различия, которые неверно было бы игнорировать, однако в главном Павел и Иаков едины. Иаков говорит о конечном оправдании «делами, а не верою только» (не верою и делами; Иак 2:22-24), следовательно, он видит в делах конкретное выражение веры. Павел подчеркивает, что человек оправдывается верой, а не «делами закона», т.е. отвергает спасительное значение послушания и добрых дел в отрыве от веры, поскольку в отсутствие веры эти дела исходят из мотивов самолюбия и тщеславия, характерных для падшего человека. Таким образом, именно искупительное действие распятия, которое может быть воспринято только верой, оправдывает любой призыв к праведности, и именно через крест достигается полнота оправдания. Итак, Павел ни в коей мере не отрицает тезиса Иакова. Он также ожидает оправдания делами (2 Кор 5:10). Иаков говорит об оправдании на последнем суде (Иак 2:14-26), а Павел — о том, что оправдание уже совершилось на кресте (см. Рим 3:21-26). Эти два отрывка находятся во взаимном напряжении, но не в противоречии друг с другом. Свидетельство Послания Иакова включает в себя Павлово истолкование распятия. Иаков рассматривает благовестие как источник жизни, основу ничем не ограниченной божественной милости (Иак 1:18; 2:12-13). И Павел, и Иаков полагают, что принятие Благой вести дает плод послушания (Иак 1:21, «насаждаемое слово [т.е. Благой вест], могущее спасти души ваши»; ср. Рим 6:19).

Притча о богаче и Лазаре предполагает, что суд происходит немедленно после смерти (Лк 16:19-31; см., однако, Деян 10:42). То же представление мы встречаем в некоторых других отрывках НЗ (Откр 6:9-11, ср. Иак 3:6), а также в других иудейских и раннехристианских источниках (3 Езд 7: 78-80, ср. 3 Езд 7:104-105, 1 Клим 20:5, 2 Клим 19:4). Однако это представление не противоречит ожиданию всеобщего суда, на котором сосредоточена основная мысль новозаветных авторов.

Неудивительно, что схожие представления о посмертном суде можно найти в греко-римском мире, в

том числе в Египте. Иногда встречаются очевидные заимствования (например, представление о заключении ангелов в Тартаре, 2 Петр 2:4), но, как правило, схожесть мотивов и образов не свидетельствует о заимствовании и влиянии (в противоположность мнению Дж. Гриффитса). Новозаветные авторы, как и их иудейские предшественники, ориентировались прежде всего на библийскую традицию. Образ книги, в которой записаны деяния умерших, по-видимому, восходит к Даниилу (Дан 7:10, ср. Откр 20:12, Юб 30:22, 1 Ен 98:8, 2 Апок. Вар 24:1, М. Авот 2:1). Там же появляется и «книга жизни», в которой записаны имена избранных (Дан 12:1, ср. Пс 69 (68):28, Флп 4:3, Откр 3:5, 20:12, 20:15, ср. Юб 30:23). Образцами и примерами Божьего суда, наказания виновных и награждения праведных служат подобные события, имевшие место в прошлом. Спасение Ноя во время потопа прообразует крещение, благодаря которому верующие получают прощение (ср. 1 Ен 54). Здесь крещение становится неким судом над собой в преддверии конца света (1 Петр 3:20-22, ср. 2 Петр 2:5, Евр 11:7). Уничтожение Содома и Гоморры огнем с неба — пример того, что ждет безбожников (2 Петр 2:6, Иуд 7, ср. Лк 17:29, Откр 14:9-11), а спасение Богом Лота — прообраз спасения праведных (2 Петр 2:7, ср. Лк 17: 28-32).

В некоторых местах НЗ упоминается, что наказание neverующих будет длиться вечно. В последнее время этот вопрос вызывает споры, в которых, естественно, большое внимание уделяется значению греческого слова *aiōn*, которое может обозначать и «эон» (т.е. некий очень продолжительный отрезок времени), и «вечность», а также однокоренного с ним прилагательного *aiōnios*. Однако очевидно, что в НЗ это прилагательное употребляется именно в смысле «длящийся вечно» (см. Sasse; Евр 5:9; 6:2; 9:12; 9:14; 9:15; 13:20, 2 Петр 1:11). Употребление существительного также предполагает именно вечные муки (Откр 14:9-12; 19:1-3; 20:10-15). Более того, ожидание вечных мук для грешников мы встречаем и за пределами НЗ (см. 1 Ен 91:12-16, Пс Сал 3:11-12). Учение о вечном наказании в НЗ не развернуто, возможно, потому, что ранние христиане принимали его как само собой разумеющееся (Евр 6:1-2). Однако нет никаких указаний на то, что идея вечности наказания новозаветные авторы выводили из представлений о природном бессмертии души. Для них это, скорее, следствие справедливости Бога (см. Откр 19:1-4).

См. также Апокалиптика в Новом Завете; Оправдание; Эсхатология.

Библиография. Павел. К. P. Donfried, «Justification and Last Judgment in Paul», ZNW 67 (1976) 90-110; F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense* (Leipzig: Hinrichsche Buchhandlung, 1931); C. J. Roetzel, *Judgment in the Community* (Leiden: E. J. Brill, 1972); K. R. Snodgrass, «Justification by Grace — to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul», NTS 32 (1986) 72-93; S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1986).

Деяния... R. J. Bauckham, «Early Jewish Visions of Hell», *JTS* 41 (1990) 355-85; A. E. Bernstein, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993); S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead: A Historical and Comparative Study of the Idea of Postmortem Judgment in the Major Religions* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1967); D. Cohn-Sherbok, «Rabbinic Judaism and the Doctrine of Hell», in *Rabbinic Perspectives on the New Testament* (SBEC 28; Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1990) 1-18; J. G. Griffiths, *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgment in the Ancient Religions* (SHR 52; Leiden: E. J. Brill, 1991); M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1983); A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (NovTSup 13; Leiden: E. J. Brill, 1966); L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960); C. F. D. Moule, «The Judgment Theme in the Sacraments», in *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) 464-81; idem, «Punishment and Retribution», in *Essays in New Testament Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 235-49; H. Sasse, «αἰών, αἰώνιος», *TDNT* 1:197-209; P. Toon, *Heaven and Hell: A Biblical and Theological Overview* (Nashville: Thomas Nelson, 1986); S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987); G. Vermes, F. Millar and M. Black, «The Last Judgment», in *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)* (2 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1979) 2:544-47.

S. H. Travis, M. A. Seifrid

СЫН БОЖИЙ

ПАВЕЛ

Богосыновство Иисуса — важная составляющая христологии Павла, хотя в посланиях Павла ссылок на Иисуса как «Сына» Божьего (семнадцать упоминаний во всем традиционном корпусе посланий Павла и всего четыре раза — полный титул «Сын Божий») значительно меньше, чем многочисленных упоминаний об Иисусе как «Господе» и «Христе». Некоторые ученые высказывали предположение, что идея Богосыновства Иисуса представляла собой усвоение языческих религиозных традиций и что Павел, таким образом, проповедовал Иисуса на манер богов греко-римских культов, однако свидетельства, связанные с языческим религиозным фоном и использованием Павлом формулы «Сын» Божий, противоречат этому.

Павел не использовал формулу Богосыновства в первую очередь тогда, когда утверждал, что Иисус был Богом. Естественно, ссылки Павла на Иисуса как «Сына» Божьего отражают уникальный статус Иисуса и непосредственную связь с Богом. Однако контекст

этих ссылок приносит в этот термин некоторые дополнительные и специфические нюансы. В некоторых пассажах Иисус предстает «Сыном» Божьим, царем, восседающим на престоле, что восходит к традиции ВЗ изображать царя из дома Давидова в качестве «Сына» Божьего (см. Пс 2:6-7). В других местах Павел, по-видимому, дает аллюзию на жертвоприношение Исаака (Быт 22), чтобы представить смерть Иисуса как высший акт искупительной любви (см. Рим 8:32). Кроме того, Павел говорит о Сыне Божьем как о посланнике, состоящим в особых отношениях с Богом, для Которого Тора являлась необязательной, и о Богосыновстве Иисуса как средстве и основании для обретения христианами статуса «сынов Божьих».

1. Исторический фон.

2. Иисус.

3. Богосыновство Иисуса за рамками посланий Павла.

4. Терминология Павла.

1. Исторический фон

1.1. Языческая среда. В прошлом в трудах историков религий (напр., Bousset) ссылки Павла на титул «Сын Божий» названы средством демонстрации Божественного статуса Иисуса в духе широко известных языческих традиций, которые были хорошо знакомы обращенным Павлом язычникам (см. Bousset, 206-210). Хотя эту точку зрения разделяли и другие (напр., Schoeper), она не стала господствующей в свете основного корпуса научного анализа, который в целом провозгласил фундаментальную концептуальную независимость Павла от его же еврейской традиции и презрительное отношение к языческим религиям (см. Blank, Hengel, Kim).

Более того, идея Буссета о том, что для того, чтобы возвещать свою проповедь среди своих противников-язычников, Павел ошибочно воспользовался сложившимися языческими традициями, что и привело к возникновению фундаментально новой христологии, не подтверждается при более внимательном чтении того, что говорит Павел об Иисусе, и изучении свидетельств греко-римской языческой религии. Как показали исследования (Nock, 1972; Hengel, 21-41), трудно найти конкретные греко-римские параллели, которые могли бы послужить источником взгляда Павла на Иисуса как на «Сына» Божьего или сделать эту концепцию более понятной для обращенных Павлом язычников. Род человеческий мог считаться потомством Зевса или прочих богов, но это явно не имеет отношения к тому исключительному значению, которое Павел придавал Иисусу как едиnorodному Сыну Божьему. Великий человек (напр., Александр Македонский) мог именоваться «сыном бога», но это служило всего лишь знаком почета и уважения к особым качествам этого человека, таким, как мудрость или воинская доблесть, и из этого не обязательно следовало, что человек, наделенный подобным титулом, представлял собой нечто большее, нежели выдающееся, но все же смертное создание. По сути, формула «сын бога» не носила всеобщего характера в греко-римском язычестве и использовалась в качестве

титула лишь римскими императорами (латинское *divi filius* передавалось по-гречески как *theon huios*). Например, божества так называемых «мистерияльных» или «тайных» культов, которым историки религий в прошлом придавали столь важное значение, «сынами богов» не считались. Возможное влияние почитания римских императоров на раннюю христологию могло иметь место значительно позже, и Павел и близкие ему христиане с отвращением отстранялись бы от того, что следовало считать богохульством, а не чем-то таким, что надлежало принять (см. Cuss). Вполне справедливо суждение А. Д. Нока об употреблении Павлом формулы «Сын Божий»: «попытки объяснить ее [формулу «Сын Божий» – *per.*] с точки зрения обширного эллинистического мира потерпели крах» (Nock, 1964, 45).

1.2. Еврейская среда. Впоследствии большинство ученых обратилось к еврейским источникам как к более непосредственному историческому фону выдвинутой Павлом идеи Богосыновства Иисуса. В Библии Павла, т.е. в Ветхом Завете, употребление этой формулы Богосыновства можно разнести по трем категориям. В пассажах, которые, по всей видимости, отражают архаическое словоупотребление, «сынами Божиими» названы ангелы (напр., Быт 6:2; Втор 32:8; Пс 29:1; 89:6). Хотя в ряде случаев в LXX (Септуагинта) еврейская или арамейская фраза «сыны Божьи» переведена на греческий как «ангелы Божьи» (напр., Втор 32:8; Иов 1:6; 2:1; Дан 3:25), это не единственный вариант (ср. Втор 32:43 LXX), что указывает, что небесные существа могли рассматриваться в качестве «сынов Божьих» в среде грекоязычных евреев в греко-римский период.

В некоторых отрывках ВЗ царь из дома Давидова предстает «сыном Божиим» (2 Цар 7:14; Пс 2:7; 88:26-27). Псалом 2:7 говорит, что Бог «родил» царя, но нам представляется, что это поэтическое выражение было средством указания на его божественную легитимность, а восшествие на престол воспринималось как своего рода Богоусыновление.

Традиция ожидания царя из дома Давидова во времена Павла трансформировались в еврейские мессианские ожидания. Впрочем, не существует бесспорных свидетельств того, что выражение «сын Божий» являлось мессианским титулом, и трудно сказать, в какой мере концепция Богосыновства была составной частью мессианских ожиданий. Текст, известный как 4 Езд, в сохранившихся списках содержит несколько ссылок на мессианский характер термина «сын Божий» (лат. *filius* в 7:28; 13:32, 37, 52; 14:9), но в наши дни общепризнанным является мнение, что все это – христианские переводы греческого термина *pais* («слуга»), что, в свою очередь, может считаться эквивалентом еврейского термина *'ebed*. Точно так же 2 Ватрх 70:9 говорит: «мой Слуга, Помазанный».

Кумранский текст 4Q174 (4QFlorilegium) содержит комментарий на 2 Цар. 7:11-14, где Бог обещает сделать потомка Давида «сыном Божиим», причем комментарий относит этот пассаж к царю-мессии. С момента первого упоминания (1972) о его существовании кумранский документ 4Q246 привлек к себе пристальное внимание,

поскольку он упоминает о правителе, который будет носить титулы «сын Божий» и «сын Всевышнего» – те самые титулы, которые приведены в отношении Иисуса в Лк 1:32-35 (см., напр., Fitzmyer, 90-94). В связи с фрагментарным характером данного документа трудно говорить о чем-либо с полной определенностью, но общий эсхатологический дух позволяет предположить, что этот документ содержал и другие доказательства того, что атрибуция Богосыновства, включая и использование титула «сын Божий», была несотъемлемой частью мессианских воззрений, по меньшей мере, значительной части евреев (см. Collins, 154-72).

У Филона одним из типов определения Логоса является формула «первородный сын» Божий (напр., Филон *Som.* 1.215; *Conf. Ling.* 146), однако здесь невозможно проследить прямую связь между этими примерами и употреблением Павлом этого термина по отношению к Иисусу. Действительно, Филон приводит обособленное выражение для ветхозаветного титула царя (Пс 89:27) и Израиля (Исх 4:22), что служит наглядной иллюстрацией к тому, как библейские образы и концепции могли быть адаптированы применительно к позднейшим религиозным взглядам в НЗ.

В самом деле, наиболее распространенные случаи применения концепции Богосыновства в древнееврейских текстах относятся к праведным личностям, всем праведным евреям в совокупности и Израилю как к Богоизбранному народу. В целом ряде мест ВЗ израильтяне именуются «сынами» Божиими (Втор 14:1; Ис 1:2; Иер 3:22; Ос 1:10) и – в коллективном аспекте – первородными Бога (Исх 4:22) и «сынами» (Ос 11:1). Во второканонических древнееврейских текстах подобные выражения достаточно часты: Прем 2:18; 5:5; Сир 4:10; *Псалмы Соломона* 13:9; 18:4 (Праведные); Прем 12:21; 16:10, 26; 18:4, 13 (Израиль). В тексте *Иосиф и Асенефа* праведные израильтяне также именуются «сынами» «Бога живого» или «Всевышнего» (*Иосиф и Асенефа* 16:14; 10:8), и Иосиф (который, по-видимому, являл собой идеализированный образ праведного еврея или Израиля в целом) несколько раз назван «сыном» и «первородным сыном» Божиим (*Иосиф и Асенефа* 6:3-5; 13:13; 18:11; 21:4; 23:10).

Г. Вермеш (206-11) процитировал раввинистические тексты, в которых святые люди у древних евреев именовались «сыном» Божиим в том смысле, что они обрели особенную милость у Бога. Соблюдая известную осторожность в использовании столь поздних текстов для иллюстрации постулатов еврейской религии I в. н.э., мы можем воспользоваться раввинистическими образами, которые цитирует Г. Вермеш, в качестве примеров применения их в отношении праведников, относящихся к категории Богосыновства, как о том свидетельствуют упомянутые выше Книга Премудрости Соломона и Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

2. Иисус

В среде ученых широко распространено мнение, что Иисус говорил о Боге как об «Отце» (арамейск. *ʾabā*) в выражениях, передающих необычайную близость и

интимность, и что Он совершал поступки, которые выражали Его особый статус и доверительные отношения с Богом. Таким образом, вполне резонно рассмотреть вопрос о том, не повлияли ли эти аспекты служения Иисуса на восприятие Его Павлом и ранними христианами в качестве Сына Божьего. Для нашей цели нам достаточно привести несколько ключевых наблюдений.

Во-первых, вполне вероятно, что религиозный лексикон и деяния Самого Иисуса представляли исключительный интерес и значение для Его последователей как в период земного служения Иисуса, так и — в свете твердой веры в Его воскресение — в первые годы после Его Вознесения. Во-вторых, сохранение Павлом раввинистического термина *abba* в основных им грекоязычных церквях и использование им этого термина в контекстах, выражающих Богосыновство (Рим 8:15; Гал 4:6; это — наиболее ранние христианские примеры употребления данного термина), — это, пожалуй, самые выразительные свидетельства того, что предания об особо близких отношениях Иисуса с Богом-Отцом были известны и, по сути, наиболее влиятельными аспектами формирования раннехристианских представлений об Иисусе как о Сыне Божием.

Ранняя христология, естественно, по преимуществу была движима убеждением, что распятый Иисус воскрес и вознесся к небесному величию. Но возможно, что эти традиции, укорененные в служении Иисуса, особенно способствовали восприятию Его в качестве «Сына» Божьего, хотя смысл, связанный с подобной идентификацией, впоследствии, в свете Его воскресения и славы небесной, стал гораздо более возвышенным, чем это проявлялось и вообще было возможно при земном служении Иисуса.

3. Богосыновство Иисуса за рамками посланий Павла

3.1. Допапалова традиция. Некоторые ученые утверждают, что упоминания Павлом Богосыновства Иисуса несут в себе следы «допапаловой» веры в Иисуса как «Сына» Божьего, что особенно заметно в Рим 1:1-4; 1 Фес 1:10; Гал 4:4-6 и Рим 8:3. Однако было бы ошибочным говорить о присутствии у Павла особой христологической «формулы», упоминающей о «посланнике Божьем», которую некоторые усматривают в Рим 8:3 и Гал 4:4. В этих двух местах у Павла использованы разные греческие глаголы, и объединяет их только концепция Сына, посланного Богом, — вполне обычный способ характеристики личности, действующей по воле Бога.

Что касается Рим 1:3-4, то в некоторых работах (Hengel, 59 и Scott, 236) отмечается, что попытки реконструировать настоящие термины «допапаловых» вероисповедных формулировок на основании Рим 1:3-4 привели к появлению бездоказательных (и противоречащих друг другу) гипотез. Тем не менее этот отрывок, вполне возможно, сохранил основополагающие «допапаловы» воззрения на Иисуса как потомка и наследника Давида по плоти (*kata sarka*), ставшего теперь «избран-

ном [*horisthentos*] Сыном Божьим в силе [*en dynamei*]» благодаря воскресению [*ex anastaseis*]. Аналогичным образом стихи 1 Фес 1:9-10, называющие Иисуса Сыном Божьим, Который воскрес и обрел небесный статус и вновь явится как посетитель эсхатологического гнева, рассматриваются многими как свидетельство «допапаловой» христологии Богосыновства. Но если эти пассажи сохранили некие «допапаловы» традиции, усвоение Павлом этой традиции показывает, что он не усматривал несоответствия между его воззрениями на Иисуса и взглядами его предшественников, а также верой иудеохристианских церквей типа Иерусалимской церкви.

3.2. После Павла. Богосыновство Иисуса имеет особую важность в синоптических Евангелиях, которые были написаны после посланий Павла, и имеет у каждого из евангелистов варьирующиеся коннотации. У Матфея Богосыновство Иисуса, хотя оно и упоминается достаточно нечасто, имеет сильные мессианские коннотации и связи (напр., Мф 14:33). Аналогичные мессианские коннотации Богосыновства присутствуют у Луки (напр., Лк 1:32-35). У Марка этот постулат тесно связан с тайной истинного (трансцендентного) происхождения Иисуса, и (за единственным проницательным исключением в Мк 15:39) Богосыновство Иисуса признают только Сам Бог (Мк 1:11; 9:7) и нечистые духи (см. Мк 3:11; 5:7).

Богосыновство Иисуса занимает важное место в послании к Евреям, где Его статус в качестве Сына отличает Его от пророков (Евр 1:1-2) и от ангелов (Евр 1:3-14; 2:5). Действительно, в Евр. 1:2 Сын — «наследник всего», что придает его сыновству поистине космическое значение.

Однако у Иоанна Богосыновство Иисуса имеет трансцендентное измерение, выраженное с такой определенностью и силой, какие не имеют аналогов ни в одном из новозаветных текстов. Начиная с исповедания Иоанна Крестителя (Ин 1:34) и кончая кульминационным стихом Ин 20:31, четвертый евангелист подчеркивает, что Сын Божий имеет небесное происхождение (напр., Ин 1:14; 17:1-5). У Иоанна притязания Иисуса на роль Сына Божьего равнозначны провозглашению Собственной Божественности, о чем свидетельствуют обвинения Его в богохульстве со стороны евреев (Ин 5:18; 10:36; 19:7).

Впоследствии эти аспекты Евангелия Иоанна достигли расцвета в христианской вере, ибо формула «Сын Божий» стала наиболее предпочтительным средством характеристики Иисуса как Бога и использовалась для отделения Божественной природы Иисуса от Его человеческой природы, как сказано у Игн. Ант. *Еф* (Eph. 20:2). Как отмечает Дж. Данн, никакое другое христологическое определение «не обладало такой исторической глубиной и силой выразительности, как *Сын Божий*» (Dunn, 12). Однако нам следует быть внимательными в определении коннотаций Павла, характеризующих Иисуса как Сына Божьего, чтобы не прочесть их в том духе, в каком употребляли этот термин христиане позднейших веков.

4. Терминология Павла

В тринадцати посланиях, написанных в ИЗ именем Павла, титул «Сын Божий» не является фиксированным и используется не слишком часто, появляясь всего четыре раза в греческих фразах, имеющих различный порядок слов (Рим 1:2; Кор 1:19; Гал 2:20; Еф 4:13). В остальных тринадцати ссылках на Богосыновство Иисуса мы встречаем формулы «Сын Его» (Рим 1:3; 9; 5:10; 8:29; 32; 1 Кор 1:9; Гал 1:16; 4:4; 6; 1 Фес 1:10), «Сына Своего» (Рим 8:3), «Сын» (1 Кор 15:28) и «возлюбленного Сына Своего» (Кол 1:13). Убеждение в том, что Иисус — Сын Божий, было крайне важно для Павла вне зависимости от христологического титула или фиксированных вербальных формул, выражающих это убеждение.

Во всех ссылках на Иисуса как Сына Божьего Павел использует греческий определенный артикль, что не всегда возможно передать в переводах. Коннотация этого определенного артикля заключается в том, что Павел рассматривает Богосыновство Иисуса как явление уникальное и никоим образом не ставит Иисуса в один ряд с другими персонажами, которые также могут считаться сынами Божьими, что мы уже видели в языческих или еврейских источниках (напр., ангелы, праведники, выдающиеся личности, чудотворцы; впрочем — см. 4.5, ниже).

Весьма важно также, как подчеркивает М. Хенгеля, что Павел называет Иисуса Сыном Божьим по большей части (одиннадцать раз) в посланиях к Римлянам и к Галатам (Hengel, 7). Сравнительно нечастый характер и распределение случаев именования Павлом Иисуса Сыном Божьим свидетельствует, что для Павла Богосыновство Иисуса не являло собой адаптацию языческой мифологической концепции как решающего средства оправдания почитания человека Иисуса в среде новообращенных язычников (*contra* Bousset, 208-209). Напротив, Павел говорит о Сыне Божьем в терминах, заимствованных из иудейского культурного фона, чтобы вписать исключительные христологические притязания в еврейскую стилистику и контексты, непосредственно согласующиеся с традиционными еврейскими воззрениями. В их числе — Тора (см. Закон), уникальное значение Израиля, мессианские надежды и фундаменталистски монотеистическое мировоззрение, которое Павел продолжал разделять и проповедовать в основанных им церквях (см. Бог).

Из всей структуры христологии Павла с очевидностью вытекает, что Павел считал Христа причастным к атрибутам и функциям Бога, разделяющим Божественную славу и, что особенно важно, достойным внешнего поклонения наряду с Богом на собраниях христианских общин. Поэтому мы вправе сказать, что Тот, Кого Павел называл «Сыном Божьим», неким образом также считался носителем божественной сущности. Но ни в еврейском контексте, ни у Павла, ни в его посланиях (в отличие от Иоанна [Богослова — *per.*]) лексика Богосыновства не включает в себе никаких атрибутов Божественного. В еврейской традиции, усвоенной Павлом, назвать смертного человека «Сы-

ном» Божьим означало, прежде всего, приписать ему особое положение, статус и милость Бога. Именование Павлом Иисуса Сыном Божьим означает, что Иисус реально обладал уникальным положением, статусом и милостью Бога.

Чтобы определить конкретные коннотации Богосыновства Иисуса у Павла, мы должны более внимательно рассмотреть этот вопрос. Нам следует сосредоточить внимание на цитатах их тех посланий, принадлежность которых Павлу признана практически всеми (хотя и Кол 1:13, и Еф 4:13, по сути, вполне согласуются с категориями, фигурирующими в посланиях, бесспорно, атрибутируемых Павлу). Мы попытаемся выяснить то значение, которое вкладывал в них Павел, внимательно изучив контексты.

4.1. Благоговение и Сын. В Рим 1:9 Павел упоминает «благоговение Сына Его [Бога]» — фраза для Павла весьма необычная (не говоря уже о многочисленных упоминаниях «благовестия», в части, «благовестие Божие»: Рим 1:1; 15:16; 2 Кор 11:7; 1 Фес 2:2, 8, 9; и «благоговение Христово»: 15:19; 1 Кор 9:12; 2 Кор 2:12; 10:14; Гал 1:7; Фли 1:27; 1 Фес 3:2. Нам представляется, что эта фраза перекликается с именованием Иисуса Сыном Божьим (Рим 1:24) и с развернутой дискуссией в послании к Римлянам, в котором Богосыновство Иисуса упоминается несколько раз (семь из общего числа семнадцати случаев в традиционном корпусе посланий Павла; в части. — 2 Кор 4:4, где уникальная фраза «благоговение о славе Христа» аналогичным образом увязана с контекстуальной дискуссией о божественной славе Христа в 2 Кор 3:12–4:6). Однако, хотя эта фраза и уникальна у Павла, «благоговение Сына Его» показывает, что Павел, возможно, рассматривал свое служение как нечто связанное с Богосыновством Иисуса. И то особое значение, которое придает Богосыновству Иисуса в посланиях к Римлянам и к Галатам, еще более явно показывает, что идентификация Иисуса как Сына Божьего была для Павла более важна, чем это может показаться на первый взгляд, особенно с точки зрения отражения искупительного статуса Иисуса в теоцентрических контекстах и аналогичной еврейской религиозной тематике.

Это предположение подчеркивается у Павла в послании к Галатам (Гал 1:15–16) при описании опыта Богооткровения, которое превратило его из гонителя христиан в апостола Иисуса: Бог «благоволил открыть во мне [*en moi*] Сына Своего» (Гал 1:16). Точнее говоря, Павел всюду подчеркивает, что видел «Господа Иисуса» (1 Кор 9:1) и причисляет себя к тем, кому являлся Христос (1 Кор 15:1–8). Однако в Гал 1:15–16 сказано, что упомянутый опыт включал себя осознание того, что Иисус — Сын Божий (*ton huiou autou*) и что призвание его, Павла, — в том, чтобы благоговевать Его язычникам. Павел наверняка уже слышал иудеохристианские проповеди об Иисусе, которые он, вероятно, рассматривал как отвратительное прославление лжепророка и которые явились одной из причин его неистовой вражды к иудеохристианам во имя сохранения еврейской традиции (Гал 1:13–14). В древней еврейской

традиции провозгласить презренного человека сыном Божиим означало признать его божественную легитимность и праведность (см. Прем 2:12-20; 5:1-8). Ссылки Павла на данное ему откровение о том, что Иисус — это Сын Божий (*ton huiou autou*), могут, таким образом, рассматриваться как признание того, что пережитое им откровение диаметрально изменило воззрения Павла на Иисуса: из лжепророка Он превратился для него в уникальное воплощение Бога.

4.2. Сын Царя. В ряде пассажей Павел изображает Иисуса имеющим царский статус и выполняющим функции царя, апеллируя к ветхозаветным Давидовым традициям и относя их к Иисусу как царю-мессии — Сыну Божию. Мы уже упоминали два таких пассажа в качестве возможных свидетельств допавловой христологии. В Рим 1:3-4 слышится отзыв 2 Цар 17:12-14. Будучи «семенем [*sperma*] Давида», Иисус был «воскрешен [*anastasis*] из мертвых» Богом (ср. в LXX 2 Цар 7:12: «Я восставлю [*anastēsō*] после тебя семья твою [*to sperma sou*]). И обретение Иисусом власти в качестве Сына Божьего может восприниматься как отзыв обетования Божьего в 2 Цар 7:14: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном». Итак, мы имеем здесь аллюзию на Пс 2:7, где Бог объявляет, что Он «родил» царя в качестве Своего Сына. (символическая формула, описывающая вступление царя на престол). И присутствующая у Павла ссылка на свою миссию «покорять вере все народы [*ethnesin*], между которыми находитесь и вы» (Рим 1:5), может восприниматься как аллюзия на обетование Божие Царю-«Сыну» в Пс 2:8 дать «народы [*ethnē*] в наследие Тебе».

В 1 Фес 1:9-10, как и в Рим 1:4, Богосыновство Иисуса упоминается в связи с тем, что Бог воскресил [*egeire*] Его из мертвых. И хотя мы здесь не имеем прямых аллюзий на давидические пассажи из ВЗ, тем не менее Иисус в качестве Сына Божьего, избавляющего от (Божьего) эсхатологического гнева (1 Фес 1:10), обретает мессианскую функцию, и его можно сравнить с объектом мессианских ожиданий в кумранских текстах и таких памятниках, как Пс Сол 17-18. Этот эсхатологический дух плюс резкий контраст между языческими «идами» и «Богом живым и истинным» (1 Фес 1:9) — все это выразительно отражает еврейский религиозный фон, что служит дополнительным указанием, что здесь «Сын» Божий, действующий по воле Божьей, как, например, в Рим 1:3-4, является мессией — посланником Бога.

Другая ссылка на Сына Божия, выдержанная в том же царско-мессианском духе, имеется в 1 Кор 15:24-28. Здесь изобилуют черты царского величия, упоминания о «царстве» (1 Кор 15:24), о царствовании Христа (1 Кор 15:25) и о том, что Он «низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15:25 — аллюзия на Пс 109:1, псалом царя Давида, который часто цитируется в НЗ). После того, как «все» (включая и смерть — 1 Кор 15:26) покорится царю-Сыну, он Сам «покорится» Богу (1 Кор 15:28) — мысль, показывающая, что Сын здесь не является новым божеством-соперником, типа божеств языческой мифологии, но действует (как ветхозаветный

царь и мессианские персонажи) по воле Божьей. И если послание к Колоссянам можно считать принадлежащим Павлу, упоминание в Кол 1:13 о «Царстве возлюбленного Сына Своего [т.е. Божьего]» сразу же облачает Его в одеяние царя-мессии.

Бесспорно, объем и основа сыновства Иисуса у Павла выходит далеко за рамки статуса ветхозаветных царей из дома Давидова. В еврейских мессианских ожиданиях, пожалуй, лишь «Избраннык» в 1 Ен (37-71), восседает на престоле Отца и наделен трансцендентными атрибутами, среди которых немало черт, близких, по характеристике Павла, к Иисусу — Сыну, увенчанному небесной славой. Здесь нет никаких параллелей идее о том, что мессия должен воскреснуть и тем самым явиться в роли Сына Божьего, обладающего могуществом и властью Бога. Однако в рассмотренных пассажах Павел использует мотивы, язык и образы, восходящие к еврейской царско-мессианской традиции, выражая эту веру в особый, уникальный статус Иисуса в Божьем плане.

4.3. Сын, принесенный в жертву. В трех других отрывках Павел открыто говорит об Иисусе как о Сыне Божьем, преданном или предавшем себя на искупительную смерть. Выразительный пример этого — Рим 8:32, где Павел говорит, что Бог «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас». Это выражение весьма загадочно с теологической точки зрения, если вспомнить, что «предал» (*paradidōmi*) — это тот же самый глагол, который Павел трижды использует в Рим 1:24-28 в отношении Бога, Который предал суду погрязшее в грехах человечество, сделал смерть Иисуса столь же уникальным и осознанным деянием Божьим, как и излияние Божьего гнева ради греховного рода человеческого, галактировав, что они не будут подвержены проклятию и отлучены от Бога.

Но каково же значение термина «Сын Божий», приведенного в Рим 8:32? В Рим 4:25 Павел использует глагол *paradidōmi* применительно к «Иисусу Христу, Господу нашему», Который «предан за грехи наши», в Рим 8:34, вскоре после выражения, которое мы только что рассматривали, Павел упоминает, что «Христос Иисус умер». Это — образец гибкости Павла в отношении языка и христологических титулов, относимых к смерти Иисуса. Причина выбора термина «Сын» в Рим 8:32, видимо, состоит в том, что Павел хочет здесь подчеркнуть роль Самого Бога в смерти Сына Божьего (см. Schweizer, 384).

Павел, по всей видимости, прибегает к весьма смелым аллюзиям, чтобы подчеркнуть этот момент. Фраза «Сына Своего не пощадил [*ouk ephesato*]] в Рим 8:32, вероятно, напоминает слова ангела, обращенные к Аврааму: «боишься ты Бога и не пожилел [*ouk ephesō*] сына твоего, единственного твоего» (Быт 22:12, 16), уподобляя тем самым жертвоприношение Иисуса Богу жертвоприношению Исаака Авраамом.

Именно этот акцент на том, что означала для Бога смерть Иисуса, видимо, объясняет упоминание Павлом о примирении с Богом «смертью Сына Его [Бога]» в Рим 5:10. Контекст наглядно показывает общую тем-

денцию Павла употреблять титул «Христос» в связи со смертью Иисуса (Рим 5:6, 8 и сл., и более полная формула «Господа нашего Иисуса Христа» в Рим 5:11), и особенно в христоцентрических выражениях, изображающих смерть как деяние Иисуса. Но в Рим 5:10-11 присутствует теоцентрический фокус на примирении «врагов» с Богом и на хвалах, обращенных к Богу (Рим 5:11) вследствие этого примирения. То, что это было достигнуто через смерть Сына Божьего, показывает, в какой громадной степени Бог был причастен к этому примирению.

В Послании к Галатам 2:20 Павел ссылается «Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего [paradidōmi] Себя за меня» — формулировка, подчеркивающая активную роль Иисуса в более широком христоцентрическом контексте (Гал 1:15-21). Текстуальные варианты типа «Бог и Христос» вместо «Сын Божий», хотя они и падают подтверждение в некоторых греческих манускриптах, по-видимому, представляют собой испорченный текст оригинала. Таким образом, нам предоставляется самим решать вопрос о важности употребления здесь формулы «Сын Божий», в то время как в пассажах, непосредственно предшествующих стиху Гал 2:20 и следующим за ним, Павел говорит о «Иисусе Христе» (Гал 2:16), «Христе Иисусе» (Гал 2:16) и «Христе» (Гал 2:16-19, 21).

Выражение «Сын Божий» подчеркивает высочайший уровень Божьей благодати и чести Того, чья любовь и самопожертвование столь велики. Это описание Иисуса делает Бога причастным искупительным деянием Христа, что подтверждается в следующем стихе (Гал 2:21), где Павел упоминает о «благодати Божией» в связи со смертью Иисуса.

Поскольку Рим 8:32 указывает, что Павел мог уподобить смерть Сына Божьего жертвоприношению Исаака, вполне возможно, что ссылка Павла в Гал 2:20 на самопожертвование Сына Божьего свидетельствует о знакомстве с еврейской традицией эволюции этого мотива. Хотя рассказ книги Бытия умалчивает об отношении к этому самого Исаака, древнееврейская традиция приписывает ему неудержимую готовность проявить покорность перед Богом (см. Псевдо-Филон Библии. Древн. 18:5; 32:2-4; 40:2; Флавий Древн. 1.13.2-4 §§225-36).

4.4. Сын и Тора. Ученые часто указывают на стихи Рим 8:3 и Гал 4:4 как на примеры христологической «формулы», в которой говорится, что Сын «послан» Богом. Но, как уже было отмечено, идентификация вербальной формулы в этих пассажах весьма сомнительна. Куда более существенно, что обе эти ссылки на Сына, посланного Богом, звучат в контекстах, упоминающих о Торе — еврейском Законе. Акт послания Сына в Рим 8:3-4 совершен в силу неспособности Торы спасти, как об этом сказано в Рим 7, и делает возможным исполнение заповедей Торы в свободе Духа, данной через Сына. В Гал 4:4 также упоминается Сын, посланный, «чтобы искупить подзаконных» (ограниченность этого подчеркивается в Гал 3:1-4:1) и чтобы принести верным «усыновление».

Кроме того, в Рим 8:3 и Гал 4:4 Павел также подчеркивает, что Сын Божий явился в человеческом образе, что, возможно, служит аллюзией на идею о том, что Иисус — это «воплощение» «предвечного» Сына. Но человечество Иисуса означает также, что дарованное Богом освобождение от клятвы Закона действовало в сфере человеческой жизни и, в частности, через его смерть.

4.5. Сын и сыны Божьи. Хотя Павел последовательно называет Иисуса Сыном Божиим со всеми вытекающими коннотациями, в ряде отрывков он прямо или прикровенно упоминает о том, что искупленные становятся слугами и братьями Иисуса и устаиваются «сыновства» от Бога, став причастными к Богосыновству Иисуса (об этом см. Вутне). В Гал 4:5 цель послания Сына на землю заключается в том, «дабы нам получить усыновление [huiōthesia]», и последующие стихи говорят о христианах как о «сынах» [huiōi] Божьих, которым Бог послал «Духа Сына Своего» и которые вместе с Сыном зывают к Богу «Авва, Отче!», сделавшись Его наследниками. (И, как ясно сказано в Гал 3:27, к понятию «сыны» Божьи относятся в равной мере и мужчины, и женщины [поэтому, вместе с NRSV, можно перевести [huiōi] как «дети»]).

В Рим 8 Павел прямо связывает Иисуса Сына Божьего с сыновством христиан. Упомянув в Рим 8:3 о послании Сына Божьего, Павел говорит о даровании Духа (Рим 8:5-13), прямо связывая его с Иисусом, то есть о «Духе Христовом» (Рим 8:9), и именуя христиан «сынами Бога» (Рим 8:14), которые зывают к Богу «Авва, Отче!» (Рим 8:15) и суть «наследники Божии, сонаследники же Христу». В Рим 8:18-27 Павел говорит о нынешних и будущих последствиях обретения статуса детей Божьих. Затем следуют стихи Рим 28:30, теоцентрический пассаж, подчеркивающий искупительное деяние Бога, в котором говорится, что искупленным Бог «предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8:29). То есть Сын Божий — своего рода прототип (образ), а также посредник, через Которого другие также обретают статус сынов Божьих. Уникальность Иисуса как Сына имеет не ограниченный, но искупительный характер. Термин *первородный* может указывать на Исх 4:22, относя к Иисусу титул всего Израиля и означая, что Он явился основанием людей, избранных Богом, к которым относятся и евреи, и язычники.

Остальные ссылки у Павла на Сына выражают идею о том, что Бог через Своего Единородного Сына призывает и других уподобиться Ему. Первое послание к Коринфянам (1 Кор 1:9) описывает христиан как призванных Богом «в общество [κοινωνία] Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего», что свидетельствует, что их статус зависит и от Сына, и от причастности к статусу Сына. И 2 Кор 1:19-20, по всей видимости, является аллюзией на нечто подобное. Божье «да» — это Иисус, Сын Божий (2 Кор 1:19), «ибо все обетования Божии в Нем «да»» (2 Кор 20). А это означает, что христиане получают сыновство в Боге через Сына (2 Кор 20), по-

лучают Духа как залог полного спасения в эсхатологическом плане (2 Кор 1:22). («Познание Сына Божия» Еф 4:13 — это, видимо, тоже аллюзия на идею искупления избранных, причастных к Богосыновству Иисуса).

Эта мысль о других сынах или детях Божьих интересна в свете явной коннотации уникальности Богосыновства Иисуса, что мы уже отмечали ранее. Устранение очевидной напряженности, видимо, состоит в том, что Павел последовательно говорит о сыновстве христиан как о сыновстве по благодати, данном через Иисуса и по Его образу, в то время как Сам Иисус — это исходный прообраз, и Его сыновство не получено ни от кого другого.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Использование титула «Сын Божий» в раннем христианстве претерпело значительные изменения. В самых ранних общинах это было, прежде всего, функциональное выражение, черпающее свою образность из ВЗ и еврейской мысли и применяющее ее весьма неточным образом, чтобы передать смысл явления Христа. В сочетании с воззрениями, заимствованными из других образных средств (в частности — Божественный Логос), термин «Сын Божий» постепенно наполнялся более метафизическим содержанием и в конце концов стал христологическим титулом, которому Церковь отдала наибольшее предпочтение.

В прошлом эта эволюция порождала жаркие дебаты. Школа истории религий рассматривала терминологию Богосыновства как явный пример вторжения чуждых категорий в христианство, и, хотя существует, так сказать, периферийный аргумент о возможном влиянии гностических категорий, большинство дискуссий в наше время были сфокусированы на теологических аспектах, на основании которых Церковь осуществила соответствующую контекстуализацию своей изначальной веры в Иисуса, когда приняла терминологию понятия «Сын Божий». Но было ли понятие Богосыновства чуждым учению Иисуса и вере первых учеников, или же оно выявило в контексте эллинистической культуры то, что уже в прикровенном виде присутствовало в еврейской культуре, в недрах которой и возникла Церковь?

1. Еврейский культурно-исторический фон.
2. Титул и его развитие.

1. Еврейский культурно-исторический фон

Общий термин «сын Бога» имел широкое распространение в античной культуре. Его легко можно применить к героям традиционной греческой мифологии (которые часто рассматривались в качестве сынов Зевса), а также к египетским фараонам и римским императорам.

В рамках еврейской культуры этот термин применялся в отношении самого Израиля (Исх 4:22; Иер 31:9; Ос 11:1; Прем 9:7; 18:13; Юб 1:24-25; Пс Сал. 17:30),

выдающихся представителей народа (Втор 14:1; Ис 1:2; 43:6; Иер 3:22; 31:9; Ос 1:10; Прем 2:13-18; 5:5; 12:21; 16:10; 26; 18:4; Сир 4:10; 51:10; *Ис Сал.* 13:8-9; 18:4; 2 Мак 7:34; Филон *Conf. Ling.* 145-47; Филон *Spec. Leg.* 1.318), ангелов и прочих небесных сил (Быт 6:2-4; Втор 32:8; Иов 1:6-12; 2:1-6; 38:7; Пс 29:1; 88:6; Дан 3:25; *1 Ен* 13:8; 106:5), царя (2 Цар 7:14; 1 Пар. 17:13; 22:10; 28:6; Пс 2:7; 89:26-27; 4Q174; 4Q246; см. также Филон *Som.* 1.215; Филон *Conf. Ling.* 146), Мессии (2 Езд 7:28; 13:32, 37, 52; 14:19, возможно, представляют собой позднейшие христианские интерполяции; IQSa 2:11-12; 4QFlor 1:10-13; 4QPsDan A), а позднее — к выдающимся раввинам (*m. Ta'am* 3:8; *h. Ta'am* 2:4). Здесь не имеется в виду некая божественная личность, снисходящая с неба в качестве носителя спасения, за исключением случаев, когда ангелы выступали в роли вестников или посланцев Бога, или употребление этого термина у Филона применительно к Божественному Логосу. Напротив, когда титул «сын Божий» употреблялся в отношении человека, это было знаком признания его заслуг. Таким образом, нам необходимо обратиться к самим текстам, чтобы определить природу и диапазон значений этого термина у ранних христиан.

2. Титул и его развитие

2.1. Соборные Послания. В рамках литературы, рассматриваемой в настоящем параграфе, термин «Сын Божий» у Иакова отсутствует, тогда как 1 Петр 1:3 и Иуд 1 называют Бога Отцом Иисуса (но без сопутствующего образа «сын»). В Откровении (Откр 2:18) имеется лишь косвенная ссылка.

2.2. Сын Божий как функциональный эсхатологический образ. Деяния используют термин «отец» для описания отношения Бога к Иисусу (Деян 1:4, 7), однако термин «Сын Божий» не встречается среди многих христологических титулов (вплоть до Деян 8:37, если считать этот стих подлинным, согласно наиболее исправным рукописям). Этот титул впервые появляется в проповеди Павла после обращения (Деян 9:20) как синоним «Мессии» (Деян 9:22; ср. Деян 17:4; 18:5; 24:24). Однако Деян 13:33 содержит типичное эсхатологическое использование термина, в котором статус Иисуса как Сына Божьего рассматривается как результат воскресения, во многом аналогично титулам «Господь» и «Мессия» (Деян 2:36). Это употребление было широко распространено в ранних частях НЗ, обычно ассоциируясь (см. также 2 Петр 1:16-18) со ссылкой на Пс 2:7, где декларируется статус царя как Сына Божьего. Здесь присутствует связь с верой в Иисуса как царя из дома Давидова и Мессию, наряду с пониманием в функциональном смысле, что если Иисус был Мессия, то такой образ, по-видимому, мог быть применен к нему. Здесь нет никаких указаний, что Иисус имел особую взаимосвязь с Богом, помимо Его служения в качестве эсхатологического Мессии, и никаких намеков на позднейшие представления, например, о предвечном бытии.

2.3. Сын Божий: от функционального Спасителя до идеи воплощения.

2.3.1. Послание к Евреям. Послание представляет собой важный переход от ранних образов сыновства к

позднейшим метафизическим воззрениям. Иисус как сын Божий — это ключевая тема и основное исповедание веры (Евр 4:14). «Сыновство» может выступать практически синонимом совершенства и всеобщего характера спасения (Евр 4:14–5:9; 6:6; 7:3, 28; 8:9), исходя из допущения о том, что Иисус достиг этого статуса посредством страданий и воскресения (Евр 5:8; 6:6; 10:29), а «координаты» задает лексика Божественного рождения (Пс 2). Однако другие пассажи идут значительно дальше, характеризуя Сына как действующую силу творения, имеющую общую природу с самим Богом, причем это выражено таким языком, который четко соотносится с философскими категориями, применяемыми к Божественному Логосу (Евр 1:2–4). В Евр 3:2–6 Иисус назван «поставленным» (как и Моисей), но, будучи Сыном Божиим, он имеет гораздо большее онтологическое (в отличие от функционального) значение — контраст, проявляющийся вновь, если священство Иисуса сравнить со священством Мелхиседека. В то время как «Сын Божий» — это типологическое исполнение священства Мелхиседека, этот статус также отождествляет Иисуса с неким древним идеальным типом, что и служит объяснением того, почему Он имеет куда большее значение, чем Мелхиседек (Евр 5:6; 7:13, 15–17).

Об историческом фоне послания к Евреям известно мало, но его автор явно подыскивает адекватные философские категории в качестве средства для изложения христианской веры; отсюда и появление более очевидной христологии, предусматривающей воплощение Сына Божьего. В то же самое время Послание к Евреям сохраняет лексику усыновления, не делая никаких попыток сочетать их друг с другом: они составляют неинтегральный симбиоз. Иисус как Сын — это небесный (явленный из идеального мира) архетип, в сравнении с которым все прочие (принадлежащие к этому миру) категории неадекватны. Когда Церковь вступила в эллинистический мир с его платоновским мировоззрением, было вполне естественным описывать в подобных терминах эсхатологическое значение Иисуса. Однако для Послания к Евреям исходной точкой является сама платоновская картина мира, а не отражение посредством ее уникальности Иисуса. Этот факт объясняет, почему здесь нет концепции личного предвечного бытия Сына, которым является Иисус, а присутствует лишь абстрактная теологическая идея о предвечном бытии, которая требует пояснений ссылками на более традиционную категорию сыновства, посредством усыновления или благодати. В этом послании также отсутствует позднейший интерес к онтологическим или метафизическим предметам. В этом смысле Послание к Евреям представляет собой как бы срединную точку между пришествием Христа и его истолкованием в чисто ветхозаветных категориях и позднейшим развитием христологии, основанной на воплощении.

2.3.2. Тексты ап. Иоанна. В корпусе текстов ап. Иоанна формула «Сын Божий» занимает центральное место. Она определяет цель создания Четвертого Евангелия (Ин 20:31) и еще более ярко выражена в Первом По-

слании Иоанна (в 2 и 3 Ин она отсутствует, хотя в 2 Ин 3:9 используется образ Отца/Сына в отношении Иисуса и Бога; см. Иоанна Послания). Здесь присутствует несомненная связь между статусом Иисуса как Сына и Его смертью и воскресением (1 Ин 1:7; 3:8; 4:10).

Как и в послании к Евреям, вера в Иисуса как Сына выступает в качестве функционального эквивалента спасения (1 Ин 5:18–21). Но здесь, в добавок к этому, есть более важный теологический аспект такой веры, который помогает отличить истину от заблуждения (1 Ин 2:22–27; 3:23; 4:2, 9–12; 4:14–15; 5:5, 9–12; см. Противники). Это содержит метафизические постулаты, включая веру в то, что Бог и Сын — одно и что Сын сошел с неба в человеческом образе. Иисус у Иоанна является Сыном Божиим в первую очередь не вследствие Его возвеличивания и не в качестве «побочного результата» применения платоновской терминологии Его функциональному значению, а в связи с тем, что Он всегда имел личное бытие с Богом, которое имело такой же качественный уровень и цель в предвечном бытии на небесах, что и во время Его земной жизни. Это понимание, по-видимому, происходит не из внутренней концепции сыновства у Иоанна, а вследствие комбинирования этой идеи с Христологией Логоса, которая занимает видное место в корпусе текстов ап. Иоанна. Эта ассоциация предвечного бытия с сыновством идет значительно дальше, чем в послании к Евреям, хотя 1 Ин не проявляет никакого интереса к рассуждениям об истинной онтологической связи между Иисусом и Богом (хотя, впрочем, во вступлении 1 Ин 1:1–4 подходит вплотную к этой теме) и, таким образом, никогда не задается вопросом о том, что может означать единство Отца и Сына.

См. также Бог; Господь; Святой Дух; Смерть Христа; Христология; Христос.

Библиография. Павел. J. Blank, *Paulus und Jesus* (SANT 16; Munich: Kösel, 1968); W. Bousset, *Kyrios Christos* (Nashville: Abingdon, 1970 [1921]); B. Byrne, «Sons of God» — «Seed of Abraham» (AnBib 83; Rome: Pontifical Institute, 1979); J. J. Collins, *The Scepter and the Star* (New York: Doubleday, 1995); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1963); D. Cuss, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament* (Paradosis 23; Fribourg: University of Fribourg, 1974); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (2nd ed.; London: SCM, 1989); J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979); M. Hengel, *The Son of God* (Philadelphia: Fortress, 1976); L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (2nd ed.; WUNT 2/4; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT, London: SCM, 1966); O. Michel, «Son», *NIDNTT* 3.607–68; A. D. Nock, «Son of God» in Pauline and Hellenistic Thought» in *Essays on Religion and the Ancient World* ed. Z. Stewart (Oxford: Clarendon, 1972) 2.928–39; idem, *Early Gentile Christianity and its hellenistic Background* (New York: Harper & Row, 1964); H. J. Schoeps, *Paul* (Philadelphia: Westminster, 1961); E. Schweizer et al. «ὁ υἱός,

ἰουδαῖα», *NIDNTT* 8.334-99; J. M. Scott, *Adoption as Sons of God* (WUNT 2/48; Tübingen: J. C. B. Mohr 1992); G. Vermes, *Jesus the Jew* (New York: Harper & Row, 1973).

Деяния... O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1963); C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord: Old testament Themes, New Testament Christology* (JSNTPSup 129; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (2nd ed.; London: SCM, 1989); F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (London: Littleworth, 1969); J. A. Grassi, «From Jesus of Nazaret to Christ, the Son of God», *Bible Today* 61 (1972) 826-34; M. Hengel, *The Son of God* (London: SCM, 1976); J. Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (London: SCM, 1977); P. E. Hughes,

«The Christology of Hebrews», *SWJT* 28 (1995) 19-27; L. W. Hurtado *Lord Jesus Christ* (Grand Rapids: Eedermans, 2003); J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT, London: SCM, 1966); J. T. Lienhard, «The Christology of Epistle to Diognetus», *VC* 24 (1970) 280-89; H. L. Macneill, *The Christology of Epistle to the Hebrews* (Chicago: University of Chicago Press, 1914); J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM, 1976); (London: SCM, 1990); P. S. Minear, «The Idea of Incarnation in 1 John», *Int* 24 (1970) 291-302; E. Schweizer, «Variety and Unity in the New Testament proclamation of Jesus as the Son of God», *AusBR* 15 (1967) 1-12.

L. W. Hurtado, J. W. Drane

Т

ТВОРЕНИЕ, НОВОЕ ТВОРЕНИЕ

Выражение «новая тварь» («новое творение») — *kainé ktisis* — Павел использует в 2 Кор 5:17 и Гал 6:15. Оно тесно связано с выражением «новый человек» (или «новое человечество») — *kainos anthrōpos* — в Еф 2:15; 4:23-24 и Кол 3:9-10. Это выражение не принадлежит Павлу: оно, как и связанные с ним мотивы, встречается в нескольких иудейских текстах эпохи Второго Храма.

1. Необходимость нового творения.
2. Понятие нового творения.
3. Характеристики нового творения.

1. Необходимость нового творения

Многие раннеиудейские интерпретаторы полагали, что Бог создал благой, совершенный мир через посредство Премудрости (Притч 8:22-31, Сир 24, Прем 7:22-8:1). Павел отождествляет Премудрость с Иисусом Христом (1 Кор 1:17-25, Кол 1:15-20). Кроме того, он утверждает, что грех разрушил это совершенное творение и обрек человечество на смерть (Рим 5:12-14, 1 Кор 15:21-22, ср. 3 Езд 7:116-131, 2 Апок. Вар 54:13-19), а природный мир на тление (Рим 8:19-22, ср. 3 Езд 7:11-14, 2 Апок. Вар 56:6-10). Разочарование в нынешнем состоянии мира влекло многих иудейских богословов к ожиданию нового творения в грядущем веке, когда весь тварный мир освободится от тленности и вернется к изначальному благому состоянию (см. 3 Езд 7:75, 2 Апок. Вар 73-74). Павел связывает этот новый век с парусией (т.е. вторым пришествием) Иисуса Христа (Рим 8:18, Еф 1:9-10, Кол 3:1-4; см. Эсхатология).

2. Понятие нового творения

В 2 Кор 5:17 Павел утверждает, что новая реальность уже наступила. Существует три возможных объяснения этого заявления: новое творение стало реальностью для отдельных верующих, для общины верных или для вселенной в целом. Каждое из этих объяснений находит себе подтверждение в определенных иудейских текстах и традициях.

2.1. Отдельные верующие. В Талмуде (*Рабба на Быт* 39.4) язычник, обращенный в иудаизм, рассматривается как вновь сотворенный: «Тот, кто приводит язычника к Богу и обращает его, подобен сотворившему его».

В иудейской легенде об Иосифе и Асенефе человек с небес говорит Асенефе, готовый обратиться в иудаизм: «Будешь ты обновлена и создана заново» (*Иосиф и Асенефа* 15:4). Вполне возможно, что Павел, подобно своим иудейским предшественникам, рассматривал обращение к Христу как новое творение.

2.2. Община верных. В Ис 65:17-18 автор сравнивает возрождение Иерусалима и его обитателей с новым творением вселенной: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце. А вы будете веселиться и радоваться вовеки о том, что Я творю: ибо вот, Я творю Иерусалим веселием и народ его радостью». В Ис 66:22-23 автор развивает эту мысль, предсказывая, что в рамках «нового творения» Израиль увидит массовое обращение язычников к Богу.

Оба эти элемента — возрождение общины верующих и приток язычников — лежат в основе двух пассажей Павла, касающихся нового творения или нового человечества. В обоих пассажах новое творение или новое человечество рассматриваются как общая реальность. В Гал 6:15-16 Павел даже напрямую сравнивает новое творение с общиной, «Израилем Божиим». В Еф 2:14-16 новое человечество составляется не из личностей, а из общин: «Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, чтобы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем».

Мы видим, что в обоих случаях в новое творение наряду с иудеями включаются и язычники. В Гал 6:15 новое творение — община, в которой «ничего не значит ни обрезание, ни необрезание». В Еф 2:11-22 (как и в Кол 3:11) новое человечество составлено как из евреев, так и из язычников, «бывших некогда далеко» (см. Ис 57:19). Церковь — это новый Израиль, объединяющий иудеев и язычников в мире и согласии.

2.3. Космос. Многие иудейские апокалиптики подробно развивали картину нового неба и новой земли, описанную в Ис 56-66. Основной мыслью их описания могло быть возрождение Израиля (*Иов* 4:26, *1 Ем* 45:4-5),

воскрешение и преображение праведных (2 Апок. Вар 51:1-16), освобождение природы (1 Ен 51:4-5) и возвращение всего творения в исходное благое состояние (2 Апок. Вар 73-74). Постоянным остается убеждение, что новый век принесет с собой иное — и существенно лучшее — состояние мира, чем нынешний.

Именно на этот апокалиптический контекст опирается Павел, когда в 2 Кор 5:17-18 говорит о радикальном отличии «древнего» (*ta archaia*) от «нового» (*ta kaina*). Эти понятия выходят далеко за пределы индивидуального преображения. Ибо, что Бог через Христа примирил с Собой «все» (*ta panta*), Павел, несомненно, имеет в виду весь природный мир. Если 2 Кор 5:16-17 указывает на начало нового творения, другие пассажи предсказывают его завершение. Согласно Рим 8:18-25, «тварь будет освобождена от рабства тлению» (Рим 8:21), а согласно Еф 1:10, «все... небесное и земное» соединится во Христе (см. 1 Кор 15:24-28).

Из этих трех возможностей едва ли необходимо выбирать одну и исключать все остальные: они дополняют и оттеняют друг друга. Обращенный, становясь членом общины верных, принимает участие во вселенской драме нового творения, которую Бог открыл воскресением Иисуса Христа и которая получит свое завершение во втором пришествии (см. Эсхатология).

3. Характеристики нового творения

Изучение контекста, в котором у Павла фигурируют выражения «новое творение» и «новое человечество», открывает два важнейших качества, присущих общине верующих. Воплощая в себе эти качества, община служит прообразом грядущего восстановления всего тварного мира.

3.1. Примирение. Ключевым понятием в размышлениях Павла о новом творении является примирение. Основная тема 2 Кор 5:17-21 состоит в том, что верующие, примиренные с Богом, должны нести апостольское служение и свидетельство, чтобы примирить с Ним весь мир. Та же мысль прослеживается в Гал 6:15, Еф 2:11-22 и Кол 3:10-11: новое творение и новое человечество неразрывно связаны с тем, что люди, прежде разделенные, примиряются и воссоединяются во Христе.

3.2. Отказ от стандартов мира сего. Примирение может состояться лишь тогда, когда верующие прекращают жить и судить друг друга по стандартам мира сего. Новое творение означает, что прежние нормы осуждения и разделения сменяются нормами мира и единства. В особенности, подчеркивает Павел, необходимость прекращения расового деления на иудеев и язычников: «Ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал 6:15, ср. Еф 2:11-22). Также в новом творении нет места для личного соперничества. Упоминание им «новой твари» в 2 Кор 5:17 полемично: Павел спорит с ложными стандартами своих коринфских оппонентов, которые оценивают его по нормам мира сего, например, по физической силе и красноречию (см. 2 Кор 10:1-11). В новом творении, заключает апостол, никто не будет судим «по плоти»:

— ведь даже Христа более нельзя оценивать с обычной человеческой точки зрения (2 Кор 5:16). Эти новые стандарты применяются не только к пародам или к церковным лидерам, но и к каждому верующему, ставшему частью нового человечества. Он или она должны отринуть все свойства «ветхого человека», — например, жадность, злословие и склонность к насилию (Кол 3:5-9, Еф 4:25-30), — и облечься в новое человечество, обновленное «в познании по образу Создавшего его», т.е. восстановленное в изначальном благом состоянии (Кол 3:10, ср. Быт 1:26). Нового человека характеризуют сострадание, терпение, готовность прощать (Кол 3:12-17, Еф 4:23-24, 32) и, повторим снова, примирение и воссоединение с теми, к кому он прежде относился враждебно (Кол 3:11).

См. также Адам и Христос; Эсхатология.

Библиография. N. A. Dahl, «Christ, Creation, and the Church», in *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) 422-43; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980) 36-57, 119-31; J. D. M. Derrett, «New Creation: Qumran, Paul, the Church, and Jesus», *RevQ* 13 (1988) 597-608; V. P. Furnish, *2 Corinthians* (AB 32A; Garden City, NY: Doubleday, 1984) 309-16, 329-33; G. W. H. Lampe, «The New Testament Doctrine of *Ktisis*», *SJT* 17 (1964) 449-62; M. Parsons, «The New Creation», *ExpT* 99 (1987) 3-4; L. M. Russell, «Partnership in New Creation», *ABQ* 3 (1984) 161-71; L. H. Taylor, *The New Creation: A Study of the Pauline Doctrines of Creation, Innocence, Sin and Redemption* (New York: Pageant, 1958).

J. R. Levison

ТЕЛО ХРИСТОВО

В своих письмах Павел использует точную фразу «тело Христово» только четыре раза (*to soma ton Christou*, Рим 7:4; 1 Кор 10:16; Еф 4:12; *sōma Christou*, 1 Кор 12:27). К аналогичным выражениям можно отнести «тело Господне» (1 Кор 11:27), «тело плоти Его» (Кол 1:22), «славное тело Его» (Флп 3:21), «тело Его» (Еф 1:23; 5:30; Кол 1:24) и «Тело Мое» (1 Кор 11:24). С этими выражениями тесно связаны такие словосочетания, как «тело» (1 Кор 11:29; Еф 5:23; Кол 1:18; 2:19) и «одно тело» (Рим 12:5; 1 Кор 10:17; 12:13; Еф 2:16; 4:4; Кол 3:15). Двадцать одно словосочетание можно условно систематизировать, выделив три контекста применения этой фразы. Важно отметить, однако, что все они относятся либо к физическому телу Христа (распятого и воскресшего), либо к образному телу Христову — церкви.

1. Физическое тело Христово.
2. Тело Христово в евхаристическом смысле.
3. Тело Христово как обозначение церкви.

1. Физическое тело Христово

В Послании к Римлянам 7:4 «тело Христово», которое является орудием, посредством которого верующие умерли для закона и освободились от него, — это физическое тело Христа, в котором он претерпел смерть на кресте. Аналогично, «тело плоти его» в Кол 1:22 — это гебраизм (с параллелями в Кумране), обозначающий физическое тело Христа, которое через смерть стало средством примирения Бога с грешниками: добавление «плоти», в противовес колосской ереси, утверждает истинность человеческой природы воплощенного Иисуса. В Флп 3:21 «славное тело Его» — это антитетический параллелизм с «нашим униженным телом» и относится к воскресшему телу, с которым и в котором ожидается возвращение с небес Господа Иисуса Христа (ср. с Флп 3:20).

2. Тело Христово в евхаристическом смысле

Несколько раз в Первом Послании к Коринфянам понятие Тела Христова тесно переплетается с евхаристией, или Вечерей Господней; текст показывает близкую связь между физическим телом Христа, который был распят, и церковью как телом воскресшего Христа.

Поэтому, приобщение чаши и хлеба в евхаристии означает приобщение крови и тела Христова (1 Кор 10:16), то есть благ Его смерти и в братстве с Ним. Строгий параллелизм между «телом Христовым» и «кровью Христовой» показывает, что первое понятие относится к телу Иисуса, преданного смерти (ср. с 1 Кор 11:24), точно так же, как второе — к Его крови, пролитой во искупление грехов (ср. с 1 Кор 11:25; см. Иеремия). Точно так же, как в евхаристии есть только один хлеб, те, кто вместе причащаются от одного хлеба, составляют одно тело (1 Кор 10:17). Контекст с призывом избегать идолослужения (1 Кор 10:14) предполагает, что использованная Павлом в 1 Кор 10:16-17 аналогия с телом означает не столько единство тела, составленного христианами, сколько их сплоченности, как одного тела в объединении с Христом, что препятствует аналогичному союзу с бесами (ср. с 1 Кор 10:21). Это, в свою очередь, подразумевает, что «одно тело» в 1 Кор 10:17 относится к телу Христову, церкви.

Аналогичное изменение смысла от распятого тела Христа к церкви как телу Христову можно найти в 1 Кор 11:23-32. Хлеб при установлении Вечери Господней символизирует или представляет реально существующее тело Христа, предаваемое на крест (1 Кор 11:24). Из этого следует, что есть этот хлеб недостойно, значит быть виновным «против тела... Господня» (1 Кор 11:27); и можно точно сказать то, что под этой фразой подразумевается распятое тело Иисуса, исходя из его связи (ср. с 1 Кор 10:16) с «кровью [Господней]». Но в 1 Кор 11:29 выражение «не рассуждая о теле», по-видимому, относится не к неспособности распознать в хлебе евхаристии тело Господа, преданного на крест (ср. с 1 Кор 11:24-27), а к неспособности увидеть в группе верующих, собравшихся на вечерю Господню, символическое тело

Христово (ср. с 1 Кор 10:17). Эта неспособность привела к постыдным обвинениям, выдвигаемым в 1 Кор 11:17-22 (Bornkamm, 190-95).

3. Тело Христово как обозначение церкви

Особое использование концепции тела, в отношении чего уже было рассмотрено два примера (1 Кор 10:17), в Новом Завете характерно только для Павла. Прежде чем рассматривать применение этой концепции в остальных Павловых текстах, следует обратиться к вопросу о ее происхождении и сущности.

3.1. Происхождение концепции. Есть немало предположений, касающихся возможных первоисточников Павлова представления о «теле Христовом». (1) Популярное ранее стремление проследить его до гностической концепции первичной личности, тело которой представляется космическим (например, Builmann, Käsemann), на сегодняшний день отбрасывается, ввиду того что предлагаемые доказательства относятся к слишком поздней дате (третий век н.э.). (2) То, что храм Асклепия в Коринфе с приносимыми по обету жертвами в виде выполненных в глине изувеченных и исцеленных частей тела способствовал формированию Павлова представления о теле Христовом, явно неправдоподобно (Hill). (3) То, что Павлову выражение «тело Христово» было построено по аналогии с выражением «тело Адама», якобы подразумевает раввинскую традицию (см. Davies) или же, по крайней мере, испытало воздействие иудейского образа о «теле Адама» (Jewett), вызывает сомнения, поскольку в раввинской литературе ни один из примеров использования фразы «тело Адама» не применим к данной ситуации, поэтому было признано, что «иудейский образ тела Адама не дает нам точного соответствия с Павловой концепцией *soma Christou* (тела Христова) (Jewett, 245). (4) Предположение о том (Rawlinson, Konzelmann), что Павел заимствовал свое выражение «тело Христово» из евхаристической традиции, — таинственное приобщение к телу Христову в евхаристии превращает ее участников в тело Христа — сталкивается с простым возражением, состоящим в том, что «*вкушать* тело не означает *быть* телом» (Moule, 87). (5) Предположение о том, что Павел, исходя из представления об Израиле как о невесте Бога (Иер 2:2) и через новозаветное богословие (см. Завет, Новый Завет), разработал концепцию «тела Христова» как аналогии церкви нового Израиля (Bass, 530-531), не слишком правдоподобно, поскольку более логичным представляется переход от Израиля как от невесты Яхве к церкви как к невесте Христа. (6) Заявление о том, что сказанное в Быт 2:24 — «оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (протитипированное в Еф 5:31) — «по-видимому, дает разумное библийское объяснение и концептуальное обоснование осмысления апостолом во всех его письмах церкви как тела Христа» (Ellis, 42) напоминает попытку Чевессы отнести происхождение этой фразы к брачному союзу жениха и невесты в «одной плоти» (Chavasse). Но Ф. Ф. Брюс полагает, что «как евхаристическое..., так и брачное истолкование

размышлений Павла на эту тему, скорее, выведено из представления о церкви как о теле Христовом, нежели *vice versa*» (Bruce, 1984, 69, примечание 141).

Гораздо более вероятно, что концепция тела Христова происходит не из одного источника, а является результатом взаимодействия нескольких определяющих факторов.

1) Сравнение государства (*polis*) или мирового государства (*cosmopolis*) с телом, состоящим из независимых членов, характерно для стоиков, и, как указывает С. Ф. Д. Моул прослеживается тесное сходство с Павловым применением этой аналогии (Moyle, 84-85). Например, Сенека обращается к Нерону, как «к душе республики [которая] является его телом» (Сенека *De Clementia* 1.5.1). Он также говорит о Нероне, как о голове, от которой зависит здоровье тела, — империи (Сенека *De Clementia* 2.2.1.), и пишет: «Мы — члены великого тела» (Сенека *Epistulae Morales* 95.52). Филон в ином контексте говорит о том, что высшая цель священника при принесении жертвы за народ состоит в том, «чтобы каждая [возрастная] группа и все слои нации могли быть соединены в одну семью, являясь как бы одним телом» (Филон *Об особых законах* 3.131).

2) Павел был знаком с древнееврейской концепцией «корпоративной личности» с ее колебаниями между индивидуальным и общим и идеей о соединении многих в одном: личность, стоящую во главе (например, Адам, Авраам, Ной, Моисей), можно рассматривать как включающую в себя тех, кого она представляет. Это идея о сплоченности одного и многих, о союзе между верующими и Христом, что акцентируется Павлом, когда он представляет церковь как тело Христово. Аналогия между всеми мужчинами и женщинами, которые по естественному рождению пребывают «в Адаме», и всеми верующими, благодаря новому рождению пребывающими «во Христе» (Рим 5:12-21; 1 Кор 15:22-45), — это важная часть богословия Павла.

3) Идея о сплоченности между Христом и его народом находит выражение в учении Иисуса (Мк 9:37 и особенно Мф 18:5; 25:40) и явно подразумевается в том, что воскресший Господь отождествляет себя со своим гонимым народом (Деян 9:4). Притом что, по видимому, точно установить происхождение Павлова выражения не представляется возможным, можно предположить, что это создание самого Павла, основанное на распространенной в общедоступной философии образе тела и древнееврейской концепции корпоративной личности, причем слова, сказанные Павлу воскресшим Иисусом по дороге в Дамаск, зародили в его уме эту концепцию или послужили катализатором формирования уникального Павлова выражения (см. Kim, 252-56).

3.2. Сущность концепции. Очевидно, что концепция тела Христова применяется не ипосказательно: например, в Первом Послании к Коринфянам 12 различных частей тела не представляют различных людей или части коринфской церкви. Было высказано мнение о том, что выражение «тело Христово» (подразумевающее церковь) «используется реалистично, онтологиче-

чески и, поэтому, метафорически или символически или аналогически» (Richardson, 256-57, примечание 1), но больше принято характеризовать его использование либо как реалистичное/онтологическое, либо как аналогическое/метафорическое. Реалистичное осмысление этого выражения, поддерживаемое такими учеными, как А. Швейцер, который считал, что избранные вступают в телесный союз с воскресшим Христом (Schweitzer), и Дж. А. Т. Робинсон, для которого церковь отождествляется с буквально воскресшим телом Христовым (Robinson), пренебрегает четким указанием на сравнение, приведенным в Рим 12:4-5 и 1 Кор 12:12 («как...так») и, кроме того, не придает значения четкому разграничению, сделанному Павлом, между воскресением Христа в прошлом и воскресением верующих (все еще ожидаемым) в будущем. Поэтому, вместе с большинством современных протестантских истолкователей, мы можем рассматривать концепцию тела метафорически, а не буквально и биологически или мистически.

3.3. Концепция в Павловом употреблении. В использовании Павлом концепции тела по отношению к церкви можно отметить два этапа: в Первом Послании к Коринфянам и в Послании к Римлянам она применяется в значительной степени как сравнение (церковь походит на тело), а в Послании к Колоссянам и к Ефессянам — как метафора (церковь — это тело, главой которого является Христос). «Продвижение от языка сравнения в 1 Кор и Рим к языку реального межличностного участия в Кол и Еф могло быть обусловлено размышлениями Павла над вопросами, связанными с колосской ересью» (Bruce, 1977, 421).

3.3.1. Ранние письма: Первое Послание к Коринфянам и Послание к Римлянам. В 1 Кор 6:15 говорится, что тело верующих — это «члены Христовы»; слово *члены* (*mele*) означает «части тела» и, таким образом, подразумевает, что верующие являются членами «тела» Христа. Однако Павел тут же продолжает говорить о своем собственном теле как о «членах Христовых», которые он не делает «членами блудницы». Это показывает, что здесь он касается взаимоотношений каждого отдельного верующего с Господом, и верующие не рассматриваются как корпоративное тело.

Далее в этом письме Павел говорит местной конгрегации в Коринфе: «Вы — тело Христово» (1 Кор 12:27; в греческой фразе нет артикля ни перед «телом», ни перед «Христом», но она означает то же самое, как если бы оба существительных имели артикли, это пример грамматического правила, известного как «канон Аполлона»). Эта метафора — итог и кульминация предыдущих пятнадцати стихов (1 Кор 12:12-26), в которых сущность концепции тела, выражаемая сравнением, четко обозначена во вступительном заявлении: «Ибо как [*kathaper*] тело одно, но имеет многие члены,... так [*houtōs*] и Христос» (1 Кор 12:12; ср. с Новой Английской Библией, «ибо Христос подобен единому телу. Поскольку Павел не говорит «так и церковь» и даже не «тело Христово», а просто «Христос», некоторые истолкователи вывели из этого теорию о Христе как о

целом, частями которого являются различные члены; однако, принимая во внимание сказанное в 1 Кор 12:27-28, по-видимому, разумнее считать, что Павел использует здесь метонимию («Христос» вместо «тела Христова»), либо пропускает промежуточный логический шаг: Сам Христос может быть представлен как тело со многими членами, поскольку церковь — это тело Христово.

В этом одном теле верующие — здесь «мы все» (*hēmeis pantes*), по-видимому, относятся к более обширной группе, чем «вы» (*hymeis*) стиха 27 и могли включать всех христиан, — крестились одним Духом (1 Кор 12:13; очевидно, что крестителем является Христос: ср. с Мф 3:11; Лк 3:16; см. Святой Дух). В этом одном теле, по Божьему расположению (1 Кор 12:18), — множество членов и функций (1 Кор 12:14-16), что необходимо не только для тела в целом (1 Кор 12:17, 19:20), но также и для членов (1 Кор 12:21), все они связаны единством опыта или единством судьбы (1 Кор 12:26). Отсюда негодование, порождаемое чувством неполноценности (1 Кор 12:15-16), и высокомерие, вытекающее из чувства превосходства (1 Кор 12:21), одинаково неуместны. Действительно, так называемые слабые члены человеческого тела, на самом деле необходимы (1 Кор 12:22), кроме того, в человеческом теле, по замыслу Бога (1 Кор 12:24), действует четкое правило возмещения и дополняемости, которое, по мнению Павла, дает образец христианского поведения (1 Кор 12:23-25).

Те же самые аналогии, которые используются в 1 Кор 12:12, появляются также в Рим 12:4-5: «ибо, как [*kathaper*] в одном теле у нас много членов, ...так [*houtōs*] мы многие составляем одно тело во Христе» (Исправленная Версия). Как и в 1 Кор 12:27, сравнение с телом применяется по отношению к местной христианской конгрегации, при этом меняется терминология от «тела Христова» до «одного тела... во Христе»; последнее выражение излагает мысль о том, что органическое единство христиан как тела основано на их общем объединении во Христе, но поскольку два этих стиха в Рим 12 можно со всем основанием считать итогом более полной трактовки 1 Кор 12:12-26, то «одно тело... во Христе» относится к той же реальности, что и «тело Христово».

В 1 Кор 12 и Рим 12 речевой образ тела — это «одно тело, много членов», «многообразие в единстве», церковь как тело Христово. До сих пор речевой образ тела подчеркивает в первую очередь взаимоотношения и взаимные обязательства верующих в отношении друг друга, а во-вторых, — их союз с Христом, но этот образ оставляет неопределенным точное отношение церкви как тела Христова к Христу: очевидно, что «глава» тела в 1 Кор 12:21 — это какой-то член местной церкви, обладающий большим самоощущением.

3.3.2. Поздние письма: Послания к Колоссянам и Ефессянам. Несмотря на видимость, последние слова Кол 2:17 на греческом языке (*to de soma tou Christou*) не относятся к «телу Христову», а означают, что «существо [в отличие от тени] принадлежит Христу». В Кол 3:15 верующие Колоссы описываются как призванные «в одном теле»:

они члены единого организма. Если, возможно косвенно, этот организм отождествляется с телом Христовым, то здесь, как и в двух ранних письмах, проявляется то же акцентирование единства тела Христова. В Кол 1:24 тело Христово определенно идентифицируется как церковь, очевидно, в «экуменическом» смысле, ради чего страдает апостол. В Кол 1:18 Христос называется «главой тела, церкви».

Большинство придерживается той точки зрения, что (1) Кол 1:15-20 — это составленный до Павла гимн, который был включен в представленные в письме размышления, (2) что в этом фрагменте «тело», «главой» которого является Христос, изначально являет собой вселенную или космос, и (3) слово «церковь» в Кол 1:18 — это пояснение, добавленное либо Павлом, либо последним редактором письма, с тем чтобы по-новому интерпретировать изначальный космологический смысл в еклезиологическом направлении (например, Schweizer, 1074-1077). Однако эта точка была поставлена под сомнение (см., например, O'Brien, 1982, 48-49), и стих (Кол 1:18) можно понимать просто так, как он написан, в итоге церковь как тело Христово теперь определенно относится к Христу как к своей главе. Несмотря на то, что некоторые ученые (в особенности, Rudderposts, 379-83) утверждают, что «глава» и «тело» в этом и других Павловых текстах не составляют сложную метафору, а должны рассматриваться отдельно, как два независимых образа, более естественное прочтение данного текста явно указывает на органическую взаимосвязь, в которой Христос как глава осуществляет контроль и управление своим телом — церковью.

В Кол 2:19 эта метафора выявляет новый элемент роста: Христос как глава тела теперь является источником роста тела (скорее, *ex hoc*, «от кого [Христос]», нежели *ex hīs*, «от чего [глава]») — возможный пример истолкования в соответствии со смыслом). Представление, вытекающее из того, что все тело соединено вместе и растет вместе, приемлемо, принимая во внимание тот факт, что руководящее положение подразумевает управление и контроль. У. А. Пруден привел в качестве доказательства несколько цитат из Филона и Плутарха, а также Платона, в которых недвусмысленно говорится о том, что голова — это управляющая, или руководящая часть тела.

Таким образом, в Послании к Колоссянам использование метафоры тела отличается от использования ее в более ранних письмах тем, что здесь опускается явный намек на взаимосвязь между верующими, несмотря на то, что в Кол 2:19 подразумевается идея об их гармоничном союзе и взаимодействии, а вместо этого вводится руководство Христа и церковь как живой организм.

Тогда как в этих трех уже рассмотренных посланиях термин *тело* используется в разных смыслах, в Послании к Ефессянам он применяется исключительно по отношению к церкви. Здесь эта метафора разработана даже полнее, чем в Послании к Колоссянам, или, по крайней мере, ее смысл проявляется более явно. В Еф 1:22-23 церковь названа телом Христа, а Христос — ее

«верховным главой» (*NEB*). В текст вводится совершенно новый элемент: Христос наполняет свое тело так же, как он наполняет вселенную. (Мы берем существительное *plēōta*, «полнота», в пассивной форме, а причастие *plēthēntou* — в медиальной, скорее, «наполняющий», нежели пассивное «наполняемый»; ср. с Еф 4:10). В Еф 2:16 «одно тело», в котором происходит как примирение иудея (см. Израиль) и язычника с Богом, так и примирение иудеев и язычников друг с другом, относится, скорее, к церкви (как и «один новый человек» в Еф 2:15), чем к распятому телу Христа. В пользу этого вывода говорит использование термина «одно тело», а не «Его тело», а также порядок слов: *оба в одном теле* (*tous amphotevous en henī sōmati*). Здесь упоминание единства тела не в отношении отдельных личностей, а касательно двух великих разделений человечества (см. Еф 3:6, где применяется родственное прилагательное *syzygōtos*, «объединение, участие в одном теле») опять представляет новый аспект применения метафоры тела, но «одно тело» не называется конкретно телом «Христа». Аналогично, в Еф 4:4 «одно тело», оживленное «одним духом» (который в Еф 2:18 создает единство «одного тела» верующих иудеев и язычников), отличается от «одного Господа» в Еф 4:5 и просто является описанием христианской общины как союза. Это единство тела побуждает сохранять единство духа (Еф 4:3).

В Еф 4:12-16, где церковь (ср. с Еф 1:22-23) опять называется телом Христовым (Еф 1:22), единство церкви вновь (как было уже и в Еф 4:4, и в Рим 12, и в 1 Кор 12) описывается в отношении отдельных членов, а их зависимость друг от друга считается необходимой для роста тела, как из Христа (Еф 4:16: *ex hui*, «из кого», как в Кол 2:19) и во Христа (Еф 4:15: *eis auton*, «в него»). По-видимому, это означает, что происходит рост тела, которое стремится быть похожим на Христа (ср. с Еф 4:13) в том, что (1) тело должным образом связано с головой, будучи скрепленным с ней (ср. с Кол 2:19) и получая от нее поддержку (ср. с Еф 1:23), и (2) в том, что его члены должным образом связаны друг с другом, каждый из которых делает свой вклад в построение целого в любви, в соответствии с мерой отпущенных даров и своим предназначением. Менее правдоподобной выглядит иная точка зрения, согласно которой, считается, что причастия в Еф 4:16, переведенные в *RV* как «сосединенные и переплетенные вместе», означают не взаимосвязь между верующими, а взаимосвязь между верующими, с одной стороны, и Христом — с другой. Также маловероятно, что «связи» в Еф 4:16 относятся к пастырям, упоминаемым в Еф 4:11, т.е. что они являются узлами, связывающими церковь и Христа (Lincoln и др.).

В Еф 4:25 тот факт, что верующие являются «членами друг друга» (ср. с Рим. 12:5), что означает «члены одного и того же тела, которое является телом Христовым», побуждает к честному поведению по отношению друг к другу. Еф 5:23 в греческой редакции описывает Христа как «главу церкви» и «Спасителя тела» (*NEB*), а не именно как «главу Его тела, церкви» или даже «главу церкви, Его тела» (*RV, NW*), так что можно утверждать,

что здесь, по крайней мере, «глава» и «тело» не составляют один сложный образ. Однако тот факт, что в Еф 5:30 о верующих говорится как о «членах тела Его», предполагает, что в Еф 5:23 описание Христа, как «главы церкви» включает также соотносительный образ церкви как Его тела (ср. с Еф 1:22-23; 4:15-16), хотя здесь нет соответствующего аналога во взаимоотношениях мужа и жены.

Таким образом, метафора тела в Послании к Ефесянам сочетает в себе более ранние выражения этой концепции, представленные в трех других письмах, и развитие этой темы в представлении церкви, наполненной Христом и охватывающей иудея и язычника в их единстве. Другой, особенно заслуживающей внимания характеристикой применения метафоры тела в послании к Ефесянам является ее слияние с другими метафорами, касающимися церкви. Здание храма возрастает (Еф 2:21), тогда как тело, наоборот, создано (Еф 4:16, ср. с 4:12). В Еф 5:22-23, с концепцией телесного единства, обеспечивающего связь (Быт 2:24; Еф 5:31), образ церкви как невесты Христа дополняется образом тела. Парные аспекты господства Христа над церковью и Его единства с ней, связанные с концепцией тела, созданы для того, чтобы проиллюстрировать и подчеркнуть (1) обязанность церкви по отношению к Христу (жена [ср. с церковью как телом] должна подчиняться мужу [ср. с Христом как главой] и (2) Любовь Христа к церкви (муж должен любить жену, как свое собственное тело, как Христос [глава] любит церковь [Его тело]).

3.3.3. Резюме и заключение. Исходя из использования Павлом концепции тела Христова как обозначения церкви, можно сделать следующие утверждения.

1) Образ тела Христова применяется Павлом по отношению к местной конгрегации (1 Кор 12:27), к христианам, которые необязательно были членами той же конгрегации (Рим 12:4-5) ср. с 16:3-15), а также к более обширной группе, возможно, включающей всех верующих во Христа (1 Кор 12:12-13). Несомненно, что Христос, глава тела, является возвышенным на небесах Господом (Еф 1:20-21), но утверждать, что в Послании к Колоссянам и в Послании к Ефесянам образ «тела» применяется для обозначения *небесного единства*, поскольку Его тело, церковь, находится там же, где и Он, — на небесах (O'Brien, 1987, 110, 112; но см. Церковь), значит забывать о сущности концепции тела Христова как метафоры. Когда говорится, что верующие должны быть воскрешены и посажены на небесах с Христом (Кол 3:1, Еф 2:6), это делается не в связи с образом тела.

2) Церковь как тело Христово — это живой организм, состоящий из множества членов (т.е. отдельных верующих, а не отдельных конгрегаций), каждый из которых необходим для других и для роста единого целого (1 Кор 10:16-17; 12:12-27; Рим 12:4-5; Кол 1:24; 3:15; Еф 4:16). С другой стороны, единство — это единство всех мировых рас (Еф 2:16-18).

3) Горизонтальное измерение единства основано на вертикальном единстве церкви как тела Христова и Христа как главы церкви. Церковь, в лице ее членов

вступает в союз с Христом посредством крещения в одном Духе (1 Кор 12:13, ср. с Еф 2:18) и сохраняет его участием в евхаристии (1 Кор 10:16-17), так что источником единства церкви являются Христос и Дух (ср. с Еф 4:4-5).

4) Христос как глава не только соединен с церковью, своим телом, будучи источником ее жизни, но также стоит выше нее, как полный владыка (Кол 1:18; Еф 1:22-23; 4:15; 5:23), и наполняет ее всеми богатствами своего могущества и милости (Еф 1:23).

5) Церковь возрастает, поскольку ее члены должным образом относятся к Христу, как к главе, и друг к другу, как членам одного и того же тела (Кол 2:19; Еф 4:16).

6) Смешивание метафор может указывать на то, что ни одна из метафор сама по себе недостаточна для исчерпывающей передачи темы, касающейся природы и назначения церкви. Тем не менее может быть незначительное обоснованное сомнение по поводу того, что представление о теле Христовом более, нежели какие-либо иные представления, излагает наиболее зрелые размышления Павла по этому вопросу. Именно с этим особым представлением о церкви (с чем согласны и другие ученые) полностью согласуется концепция харизмы Павла (см. Дары Святого Духа), и с точки зрения этого особого представления может быть в значительной степени осмыслена Павлова доктрина о пастырстве (см. Fung, особенно 15-20).

7) Образ церкви как тела Христова направлен внутрь (к взаимосвязи между верующими как членами тела) и вверх (к взаимосвязи между телом и его головой), но не наружу (к взаимосвязи между церковью и миром). Несомненно, что следует исключить точку зрения о том, что Павел считал церковь распространением воплощения на мир, исходя из того факта, что метафора тела сохраняет четкое различие между Христом как главой и церковью как телом; кроме того, подобная точка зрения не придает значения коренному отличию безгрешного Христа от все еще несовершенной церкви.

8) Как правило, тело Христово — это кульминация христианского служения. Действительно, дар проповедования Евангелия ориентирован на непосвященных, и работа, направленная на «демонстрацию милости» (Рим 12:18), — это служение, простирающееся за пределы христианского братства. Однако нельзя не возразить против того, что, говоря о служении, Павел акцентируется на том, как пастырство должно служить церкви, а не на том, как оно должно служить миру, и что задача, поставленная перед церковью, водимой пастырем, состоит не в том, чтобы она могла служить миру, а в том, чтобы она могла созидать себя (Еф 4:12, 16). В общем и целом, можно сказать, что для Павла «пастырство исходит от тела, осуществляется для тела и посредством тела» (Ellis, 14).

См. также Адам и Христос; Во Христе; Церковь.

Библиография. С. В. Bass, «Body», *ISBE* 1.528-31; E. Best, *One Body in Christ* (London: SPCK, 1955); G. Bornkamm, *Paul* (New York: Harper & Row, 1971); E. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); idem, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (NICNT: Grand Rapids: Eerdmans, 1984); R. Bultmann, *New Testament Theology* (2 vols.; New York: Charles Scribner's, 1951, 1955) 2.151-52; C. Chavasse, *The Bride of Christ* (London: Faber, 1940); H. Conzelmann, *1 Corinthians (Hem)*; Philadelphia: Fortress, 1975); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980) 56-57; J. D. G. Dunn, «The Body of Christ in Paul», in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (JSNTSup 87; Sheffield: JSOT, 1992) 146-62; E. E. Ellis, *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); R. Y. K. Fung, «Ministry, Community and Spiritual Gifts», *EvQ* 56 (1984) 3-20; W. A. Grudem, «The Meaning of *Kephala* ("Head"): A Response to Recent Studies», 7711 NS (1990) 3-72; R. H. Gundry, *SOMA in Biblical Theology* (SNTSMS 29; Cambridge: University Press, 1976); A. E. Hill, «The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology», *JBL* 99 (1980) 437-39; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (New York: Charles Scribner's, 1966); R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (AGJU 10; Leiden: E. J. Brill, 1971); E. Käsemann, *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* (BHT; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933); idem, «The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ», in *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971) 102-21; S. Kirn, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: University Press, 1978) 47-96; P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (WBC 44; Waco: Word, 1982); idem, «The Church as a Heavenly and Eschatological Entity», in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Baker, 1987) 88-119; A. Perriman, «His body, which is the church... Coming to Terms with Metaphor», *EvQ* 62 (1990) 123-42; A. E. J. Rawlinson, «Corpus Christi», in *Mysterium Christi*, ed. G. K. A. Bell and A. Deissmann (London: Longmans, 1930) 225-46; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper, 1958); H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 362-95; J. A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology* (SBT 5; London: SCM, 1952); H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (London: Black, 1931); E. Schweizer, «σῶμα κτλ», *TDNT* VII. 1024-94; A. J. M. Wedderburn, «The Body of Christ and Related Concepts in 1 Corinthians», *SJT* 24 (1971) 74-96.

R. Y. K. Fung

У

УМИРАНИЕ И ВОСКРЕСЕНИЕ СО ХРИСТОМ

Тема, обозначенная в заголовке, часто упоминается в посланиях Павла. Как контекст, так и содержание этих ссылок свидетельствуют о том, что она занимала важное место в богословской мысли Павла, а также в его личной жизни и апостольском служении.

1. Происхождение и эволюция метафоры.
2. Эсхатологическое измерение.
3. Крещение как способ воссоздания.
4. Воскресение к новой жизни во Христе.
5. Умирание, воскресение и апостольское служение.

1. Происхождение и эволюция метафоры

Наиболее известный отрывок, в котором встречается данная идея, — это изложение Павлом сущности крещения в Рим 6:3-4: «Или вы не знаете, что все мы, кто были крещены во Христа Иисуса, в смерть Его были крещены? Итак мы были с Ним погребены чрез крещение в смерть, чтобы, как был воздвигнут Христос из мертвых славою Отца, так и мы ходили бы в обновлении жизни».

Первое же предложение в этой цитате наводит на мысль, что такое объяснение крещения берет начало не от самого Павла — он, очевидно, исходил из того, что христиане в Риме были с ним знакомы. Если наш вывод верен, то Павел должен был воспринять это учение как устоявшийся элемент христианской веры, однако он в большей степени, чем остальные, постиг всю глубину его смысла (как о том свидетельствуют его частые упоминания в посланиях апостола). Некоторые исследователи высказывали предположение, что это учение было заимствовано из греческих мистериальных религий, где ритуал посвящения нередко понимался в терминах смерти и воскресения. Однако, принимая во внимание относительно позднюю датировку дошедших до нас письменных свидетельств об этих ритуалах, а также различия в их интерпретации — в особенности касательно того, действительно ли посвящаемые в этих культах однозначно отождествлялись с божеством в его смерти и воскресении или через подобный ритуальный

опыт им предлагалось бессмертие — такая гипотеза кажется крайне маловероятной (Wagner; Wedderburn; Dunn, 1988, 308-10; см. Религия греко-римская).

В противоположность им другие ученые выдвигали гипотезу, что именно собственный опыт Павла побудил его воспользоваться этим элементом христианского вероучения — в первую очередь драматический характер его обращения и острейшие страдания, которые он испытывал на протяжении всего своего служения. Воспоминание Павла во 2 Кор 1:8-10 о «скорби», которую ему незадолго до того пришлось пережить, заставило его написать: «мы были удручены чрезмерно, сверх силы, так что мы потеряли надежду и остались в живых; но сами в себе мы получили осуждение на смерть, чтобы полагаться нам не на себя, а на Бога, воскрешающего мертвых» (2 Кор 1:8-9). У. Э. Вильсон так комментирует этот текст: «В этом ужасном положении постоянное присутствие Христа ощущалось им (Павлом) с такой силой, что он действительно чувствовал себя как бы проходящим через Страсти Христовы; а впоследствии, когда благодаря полученному избавлению его отчаяние было обращено в радость, возвращение к жизни казалось Павлу подобным воскресению вместе с Христом» (Wilson, 564). Тот же самый пассаж, по мнению К. Э. Фо, играл в мышлении Павла решающую роль; наряду с другими интерпретаторами Павла Фо видит в нем указание на то, что Павел в конечном итоге смирился с физической смертью как частью своего будущего (в противоположность допущению, что ему суждено дожить до времени второго пришествия Христа). С этого момента «Павел начал использовать метафору смерти и воскресения, чтобы объяснить различные аспекты нынешнего религиозного опыта» (Faw, 296). Не преуменьшая внушающую страх природу переживания, описанного Павлом во 2 Кор 1:8-11, в свете 2 Кор 11:16-12:10, где апостол подробно перечисляет те страдания, которые ему пришлось претерпеть в своем служении Евангелию, все же трудно поверить в то, что оно оказало столь радикальное воздействие на его образ мыслей — не говоря уже о сомнительности подобной интерпретации умирания и воскресения со Христом.

Даже там, где признается, что сама по себе концепция умирания и воскресения со Христом имеет более глубокие корни, среди англоязычных толкователей существует устойчивая тенденция рассматривать пассаж Рим 6:1-11 как относящийся в первую очередь к христианскому опыту (отличающемуся от христианского поведения). Например, У. Сандэй и А. К. Хидлэм объясняют смысл Рим 6 так: «В крещении верующий переживает своего рода смерть и воскресение, подобные Христовым» (Sanday and Headlam, 154). У. Ф. Флемингтон описывает крещение как «воссоздание для верующего того, что однажды произошло с нашим Господом» (Flemington, 59). А Дж. Д. Г. Данн видит в данном пассаже указание на смерть для греха, для которой крещение являлось лишь одной из трех метафор — две другие включали сравнение, заимствованное из садоводческой практики («мы оказались сращенными с Ним подобием смерти Его», Рим 6:5), и концепцию старого и нового творения; он полагает, что само по себе крещение имеется в виду только в Рим 6:4 — «чрез крещение [в смерть]» (Dunn, 1970, 139-142).

В действительности фундаментальной основой толкования Павлом крещения в Рим 6:11 является Евангелие смерти и воскресения Христа, имевших место однажды за всех, а также значение этой смерти и воскресения для всего человечества. Сама терминология Рим 6:3-4 созвучна краткому изложению основ Евангелия в 1 Кор 15:3-4 и предполагает ссылки на искупительную силу смерти и воскресения Христа, о которых говорилось ранее в Послании к Римлянам (см. в особенности Рим 3:25-26; 4:25; 5:6-8:21).

2. Эсхатологическое измерение

Однако яснее, чем в любых других пассажах, богословие, лежащее в основе Рим 6:1-11, представлено в краткой форме во 2 Кор 5:14-21 (см. комментарий). Главная тема здесь — примирение Богом мира с собой через искупительное деяние Христа. Объективные факты, изложенные в данном пассаже, заключаются в том, что Христос в своей смерти и воскресении выступал как представитель всего человеческого рода, и потому, когда Он умер и воскрес, эти события затронули всех людей без исключения. В смерти Христа все умерли, в Его воскресении все воскресли, и эти деяния способствовали возникновению нового творения. Старый век, характеризовавшийся грехом и смертью, подошел к концу, и начался новый век праведной жизни. Разумеется, при этом допускается некоторый период сосуществования двух эпох (1 Кор 10:11), так как конец еще не настал, однако реалии нового творения уже присутствуют во Христе и всех тех, кто живет в единении с Ним (2 Кор 5:17). Бесспорно, здесь употреблен язык эсхатологии, однако этот пассаж является непосредственным продолжением учения Иисуса о том, что в Его служении словом и делом (кульминацией которого явились Его смерть и воскресение) Царство Божье вторгается в этот мир в преддверии его окончательного установления в момент Парусии. Соответственно, утверждение во 2 Кор 5:14 о том, что «[любовь Христова поуждает]

нас, рассудивших так: Один умер за всех, значит все умерли» (перевод еп. Кассиана Безобразова здесь и далее в статье. — *Прим. ред.*), следует понимать как имеющее отношение ко всему человечеству (см. Dunn, 1974, 130), а не только к церкви (см., однако, Martin, 129-33). Во 2 Кор 5:15 «живые» — это те, кто познали, что они тоже являются соучастниками в смерти и воскресении Христа и потому получили свою долю в новой жизни воскресшего Господа. Во 2 Кор 5:17 те, кто «во Христе», сами становятся новым творением: старый порядок вещей для них миновал и настал новый мир (см. Творение, новое творение).

3. Крещение как способ воссоздания

Такая интерпретация новой ситуации, вызванной к жизни искупительными деяниями Христа, проявляется для нас ход рассуждений Павла в Рим 6. Цель, которую он ставит перед собой здесь, главным образом практическая, а именно — показать, что оправдание верой (подробно изложенное в Рим 3-5) не приводит к умножению греха (Рим 6:1). Напротив, смерть и воскресение Христа ради человечества предполагают смерть для греха и жизнь от Бога и для Бога в обновленном мире. Поскольку крещение во имя Иисуса означает единение с Христом (Гал 3:26-27), быть крещеным «во Христа Иисуса» означает разделить Его смерть (Рим 6:3). Те, кто был крещен, погребены с Ним (Рим 6:3) — т.е. они положены вместе с Ним в Его могилу. Поэтому, разделяя с Ним Его воскресение, они призваны к «обновлению жизни», т.е. жизни в Царстве Божьем, в соответствии с требованиями нового века. Впрочем, Павел в Рим 6:4 воздерживается от утверждения, что верующий разделяет с Христом Его воскресение, — не только потому, что выступает против некоей формы преждевременной эсхатологии (Käsemann, 166-167), но и потому, что намеревается подчеркнуть этический смысл крещения. Однако в Рим 6:11 он определенно подразумевает воскресение верующего вместе с Христом («Так и вы считайте, что вы мертвы греху, но живы Богу во Христе Иисусе»), открыто утверждая ту же самую мысль в Кол 2:12: «погребенные с Ним в крещении, в котором вы и воздвигнуты были с Ним чрез веру и действие Бога, воздвигшего Его из мертвых».

На последней фразе следует остановиться особо. Крещение означает воскресение «чрез веру [действие] Бога, воздвигшего Его (Христа) из мертвых». Если Павел хочет здесь сказать, что соучастие в воскресении Христа в крещении осуществляется через веру, то он почти наверняка подразумевает, что соучастие в смерти Христа в крещении также осуществляется через веру. Начиная с этого момента, жизнь без Бога подошла к концу и началась новая жизнь во Христе. Здесь оправдание через Христа и жизнь во Христе, дарованная духом Святым, как бы сливаются воедино, так как, в соответствии с таким толкованием крещения, ему подвергается человек, обратившийся к Господу в ответ на Евангелие о распятом и воскресшем ради жизни всего мира Христе. Интересно отметить, что наиболее ясное указание в посланиях Павла на нынешнее

соучастие верующих в Царстве Божьем встречается во введении к пассажу, который часто рассматривается как крещальная формула исповедания веры (Кол 1:15-20): «Его (Отца), Который избавил нас от власти тьмы и перенес в царство Сына любви Его» (Кол 1:13). «Избавил нас... перенес в царство» есть не что иное, как еще один способ выразить смысл умирания и воскресения верующего со Христом.

4. Воскресение к новой жизни во Христе

Поскольку крещение означает соучастие в смерти и воскресении Христа — причем через веру это соучастие принимает экзистенциальный характер — то оно влечет за собой решимость верующего умереть для греха и жить в единении с воскресшим Господом. Этот призыв сопровождается заверениями в благодати воскресшего Господа и силе, данной Святым Духом, чтобы сделать такую жизнь возможной (фраза «как был воздвигнут Христос из мертвых славою Отца, так и мы ходили бы в обновлении жизни» имеет отношение к Святому Духу как посреднику при воскресении Христа, и, следовательно, верующего тоже). Связь между требованием и благодатью проходит через весь отрывок Рим 6:1-14; она же изложена с использованием терминологии Духа в Рим 8:1-4 и подробно изложена в продолжительном увещании Кол 2:20-3:17. Два аспекта жизни — в свете смерти и воскресения Христа и при посредстве Святого Духа — ярко представлены в Гал 5:24-25: «Но те, которые принадлежат Христу Иисусу, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем Духом, то по Духу будем и поступать». Это единство между жизнью в единении с воскресшим Господом и жизнью при посредстве Святого Духа побудило Павла сказать: «Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп 1:21). Выражение «Жизнь — Христос» означает здесь не только жизнь *ради* Христа, но и жизнь, дарованную *благодатью* Христа. Та же самая мысль выражена иначе в проникновенном изречении из Гал 2:19-20: «Ибо я чрез Закон умер для Закона, чтобы жить для Бога. Я распят со Христом. И живу больше не я, но живет во мне Христос. А что я теперь живу во плоти, то живу в вере в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня».

Для Павла, бывшего фарисея, который стремился жить в полном послушании Закону и воспринимал его как некую тираническую власть, державшую его в рабстве, было невыразимым облегчением знать, что через смерть и воскресение Христа он получил избавление для жизни в новом веке. Этот элемент богословия искупления стал для него экзистенциальной реальностью. Его жизнь под властью Закона окончилась, и ее сменила новая жизнь в единении с воскресшим Христом — или, выражаясь иначе, воскресший Христос стал для него неисчерпаемым источником жизни, ибо Павел отныне каждый день жил верой в Господа, который возлюбил его и умер за него.

Павел завершает Послание к Галатам (то самое, в котором появляется это утверждение), коротко суммируя свое учение: через искупительную жертву Христа

все верующие получили свободу для жизни в Царстве Божьем. Он пишет: «Чтобы я похвалился, да не будет, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я — для мира. Ибо ни обрезание ничего не значит, ни необрезание, но новая тварь» (Гал 6:14-15).

В каком именно смысле Павел хочет сказать, что «мир» был распят для него, и он сам — для мира? Р. К. Таннехилл отмечает, что для апостола термин «мир» часто является указанием на нынешний порочный мир, в котором безраздельно правят грех, смерть и Закон. Этот мир обладает определенной структурой, которая определяет жизнь каждого отдельно взятого индивида и, следовательно, человеческую жизнь в целом. Человек может избежать этого только через посредство некоего события, которое вторгается в подвластный греху мир и открывает возможность нового существования в новом мире. Именно такого рода эсхатологическое событие Павел имеет в виду, говоря о «распятии» мира (Tannehill, 64).

Итак, Павел опять ссылается здесь на кардинальный перелом, произведенный смертью и воскресением Христа, в который он сам был вовлечен прежде, чем начал отдавать себе в этом отчет, и через который его собственная жизнь преобразилась с того самого момента, когда он узнал Христа. Именно тогда, в единении с некогда распятым, а теперь вечно живым Господом, он испытал жизнь в новом творении, и это было все, что отныне имело для него значение.

5. Умирание, воскресение и апостольское служение

Поскольку Павел умер для мира вместе с Христом и теперь принимал участие в реальности нового творения, он посвящает все свои Богом данные силы тому, чтобы донести эту благую весть до каждого живого создания. Это служение он стремился осуществлять по образцу служения Христа, который через смерть и воскресение принес Царство Божье в мир. Это с особенной ясностью раскрывается в описании Павлом своего апостольского служения во 2 Кор 4:8-11. Примечательно, что каждое из упомянутых в данном отрывке страданий как бы уравновешивается указанием на победу над ним, а само служение характеризуется следующим образом: «...всегда, где бы мы ни были, мы носим в теле мертвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса в теле нашем была явлена. Ибо мы живущие предаемся непрестанно на смерть ради Христа, чтобы и жизнь Иисуса была явлена в смертной плоти нашей» (2 Кор 4:10-11).

В своей миссионерской деятельности Павел «предавался непрестанно на смерть» (выражение, часто использующееся в НЗ для описания смерти Иисуса), но он также переживал избавление от Бога, подобно Иисусу в Его воскресении. Ссылки, связывающие страдания апостола и его избавление от них со смертью и воскресением Иисуса, можно встретить во 2 Кор 13:4; Кол 1:24 и 2 Тим 2:8-13, но прежде всего в Флп 3:7-11, где Павел описывает то, от чего он отказался, став христианином, а также бесконечно большее при-

обретение, которое он нашел во Христе. Этот пассаж достигает своей кульминационной точки в Флп 3:10-11: «...чтобы познать Его и силу воскресения Его и участие в страданиях Его, в Его смерти уподобляясь Ему, не достигну ли я воскресения из мертвых».

«Познать Его (т.е. Христа)» означает здесь соучастие в «силе воскресения Его», а также в Его страданиях. Таннехилл дает по этому поводу такой комментарий: «Сам Христос познается через соучастие в Его смерти и воскресении, ибо таким образом Христос отдает Себя верующему и становится для него Господом» (Tannehill, 122). Такое познание проявляется с особой силой в служении Христу и достигает своей цели в воскресении, когда Царство Божье наступит во всей полноте. Разумеется, именно это и является конечным результатом искупления, совершенного Богом во Христе, как то не устает повторять Павел (ср. Рим 14:9; 1 Кор 15:20-28; Флп 2:6-11; Еф 1:7-10 и т.д.).

См. также Воскресение; Креста богословие; Крещение; Смерть Христа; Эсхатология.

Библиография. P. Bonnard, «Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon saint Paul», *RHPR* 36 (1956) 101-12; M. Carrez «Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes», *RHPR* 31 (1951) 343-53; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970) 139-42; idem, «Paul's

Understanding of the Death of Jesus», in *Reconciliation and Hope*, ed. R. J. Banks (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) 125-41; idem, *Romans* (WBC 38; Waco: Word, 1988) 308-10; C. E. Faw, «Death and Resurrection in Paul's Letters», *JBR* 27 (1959) 291-98. W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (London: SPCK 1948) 59; H. Frankemölle, *Das Taufverständnis des Paulus: Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6* (Stuttgart: KBW, 1970); T. F. Glasson, «Dying and Rising with Christ», *LQHR* 186 (1961) 186-91; E. Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); R. P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40; Waco: Word, 1986); C. M. Proudfoot, «Imitation or Realistic Participation? A Study of Paul's Concept of 'Suffering with Christ'», *Int* 17 (1963) 140-60; W. Sanday and A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (ICC; 5th ed.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1902); E. Schweizer, «NTS 14 (1967-68) 1-14; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (AnBib 13; Rome: Pontifical Institute, 1961); R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (Berlin: Töpelmann, 1967); G. Wagner, *Pauline Baptism and the Paschal Mysteries* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1967); A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background* (WUNT 1/44; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987); W. I. Wilson «The Development of Paul's Doctrine of Dying and Rising Again with Christ», *ExpT* 42 (1930-31) 56; 65.

G. R. Beasley-Murray

Ф

ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ, ПОСЛАНИЕ К

Павел и Сила вместе со своим помощником Тимофеем предприняли первые шаги к основанию христианской общины в Фессалониках в качестве части первой христианской миссии в провинции Македония. Фессалоники были одним из главных городов Римской империи. Последующий контакт миссионеров с фессалоникийцами описан в двух посланиях (см. Послания. Формы Посланий), которые, вероятно, являются самыми древними христианскими документами, имеющимися в нашем распоряжении. Несмотря на их краткость и относительно недостаточное содержание в них значительно разработанных богословских тем по сравнению с другими посланиями, входившими в Павлов корпус, эти два послания фессалоникийским христианам стали важным объектом научного исследования, особенно в области риторической критики, социологического анализа и раннего развития богословия Павла.

1. Содержание Посланий.
2. Город Фессалоника.
3. Миссия Павла.
4. Создание Посланий.
5. Литературные и исторические вопросы.
6. Раннее богословие Павла.

1. Содержание Посланий

И 1, и 2 Фес в предисловии (1 Фес 1:1; 2 Фес 1:1-2) определяют себя как написанные Павлом, Силой (в посланиях названного Силуаном) и Тимофеем в соавторстве. И мы можем предположить, хотя бы на основании поздних посланий Павла (а также см. 1 Фес 3:6), что Павел по крайней мере сыграл ведущую роль в их составлении.

1.1. Первое Послание к Фессалоникийцам. В 1 Фес Павел благодарит Бога за фессалоникийских христиан, при этом особенно упомянув, как они «приняли слово божье», проповедованное Павлом и его соратниками «при многих скорбях» (1 Фес 1:6), и таким образом стали примером для других людей, которые услышат евангелие. Дальше он напоминает им о тяжелых обстоятельствах и истинной откровенности, которые отличали начальную

апостольскую миссию (см. Апостол) в Фессалонике (1 Фес 2:1-12). Он поступает так, очевидно, для того, чтобы предложить своим читателям себя и своих соратников в качестве примеров безупречности. Затем Павел снова воздает благодарение за то, что фессалоникийцы приняли евангелие. Он ставит их по одну со страдающим народом божьим сторону раздела между ним (народом. — *Прим. пер.*) и теми, кто преследует Слово Божье; примером последних были «евреи» (1 Фес 2:13-16). Затем он говорит о том, как любовь к ним и озабоченность их упорством привела его и его соратников к тому, чтобы вновь искать контакта с фессалоникийцами. И вот вместе с благополучным возвращением Тимофея из Фессалоники была получена новость об их преданности, которая принесла радость (1 Фес 2:17-3:10).

Молитва о долгом сотрудничестве, любви и непорочности (1 Фес 3:11-13) завершает первую основную часть послания (1 Фес 1-3). В этом разделе Павел провел четкие параллели между христианами из Фессалоники, бывшими язычниками (см. 1 Фес 1:9), и другими людьми из народа божьего, включая ВЗ пророков (1 Фес 2:15), и особенно — миссионеров, которые принесли евангелие в Фессалонику. Делая такой акцент на их месте среди народа божьего и их связях с апостольской миссией, Павел позволял фессалоникийским христианам думать о себе так, чтобы они могли выстоять в сложной ситуации, которую они переживали. Это, в свою очередь, закладывает основание для второй главной части послания, в которой Павел будет постоянно обращаться к традициям и наставлениям, которые фессалоникийцы получили от миссионеров (1 Фес 4:1, 2, 9, 11).

Вторая часть (1 Фес 4-5) начинается с наставления вести святую жизнь (1 Фес 4:1-12), средоточием чего является сексуальная мораль. Затем Павел ведет речь о возвращении Христа (1 Фес 4:13-5:11; см. Эсхатология), что и лежит в основе наставления вести бдительную и разумную жизнь, о вере, любви и надежде, о взаимном увещании (1 Фес 5:4-8, 11). Вероятно, написать эту эсхатологическую часть Павла подвигло опасение некоторых фессалоникийцев за тех из них, которые умерли до возвращения Христа (1 Фес 4:13-18; см. Воскресение). Послание завершается общими наставлениями и благословениями (1 Фес 5:12-28).

1.2. Второе Послание к Фессалоникийцам. В своем благодарении Павел во 2 Фес (2 Фес 1:3-12), как и в 1 Фес, ставит стойкость в перенесении страданий, которой отличаются фессалоникийские христиане, в пример другим. И снова эсхатология — та рамка, в которой Павел показывает их страдания и их достоинства.

2 Фес также показывает, что главным образом Павла в связи с христианской общиной Фессалоники занимали вопросы, относящиеся к эсхатологии (2 Фес 2:1-12). Проблема, очевидно, состояла в том, что некоторые верили, что «день Господень» уже наступил (2 Фес 2:2). Павел отвечает на это, напоминая, что до того дня должны произойти некоторые события (2 Фес 2:3-12). Как и в 1 Фес, ответив на эти начальные вопросы, Павел возвращается к благодарению за фессалоникийцев (2 Фес 2:13-17). Одна из главных проблем, к которой обращены основные наставления в 2 Фес (2 Фес 3:1-15), — отказ некоторых общинников работать (2 Фес 3:10-12); здесь практика апостольских посланников предлагается в качестве примера трудовой и экономической самодостаточности (2 Фес 3:7-9). Послание завершается благословениями и личным приветствием Павла (2 Фес 3:16-18).

2. Город Фессалоника

Фессалоника была густо населенным городом, пользовавшимся расположением судьбы на протяжении эллинистического и римского периодов. Город был основан в 315 г. до н.э. Кассандром, бывшим генералом Александра Великого, неподалеку от Термы в устье залива Термаикос, который теперь носит название залива Салоник. Будучи важным военным и торговым портом, он стал главным городом Македонии. Он стал столицей одного из четырех административных округов, на которые Рим в 168 г. до н.э. разделил Македонию. В 146 г. до н.э. он стал столицей теперь уже объединенной провинции Македония. В том же году была проложена Эгнатская дорога, соединяющая Малую Азию с Адриатическим морем (и с Римом по ту сторону Адриатики). Это был единственный путь, по которому Павел и его сподвижники шли из Филипп в Фессалонику (Деян 17:1). В ответ на оказанную Антонию и Октавиану поддержку Фессалоники в 42 г. до н.э. получила независимость. Они оставались самым важным и самым населенным городом Македонии в III-IV вв. н.э. Нынешние Салоники, второй большой город современной Греции, сохранили свое значение важного морского порта.

Археологические раскопки в городе обнаруживают части городской стены римского периода, римский форум I в. н.э. и более древнюю эллинистическую площадь, ипподром, три свода триумфальной арки Галериуса и несколько византийских церквей. Вардарские ворота, которые перекрывали Эгнатскую дорогу с западной стороны города, восточную сторону которой венчала арка Галериуса, разобрали в XIX в. Надпись на воротах, датированная кон. I в. до н.э. — нач. II в. н.э., использует греческое слово *politarchēs* («городской начальник»); ее можно обнаружить еще только в

Деян в рассказе о миссии Павла в городе (Деян 17:6). Письменное свидетельство о еврейском поселении в городе датируется концом римского периода; надпись на самаритянской синагоге датируется более ранним периодом, возможно, III в. н.э.

3. Миссия Павла

3.1. Рассказ в Деяниях Апостолов. Иудейский контекст первой миссии христиан в Фессалонике бросается в глаза в Деян (Деян 17:1-10). Миссия Павла и Силы, которая проходила большей частью в еврейской синагоге, была сосредоточена на том, чтобы доказать евреям примерами из их же собственного священного писания, что Иисус — Мессия (см. Христос). Круг первых обращенных включал несколько евреев, большое количество местных из бывших язычников, а ныне поклонников Бога Израилева, и некоторое количество знатных женщин, которые, вероятно, также почитали Бога Израилева. Противостояние миссии началось по инициативе евреев (Деян 17:13), однако эти настроения быстро распространились и среди язычников, сначала среди буйной толпы, а затем и среди городских властей. Кроме трудностей, которые такое противостояние принесло христианской общине, оно также доказало, что Павлу и Силе (а также Тимофею, хотя этого не упомянуто в Деян) разумнее всего двигаться дальше. Таким образом, евреи, противостоявшие миссии Павла, в глазах властей оказались правы в своих обвинениях в адрес своих намеренных жертв, христиан, в беспорядках, которые создавали сами.

Но Павловы послания фессалоникийцам, на первый взгляд, кажется, не подтверждают рассказ об истоках их церкви, приведенный в Деян. Несмотря на то, что Павел лично вел споры с евреями и приводил примеры из Писаний (как сказано в Деян 17:2-3), ни одно послание не приводит цитат из ВЗ; там есть только смутные отголоски, самые значительные из которых отражают Дан 11:36 в 2 Фес 2:4. Это не то, чего мы ожидали бы от автора, преуспевающего в знании Писания, автора Гал или Рим, а тем более, когда этот человек писал людям, которые только недавно были прихожанами синагоги. К тому же, читателям напоминают, как они отвернулись «от идолов», чтобы ожидать Сына Божьего (см. Сын Божий) с небес (1 Фес 1:9-10). Нигде в тексте нет даже намека на то, что кто-либо из читателей имел бы сколько-нибудь положительный опыт общения с иудаизмом до их встречи с Павлом и Силой, очень маловероятно, чтобы кто-нибудь из них был евреем. (Относительно оппонентов, контраст даже более неопределенный: в Деян опозицию четко составляют и евреи, и язычники; в 1 Фес оппоненты — «единоплеменники» христиан [1 Фес 2:14], а такое определение вполне может включать и некоторых евреев). По этим причинам считается, что сообщение о миссии в Фессалонике в Деян неточно или что оно представляет собой расширенное авторское представление миссионерской стратегии Павла и иудеохристианских отношений (ср. Деян 13:44-50; 18:12-17; и т.д.).

3.2. Картина, предлагаемая Посланиями. Рассказ, содержащийся в Деян, на самом деле мог описывать только одну сторону миссии, которая также — и даже более значительно — затрагивала и язычников, не находившихся под влиянием иудаизма. Упомянув физический труд в обоих посланиях (1 Фес 2:9; 2 Фес 3:7-9), Павел делает нам намек относительно другой стороны его миссии: его рабочее пространство могло находиться там, где большое количество язычников-неиудеев могло услышать евангелие. Это согласуется с методами, которые использовали другие проповедники и популярные философы тех дней (Хок, 38-41; Мальхерб, 1987, 17-20). То, что Павел входил в некоторые деловые отношения с ремесленниками в Фессалонике (как и в Коринфе, Деян 18:2-3), говорит о более долгом его пребывании в этом городе, чем три недели или чуть больше того, что обозначено в Деян (Деян 17:2). Несколько раз филиппийские христиане оказывали Павлу материальную помощь, пока он находился в Фессалонике (Фли 4:15-16); это указывает на то же.

Но не исключено, что ситуация была несколько сложнее не только чем та, которую мы видим в Деян, и даже та, которая нам известна по Посланиям. Возможно, Павел стремился уменьшить влияние, которое иудеи оказывали на некоторых фессалоникийских христиан. Структура верования, отраженная в посланиях, представляет собой мессианско-апокалиптическую форму иудаизма (см. Апокалиптика; Эсхатология), несмотря даже на тот факт, что послания никогда не ссылаются на еврейские Писания. Они также включают жесткую словесную антииудейскую полемику (1 Фес 2:14-16) и подчеркивают, даже излишне, языческое происхождение своих адресатов (1 Фес 1:9) — возможно, это было обусловлено теми особыми обстоятельствами, в которых зарождалась фессалоникийская церковь, а возможно, отрицательным отношением Павла к иудаизму, принимая во внимания условия, в которых он был призван нести христианскую веру и исполнять апостольскую миссию (об этом см. Gager), хотя он не распространяет свои аргументы на 1 Фес.

Пытаясь сказать больше о фессалоникийских христианах на основе посланий, необходимо принимать в расчет тот факт, что Павел проповедовал свое послание с сильной эсхатологической ориентацией и что эту ориентацию некоторые члены общины переняли в экстремистской форме (1 Фес 4:13-5:11; 2 Фес 2:1-12; Simpson, 1998). Возможно, это эсхатологическое возбуждение было настолько большим, что вызывало обвинения в попытке политического переворота (Деян 17:6-7). Социологическое исследование эсхатологически настроенных групп подчеркивает, что за эсхатологическим интересом лежит переживание относительного лишения, являющееся результатом перемен внутри общественных структур и систем взаимоотношений. Павлова евангельская проповедь предлагала именно такую эсхатологическую веру. Была ли в Фессалонике такая ситуация, которая могла способствовать привлекательности евангелия Павла?

Притом, что положение фессалоникийских христиан было проблемное, мы бы ошиблись, сказав, что все они находились на дне общества. Действительно, У. А. Микс предполагает, что некоторые из обращенных Павлом должны были быть людьми, имевшими некоторое богатство, но находящимися в «состоянии непостоянства» или «состоянии неустойчивости», поскольку их общественное положение не соответствовало их достатку (Meeks, 173-174). Это непостоянство и послужило причиной того, что их привлекала эсхатологическая вера, проповедованная Павлом. То, что в общине были и богатые, и бедные, можно подтвердить двумя фактами: решением некоторых членов отказаться от работы (2 Фес 3:11) и упоминанием в Деян «знатных женщин» и домовладельца Иасона (Деян 17:4-5).

Р. Джунт предположил наличие особых социальных факторов в Фессалонике, которые могли повлиять на такой отклик фессалоникийцев на послание Павла (Jewett, 113-132). Джунт упоминает принятие культа кабиров в качестве городского культа Фессалоники в 1 в. н.э. (см. Donfried, 1985). Культ кабиров представлял собой местный эсхатологический культ спасителя, некогда популярный у низших классов, и имел некоторые поверхностные структурные сходства с христианским евангелием. Некоторые из приверженцев культа кабиров, утратив то, что предлагала им недавно обретенная вера, могли найти подходящую замену в евангелии. Джунт также указывает на изменения в фессалоникийском обществе, которые произошли со сменой римской власти и приходом новых людей, которые обладали политической и финансовой властью. Такая перемена власти могла способствовать складыванию особой социальной ситуации, в которой эсхатологическое евангелие Павла было бы воспринято с одобрением.

Как бы мы ни представляли себе ее происхождение, фессалоникийская церковь всегда оставалась стабильной и дружественной по отношению к Павлу и его сподвижникам: Деян 20:4 упоминают двоих человек из Фессалоники из представителей языческих церквей, которые сопровождали Павла в его путешествии в Иерусалим. 2 Тим 4:10 упоминает Димаса, который оставил Павла и пошел в Фессалонику; этого короткого замечания не достаточно, чтобы заключить, что церковь там перестала быть преданной апостолу.

4. Создание Посланий

Послания фессалоникийским христианам были написаны, очевидно, некоторое время спустя после отъезда Павла, Силы и Тимофея из Фессалоники и их прибытия в Афины (1 Фес 2:17; 3:1; Деян 17:10-15). Попытки Павла вернуться в Фессалонику натолкнулись на препятствия (1 Фес 2:18). Возможно, мешало то обстоятельство, что под давлением городских властей фессалоникийские христиане были вынуждены дать гарантию, что он не вернется (Деян 17:9). Но ему удалось отослать назад Тимофея (1 Фес 3:2).

Несомненно, Тимофея сопровождало письмо, но нам оно неизвестно, разве только если это не то, что мы называем 2 Фес, которое в таком случае было бы самым ранним из двух (Wanamaker, 37-45; о порядке

расположения посланий см. ниже). Во всяком случае, 1 и, возможно, 2 Фес были написаны после того, как Тимофей вернулся из Фессалоник с хорошими новостями относительно стабильности христианской общины там (1 Фес 3:6). Павел все же надеялся вернуться в Фессалонику (1 Фес 3:10-11). А пока он и его помощники посылали эти два послания, чтобы воодушевить и поддержать эту молодую церковь в попытке несколько прояснить путаницу, связанную с ожиданием конца света, которое они провозгласили, а также чтобы обратить внимание на проблему бродяжничества, которая была в общине.

Послания фессалоникийцам часто рассматривали как возникшие в ситуации особенного идеологического конфликта. Эта ситуация определяется при интерпретации других, более полемических посланий Павла (по-другому, например, у Шмиталса и Джуита). Но такой подход часто является частью неверного монолитного представления об оппонентах Павла или древних религиозных течений (см. Гностицизм). К тому же, он обычно опирается на слабую связь, которую можно провести между Павловыми наставлениями и другими положениями и фспоменами древнего мира или между различными посланиями Павла (напр., 1 Фес и 2 Кор), и на сомнительную идентификацию некоторых частей посланий фессалоникийцам как полемических (см. ниже, пункт 5.1). Мы будем правы, если будем думать, что проблемы фессалоникийской церкви возникли из Павлова христианства, а не стали следствием идеологического упадка, происшедшего извне.

Тогда очевидно, что переосмысленная эсхатология поддерживалась по крайней мере некоторыми в фессалоникийской церкви. Эта эсхатологическая путаница, о которой говорит Павел, концентрировалась вокруг вопросов, касавшихся времени, которое должно пройти до возвращения Иисуса. Некоторые члены общины уже умерли, а оставшиеся сомневались, какую пользу может принести возвращение Христа мертвым (1 Фес 4:13-18). В такой ситуации некоторые члены общины, возможно, нашли утешение в вере в то, что ожидаемое эсхатологическое возвращение, в том или ином смысле, уже состоялось (2 Фес 2:1-3; см. Воскресение).

Павел не приводит обоснование отказу некоторых христиан работать (1 Фес 4:10-12; 5:14; 2 Фес 3:6-12) и вообще не сообщает, а было ли оно. Он даже не оговаривает, было ли такое поведение следствием обращения этих людей в христианство. Поэтому принятое положение, что такое бродяжничество было вызвано эсхатологическими верованиями и, таким образом, являлось еще одним следствием эсхатологической путаницы, обнаруживаемой в посланиях (например, Marshall, 117, 218), не более чем догадка.

Существует также предположение, что отказ работать был связан с проблемой христианских проповедников, которые требовали от своей публики поддержки, и являлся своего рода демонстрацией такой поддержки (Trilling, 1972, 96-98). Но эта проблема, в которой Павел хотел избежать любого упоминания о том, что он имел

к этому отношение, в Коринфе ли, в Фессалониках ли (1 Фес 2:9; 2 Фес 3:7-9; 1 Кор 9), и о которой упоминает Дидахе (Дид 12), ассоциировалась со странствующими проповедниками. Послания фессалоникийцам, однако, говорят о проблеме бродяжничества среди постоянных членов общины.

Принято считать, что 1 Фес 2:1-12 отвечает на обвинения в адрес Павла и его помощников, заключающиеся в том, что они были лицемерами, побуждаемыми не любовью к Богу и к фессалоникийцам, а любовью к деньгам (например, Bruce, 27-28), а также что это место отвечает на обвинения Павла в том, что он отрицал харизматические дары (ср. 1 Фес 1:5; 2 Кор 10:10; 11:6; Schmithals, 139-140, вслед за Jewett, 102-103). Но уже было продемонстрировано, что этот пассаж — обычный пример древней риторики, в котором рассказчик или писатель приводит пример своего поведения, которому нужно подражать, используя технику противопоставлений («не так, а так») (Lyons, 184; Malherbe, 1970, 1983).

Также уже было сказано, что некоторые аспекты назидательного материала в 1 Фес обращаются к проблемам фессалоникийской христианской общины (например, Jewett, 100-102 относительно 1 Фес 5:19-22, 103-104 относительно 5:12-13; Bruce, 87 относительно 1 Фес 4:3-8). Ясно, что это относится к проблеме бродяжничества в 2 Фес и, более того, в 1 Фес. Но в других наставлениях, касающихся измены и других форм аморального сексуального поведения (1 Фес 4:3-8), уважения церковных лидеров (1 Фес 5:12-13, возможно, несмотря на 2 Фес 3:14-15), Павел использует стандартизированные наставления, выраженные в обычных риторических шаблонах, в которых не содержится упоминания конкретных проблем.

5. Литературные и исторические вопросы

5.1. Метод анализа форм и риторическая критика. Большинство посланий Павла содержат «эпистолярное благодарение», следующее за приветствием (например, Рим 1:8-15; 1 Кор 1:4-9; Флп 1:3-11), и в этом их сходство с остальными эллинистическими посланиями (см. Послания. Формы посланий). И 1, и 2 Фес несколько отличаются тем, что они каждое имеют как бы две секции благодарения (1 Фес 1:2-10; 2:3-16; 2 Фес 1:3-4; 2:13-14), а позже и в 1 Фес мы обнаруживаем другую реконструкцию благодарения (1 Фес 3:9-10). Наличие двух благодарений в 2 Фес принимается как доказательство, что это послание является непавловой имитацией 1 Фес (о вопросе авторства см. ниже).

В 1 Фес, однако, такая аномалия в условиях обычных категорий метода анализа форм (например, говоря об интерпретации структуры посланий и благодарений) трактовалась тем, что 1 Фес идентифицировалось как контаминация двух посланий (Schmithals), либо 1 Фес 2:13-16 идентифицировалось как поставленная интерполяция в послание Павла (например, Pearson, Schmidt). Представление об интерполяции также фокусируется на контрасте между тем, что Павел говорит в 1 Фес 2:14-16 о «евреях», и тем высоким почтением, которое

он высказывает по отношению к евреям-нехристианам в Рим 9-11, включая его утверждение, касающееся их будущего спасения (Рим 11:26). Представление об интерполяции также фокусируется на других аргументах, основанных на содержании и структуре второго благодарения.

Обычно допускается как само собой разумеющееся, что жесткая полемика, которую мы видим в 1 Фес 2:13-16, вырастает из довольно обостренной ситуации, но такое допущение подрывается тем фактом, что подобное применение жесткой словесной полемики в древнем мире довольно обычно, в том числе внутри иудаизма и церкви (см. Johnson). Более того, Рим 9-11 строится на негативном определении существующей у евреев-христиан ситуации (в особенности Рим 11:7-10). И если метод анализа форм является, скорее, описательным, чем определяющим инструментом, то становится трудно строить на нем какой бы то ни было довод касательно интерполяции (или о том, что 1 Фес является продуктом когитации). То же можно сказать и об аргументах, приводимых в пользу того, что другие пассажи в посланиях фессалоникийцам тоже были вставлены (например, 1 Фес 5:1-11).

Метод анализа форм позволяет нам выделить уникальность и, следовательно, особые вопросы в первых трех главах 1 Фес, которые являются, вообще говоря, желанием Павла вернуться к благодарению, когда он думает о своей начальной работе среди фессалоникийцев (см. Simpson, 1990). Возобновление благодарения в 2 Фес 2:13, как бы оно ни описывалось в терминах метода анализа форм, позволяет писателю провести контраст между «оскорбляющими вас» (2 Фес 1:6) и «погибающими» (2 Фес 2:10) с отсылкой и заключенными в скобки словами о предшествовавшем благодарении для последних.

В общих чертах, риторическая критика посланий заключается в определении античных риторических компонентов (например, *exordium*, *partitio*, *narratio* и т.д.) посланий и обзора целей разделов и посланий в целом как обобщающих функций, ассоциированных с риторическими терминами. В этих терминах послания рассматривают как собрание риторики, заключенное в эпистолярные рамки. Повышенное внимание к риторической структуре посланий не привело к полному согласию (см. Jewett, 63-87, 221, 225; Wanamaker, 48-52). Однако оно обеспечило более гибкие подходы и новые пути понимания функций различных частей посланий и их взаимоотношений, включая 1 Фес 2:13-16, особенно в том, что касается сравнения с тематическим анализом и методом анализа форм. Риторический анализ также запово поставил вопрос о жанре и базисной точке каждого послания Павла. Разногласия, описанные выше, относительно назначения 1 Фес 2:1-12, все чаще переводились в сферу риторики.

5.2. Авторство 2 Фес. Многие ученые, занимающиеся исследованием посланий к фессалоникийцам, пришли к заключению, что, хотя Павел и его помощники написали 1 Фес для фессалоникийских христиан, 2 Фес написал после Павла его последователь, взяв исходное

послание за образец. Доводы в пользу этой точки зрения концентрировались вокруг понимания 2 Фес как сознательного исправления слишком разогретого апокалиптицизма, отчасти внушаемого исходным посланием. 2 Фес 2:2 и 2 Фес 3:17 рассматривают как попытки замаскировать следы вымысла и донести 1 Фес, а прямое указание на апостольское авторство в 2 Фес 2:15 рассматривается как знак подделывающего направления.

Однако различие в эсхатологии между этими двумя посланиями преувеличено. То, что пришествие будет неожиданным (1 Фес 5) и что ему будут предшествовать знамения (2 Фес 2), были вполне распространенными верованиями в ранних церквях (например, Мк 13). 2 Фес 3:17 не слишком убедительно, поскольку является ложной заявкой на аутентичность, так как ни в одном другом послании Павла нет ничего подобного. Указание на апостольский авторитетный источник в 2 Фес 2:15 — не сильнее, просто более очевидно, чем мы находим в 1 Фес.

Весомые аргументы У. Трилинга против того, что Павел являлся автором 2 Фес, увели ситуацию от эсхатологии и ссылок на предыдущее послание и сфокусировали ее на других темах: (1) количестве стилистических и богословских различий между 2 Фес и 1 Фес, а также другими не вызывающими сомнения посланиями Павла, (2) различие в интонации между двумя посланиями и (3) отсутствие личных отсылок в 2 Фес.

Заявление, что 2 Фес было написано Павлом и его помощниками, все еще не выдерживает аргументов, которые, взятые сами по себе, скорее, свидетельствуют о том, что это послание было создано после Павла. Отдельные аргументы Трилинга, в основном касающиеся стилистических различий, мало чем удивили тех ученых, которые детально изучили их. Различная интонация посланий, которая, в основном, сводится к отсутствию в 2 Фес ссылок на персоналии, может указывать не на разные адресаты, а на разную оценку значимости информации об одной и той же ситуации — что, принимая во внимание предположение, что оба послания составлены Павлом, в свою очередь, ставит вопрос об их хронологической последовательности.

5.3. Последовательность Посланий. Канонический порядок расположения 1 и 2 Фес отражает более предпочтительное мнение об их хронологической последовательности, но нельзя считать этот факт важным доводом, поскольку он размещает их по длине. То, на что стоит обратить внимание, это, во-первых, различия в том, как одни и те же вещи описываются в обоих посланиях, и, во-вторых, намеки на передвижение людей и писем можно обнаружить в обоих посланиях. Можно ли сказать, в каком направлении шло развитие эсхатологии: от 1 Фес ко 2 Фес или наоборот? Как нам поступить с отсылками на преследование, которые в 1 Фес выглядят как происходившие в прошлом (1 Фес 1:6; 2:14; 3:3), а в 2 Фес — как происходящие в данный момент (2 Фес 1:4-7)? Тимофей, вне всяких сомнений, нес с собой письменное послание, описанное в

1 Фес 3:2-8; это было то, что мы называем 2 Фес? Или послание, упомянутое в 2 Фес 2:2, это 1 Фес? Привела ли ухудшающаяся ситуация к изменению тона посланий от дружественного и выражающего благодарность Богу 1 Фес к более официальному по 2 Фес, или же, наоборот, лучшее понимание ситуации (возможное благодаря известию, принесенному Тимофеем; ср. 1 Фес 3:6) привело к более смягченному тону?

Одинаково сильные аргументы могут быть построены на основании и 1 Фес (Jewett, 24-30), и 2 Фес (Wanmaker, 37-45). Какое из них должно идти первым, — это вопрос, на который мы не можем дать четкого ответа. Поэтому мы не имеем прочного основания, на котором было бы возможно построить теорию обстоятельств создания посланий. Поскольку, к сожалению, нам доступно содержание посланий, но недоступно знание об их происхождении в той мере, в какой мы бы этого хотели.

6. Раннее богословие Павла

Большей частью ценность 1 и 2 Фес как документов, дающих представление о богословии Павла, определяется в связи с тем, что они имеют отношение к проповеднической миссии Павла. Эти два послания адресованы церкви, которая начала свое существование совсем недавно. Больше всего в посланиях говорится о провозвестии, которому церковь обязана своими началами, и мало что из их содержания вызвано заботами о сложившейся ситуации, по крайней мере, по сравнению с другими посланиями Павла. Говоря более широко, цель посланий — воодушевить членов новой христианской общины в новой для них ситуации. Даже когда послания прямо отвечают на особые ситуационные проблемы — в эсхатологических разделах и в словах о необходимости труда, — они делают это, используя язык, который, вероятно, использовался в раннем евангельском провозвестии, что, таким образом, становится не более чем расширением тем раннего провозвестия.

1 Фес 1:9-10 позволяет нам в общих чертах увидеть проповедь Павла, обращенную к язычникам. Она сосредоточивалась на едином Боге и Иисусе, грядущем, посреднике между Богом и человеком, несущем искупление человечеству (ср. Деян 17:23-31; 1 Кор 8:6). Единый Бог был главной фигурой в любом изводе иудаизма, весть об апокалиптическом конце эпохи также не была новостью для представителей большинства его направлений, однако определенное в проповеди Павла место Иисуса, разумеется (см. Иисус и Павел), выходило за рамки иудаизма.

1 Фес 1:9 также показывает, что проповедь еврейского монотеизма у Павла (см. Бог) включала стандартное еврейское полемизирование вокруг поклонения языческим идолам (ср., например, Иер 10:1-10; Притч 13:15). Этого единого Бога Павел определяет как «Отца» Иисуса и всех христиан (например, 1 Фес 1:2-3, 9-10). Павел как проповедник говорит о смерти Иисуса (1 Фес 1:6; 2:15; 5:10), воскресении (1 Фес 1:10; 4:14) и об ожидаемом эсхатологическом возвращении (1 Фес

1:10; 2:19; 3:13; 5:23 — эти ссылки сдоятся помимо специфических эсхатологических разделов в обоих посланиях; см. Эсхатология). Главной мотивацией, предлагавшейся принимающим весть Павла («принимаящим слово Божие», 1 Фес 2:13), было то, что вера в Иисуса, «нашего избавителя от грядущего гнева», позволит избежать грядущего божественного суда (1 Фес 1:10; 5:9; 2 Фес 2:13).

Хотя в посланиях не видно какой-либо развитой христологии, Иисус, «Исход», в них наряду с Богом-Отцом является источником существования фессалоникийской церкви (1 Фес 1:1; 2 Фес 1:1), главой апостольской миссии (1 Фес 3:11) и дарителем утешения и надежды (2 Фес 2:16). Он также взят за образец как представитель страдающего народа Божьего, наряду с пророками, апостолами и фессалоникийскими христианами (1 Фес 1:6; 2:15). Но его страдания и смерть имеют гораздо большую значимость: благодаря этому верующие обрели вечную жизнь «вместе с ним» (1 Фес 5:10, 17).

Такой обзор жизни с Христом (2 Фес 2:1-2) выделяет христиан как людей, имеющих надежду (1 Фес 4:13, 18). Эта жизнь начнется, когда Иисус спустится с небес и когда это возвестит архангел (1 Фес 4:16; ср. 1 Кор 15:52); верующие, которые умерли, будут воскрешены, а те, кто остался в живых, будут взяты на облака, и все они разделят с ним жизнь (1 Фес 4:14-17; 5:10). Приход Иисуса и «наше собрание к нему» (2 Фес 2:1) случится после ужасного проявления зла, когда оно попытается занять место Бога в качестве фигуры поклонения и его приход будет сопровождаться различными чудесами и обольщающими убеждениями со стороны неверующих (2 Фес 2:6-7). Это зло уже действует, хотя сейчас его возможности ограничены (2 Фес 2:6-7). И зло достигнет полноты силы своей, но так случится только потому, что это часть божественного плана суда (2 Фес 2:11-12), и только потому, что зло суждено быть уничтоженным Христом, когда тот придет к верующим (2 Фес 2:8).

Приход Христа будет неожиданным для неверующих, и для него нельзя составить расписание (1 Фес 5:1-3). Для верующих это является не только главным упованием, но и основным мотивом для того, чтобы вести праведную жизнь и строить общину (1 Фес 5:4-11). Ничто в элементах моральных наставлений Павла фессалоникийцам нельзя назвать строго иудейским или христианским; все это может быть найдено у языческих проповедников и этических философов того времени (см. Malherbe, 1987). Но у Павла другое основание для этических наставлений: это призыв Бога «в свое царство и славу» (1 Фес 2:12; ср. 2 Фес 1:11), божья воля (1 Фес 4:3), знание Бога благодаря христианскому провозвестию (1 Фес 4:5) и ожидание Божьего («Исподня»; вероятно, Иисусова) суда (1 Фес 4:6). Это призыв к соблюдению святости (1 Фес 4:3-4, 7; ср. 5:23) и к союзу с Богом, которым будут наслаждаться те, кто разделяет его Дух Святой (1 Фес 4:8; 5:19; 2 Фес 2:13).

Вера в евангелие привела к созданию общины, которая должна была быть сосредоточена на взаимной

любви (1 Фес 3:12-14; 2 Фес 1:3) и увещевании (1 Фес 5:11; 2 Фес 3:15). Главным интересом церкви и, более того, ее миссионеров было распространение евангелия в новых местах (1 Фес 1:8-9; 2 Фес 3:1). Эти послания позволяют мало что узнать о церковных структурах, которые появились на такой ранней стадии, но Павел дает понять, что местные лидеры имели некий авторитет в жизни верующих. Существенной функцией местных и апостольских лидеров было подавать этический пример и наставлять (1 Фес 2:11-12; 5:12-13; 2 Фес 3:4; 14-15), но такая ответственность налагалась и на рядовых членов общины (1 Фес 5:11). Сосредоточенность богословия Павла на страданиях провозвестников евангелия, и в особенности на его собственных страданиях, сложилась, вероятно, в большинстве своем в связи с церковью в Фессалониках (см. особенно 1 Фес 2 и ср. особенно с 2 Кор 10:13; Флп 3; 1 Тим 4:12-19; 5:11). Связь между теми, кто приходит к вере, и их лидерами, терпящими страдания, а также их предшественниками в вере (1 Фес 1:7; 2:14; ср. 2 Фес 1:4) осуществляется на основе подобия.

См. также Эсхатология.

Библиография. *Комментарии:* F. F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians* (WBC; Waco, TX: Word, 1982); I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1983); L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1959); B. Rigaux, *Saint Paul: Les Épîtres aux Thessaloniens* (EB; Paris: Gabalda, 1956); W. Trilling, *Da zweite Briefe an die Thessalonicher* (EKK; Neukirchener-Vluyn: Neukirchener, 1980); C. A. Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990). *Исследования:* J. M. Bassler, ed., *Pauline Theology Vol. 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* (Minneapolis: Fortress, 1991); R. F. Collins, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66; Louvain: Peeters/Louvain University); K. P. Donfried, «The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence», *NTS* 31 (1985) 336-56; J. G. Gager, «Some Notes on Paul's Conversion», *NTS* (1981) 697-704; R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tent-Making and Apostleship* (Philadelphia: Fortress, 1980); F. W. Hughes, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians* (JSNTSS 30; Sheffield: JSOT, 1989); R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (FF; Philadelphia: Fortress, 1986); L. T. Johnson, «The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic», *JBL* 108 (1989) 419-41; G. Lyons, *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding* (SBLDS 73; Atlanta: Scholars) 177-221; A. J. Malherbe, «Exhortation in First Thessalonians», *NovT* 25 (1983) 238-56; idem, «Gentle as a Nurse: The Stoic Background to 1 Thess. II», *NovT* 12 (1970) 203-17; idem, *Paul and the Thessalonians: The Philosophical Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress, 1987); W. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983); B. A. Pearson, «1 Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation», *HTR* 64 (1971) 79-94; D. Schmidt, «1 Thess 2:13-16:

Linguistic Evidence for an Interpolation», *JBL* 102 (1983) 269-79; W. Schmithals, *Paul and the Gnostics* (Nashville: Abingdon, 1972) 123-218; J. W. Simpson, «Problems Posed by 1 Thessalonians 2:15-16 and a Solution», *HBT* 12 (1990) 42-72; W. Trilling, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (Leipzig: St. Benno, 1972).

J. W. Simpson, Jr.

ФИЛИМОНУ, ПОСЛАНИЕ К

Письмо к Филимону самое короткое (335 слов на греческом) и наиболее личное по характеру из всех писем Павла. Несмотря на то, что в современной науке остаются нерешенными некоторые вопросы литературного и исторического плана, а также некоторые проблемы интерпретации, это письмо дает потрясающую возможность заглянуть в один из уголков мира I столетия и увидеть, как в ранней Церкви проявлялись христианские принципы в существующих реалиях социального мира.

1. История интерпретации.
2. Спорные вопросы интерпретации.
3. Богословское значение.

1. История интерпретации

1.1. Историко-критический метод. Некоторые ранние представители критического метода ставили под сомнение подлинность Послания к Филимону и задавались вопросом о цели его написания. Так, например, по мнению Ф. С. Баура, это послание — «литературная выдумка» II столетия на тему рабства в ранней Церкви (Baur). Однако, как считает большинство комментаторов, придерживающихся историко-критического метода, и как следует из самого текста, это письмо написано приблизительно между 58 и 60 гг. н. э., когда Павел находился в римской тюрьме. Адресат письма, очевидно, Филимон (Флм 1), живший в Колоссах богатый христианин из необрезанных, который уверовал благодаря проповеди Павла (19). Письмо состоит из приветствия (1-3), благодарения и молитвы (4-7), ходатайства за Онисима (18-22), прощального приветствия и благословения (23-25).

Центральная часть письма посвящена Онисиму, рабу Филимона. Он совершил некий проступок по отношению к своему хозяину (Флм 18), отправился к Павлу в тюрьму (9), стал христианином (10) и деятельным помощником Павла в благовествовании (11, 13). Однако, согласно существующим законам, раб Онисим должен возвратиться к своему законному владельцу. И в своем письме Павел умоляет Филимона не только принять (17), простить (18) Онисима и признать его теперь своим братом во Христе (Флм 16), но и отказаться от своих прав на него, чтобы Онисим мог продолжить служение вместе с Павлом (13, 21).

Приветствуя Филимона в начале письма (Флм 1-3), Павел называет его своим «возлюбленным и

сотрудником». Нам ничего не известно о том, как познакомились Филимон и Павел и действительно ли в Флм 19 речь идет об обращении Филимона Павлом. Если все так, то это, возможно, произошло во время пребывания Павла в Эфесе и подобно тому, как другой житель Колосс Епафрас тоже обратился благодаря проповеди Павла (Кол 1:7; 4:12). Нет никаких сведений и о том, была ли Анфия женой Филимона, а Архипп — его сыном.

Благодарение и молитва (Флм 4-7) связаны с Филимоном. Павел восхваляет его веру во Христа и любовь к святым. Этими его добродетелями были «успокоены» [сердца] святых и обрадованы и ободрены апостолы. Здесь подчеркиваются не какие-то конкретные действия Филимона, а его дух любви. То же самое слово («успокаивать») Павел использует и в Флм 20, где он заранее говорит о своем состоянии, которое наступит после ответа Филимона.

О просьбе (ходатайстве) Павла за Онисима (Флм 8-22) читатель узнает не сразу, а через ряд отступлений, затрудняющих понимание, поскольку Павел не переходит прямо к сути дела (начало ходатайства: «Прошу тебя о сыне моем Онисиме», Флм 10, — завершается только в Флм 17). Однако решение столь деликатного вопроса требует от Павла дипломатии и такта. Ему надо проявить твердость, излагая свое ходатайство, и в то же время предоставить Филимону свободу в принятии решения. Павел хочет, чтобы Филимон действовал добровольно, а не по принуждению (Флм 14). Таким образом, Павел обращается к Филимону как друг и собрат, не прибегая к апостольскому авторитету.

Нам точно не известны обстоятельства прибытия Онисима в место заключения Павла и обращения Онисима в христианскую веру, однако из этой части письма понятно, насколько сильна привязанность Павла к своему духовного «сыну» (Флм 10) и «брату» (Флм 16) и как он благодарен ему за служение во время своего пребывания под домашним арестом.

Итак, перед Павлом встает дилемма: Онисим, чье имя значит «полезный», может быть полезен своему хозяину только в случае, если вернется к нему, а Павлу — если останется с ним. Чрезвычайно тактично обращаясь к Филимону, Павел, без сомнения, хочет, чтобы тот освободил Онисима и оставил его в помощь ему, Павлу. Об этом, как кажется, Павел заботится даже больше, чем о прощении Онисима и принятии его Филимоном как своего брата во Христе (Флм 16). Уверенность Павла в своем освобождении и намерение посетить Филимона (22), вероятно, связаны с этими просьбами. Разве не могло быть, что Онисим, вернувшись в Колоссы раньше Павла, получит прощение Филимона, а затем, когда Павел придет в Колоссы, будет отпущен с ним?

Прощальное приветствие (Флм 23-25) почти идентично заключительной части Послания к Колоссянам (Кол 4:12-18). Форма множественного числа «вашим» в благословении («Благодать Господа нашего Иисуса Христа со духом вашим») может иметь значение единственного и необязательно означает, что письмо предназначено не одному человеку.

Письмо к Филимону не может рассматриваться вне связи с письмом к колоссянам (см. Колоссянам, послание к). Оба были написаны в одном месте, адресованы одной и той же церкви и доставлены в Колоссы Тихиком (Кол 4:8-9), в обоих упоминаются обстоятельства заключения Павла (Кол 4:3; Флм 1, 13), то и другое содержат почти одинаковый перечень лиц в приветствиях. Скорее всего, эти письма хранились вместе как переписка Павла с колоссянами. К сожалению, связь этих двух посланий не была учтена при включении их в новозаветный канон, и они были помещены отдельно.

1.2. Концепция Нокса. Дж. Нокс в своем в высшей степени неординарном исследовании Послания к Филимону расходитсся с традиционной интерпретацией в ряде пунктов. Во-первых, Нокс считает, что адресатом письма и, соответственно, хозяином Онисима был Архипп. Павел в Кол 4:17 убеждает Архиппа исполнить некое «дело», или «служение», что значит, по мнению Нокса, определенным образом принять Онисима и обойтись с ним. А Филимон — это наместник/епископ церкви в Ликийской долине, чья резиденция, вероятно, была в Лаодикии. Далее, то «письмо из Лаодикии», прочитав которое в Колоссах (Кол 4:16) дал наказ Павел, и есть послание к Филимону. И наконец, согласно Ноксу, этот самый раб Онисим, которого возвращает Павел, впоследствии стал эфесским епископом, и, вероятно, именно благодаря ему во втором столетии была собрана переписка Павла (Игн Еф 1.3). Может быть, как раз поэтому, утверждает Нокс, это небольшое частное письмо было сохранено и включено в канон.

Ученые по-разному отреагировали на концепцию, предложенную Ноксом. Как правило, ее считают интересным и/или увлекательным литературным изобретением, однако значительную часть ее положений не принимают всерьез из-за недостатка доказательств. Логичнее считать Филимона — первого, к кому обращается Павел в письме, — его адресатом и тем же самым лицом, перед которым Павел вступает за Онисима. С точностью отождествлять письмо, упоминаемое в Кол 4:16, с письмом к Филимону невозможно. Тем не менее предложенное Ноксом объяснение сохранения и включения данного письма в канон кажется заманчивым.

1.3. Риторическая критика. При таком подходе анализ послания к Филимону проводится в категориях античной риторики. Так, по мнению Ф. Форрестера Чёрча (Forrester Church), Павел, с целью убедить Филимона исполнить его просьбу, употребляет здесь типичные риторические приемы «патоса», «этоса» и «судебного красноречия». В совещательном красноречии, пишет Чёрч, «главное — это демонстрация приязни и доброжелательности, так же старание вызвать симпатию и благорасположенность слушателя, чтобы настроить его благосклонно к обстоятельствам своего дела» (Church, 19-20). В риторических категориях послание подразделяется на вступление (*exordium*, Флм 4-7), главную часть (*proof*, Флм 8-16) и заключение (*peroration*, Флм 17-22).

Данный метод не исключает представленной выше интерпретации письма. Сторонники этого метода считают, что таким образом можно глубже проникнуть в структуру и композицию посланий Павла (см. White; см. Послания, жанр). Использование характерного риторического приема, состоящего в том, чтобы «не раскрывать окончательную цель», а дать слушателям или читателям самим осознать ее, может объясняться замысловатым, лишенный прямоты способ выражения Павлом своей просьбы к Филимону (Derrett).

1.4. *Аналогии с языком юриспруденции.* Попытавшись найти в письме к Филимону параллели с юридической фразеологией и языком времени Павла, С. Винтер обнаружил, что некоторые фразы послания помогают объяснить именно аналогии с языком юриспруденции. Так, слова просьбы Павла в Флм 10 (*parakalō... petē*) близки к формуле судебных прошений/истий, *anarephō* («я возвращаю сго») в Флм 12 лучше понимать как юридический термин, означающий передачу дела Онисима «надлежащему лицу, обладающему большими властными полномочиями», а идея сообщества (*koinōnia*) Павла и Филимона, скорее, напоминает понятие «условного содружества/содружества по договору» — *koinōnia*, когда сотрудничество юридически закреплено. Павел просит принять Онисима в *koinōnia* на равных правах (Winter 1987, 7).

1.5. *Данные литературной критики и общественных наук.* Наиболее полное и значительное исследование Послания к Филимону в данном аспекте принадлежит Н. Петерсену, использующему социологические и антропологические модели (например, Леви-Стросса, Эванса-Притчарда, Бергера, Эко), а также данные социологии НЗ (работы Дж. Эллиота, Б. Малины, В. Микса и Г. Тайсена).

Петерсен преобразует послание в рассказ, создавая, таким образом, «повествовательный мир», где Павел — рассказчик, а Филимон — действующее лицо. История разворачивается между двумя социальными реальностями — Церковью и миром. В центре послания, согласно Петерсену, социологические категории равенства, с разной значимостью которого в мире и в Церкви сталкивается Филимон. Павел желает, чтобы Филимон сделал выбор между тем и другим.

Не следует думать, что приведенные выше литературный и исторический подходы взаимоисключают друг друга. Напротив, это объективные попытки нескольких дисциплин понять свойства и цель послания. Даже если оно не является юридическим документом или ораторским произведением, некоторые замечания могут оказаться полезными для историко-критического метода.

2. Спорные вопросы интерпретации

Споры ученых вызваны некоторыми неясными местами в тексте, а также вопросами, для окончательного решения которых недостаточно сведений, в том числе вопросами об адресате послания (Филимон или Архипп), местонахождении адресата (Колоссы или

Лаодикия) и о месте заключения Павла (Рим, Эфес или Цезария). Многочисленные предположения высказываются и о месте обращения Онисима, был ли он возвращен Филимону, смог ли Павел удержать его при себе в качестве помощника, и стал ли Онисим епископом Эфеса. Однако две наиболее значимые проблемы заслуживают особого рассмотрения.

2.1. *Онисим: беглый раб или посланник?* По традиционной интерпретации, Онисим был беглым рабом, возможно, укравшим нечто у своего хозяина (Флм 11, 18). Это подверг сомнению Нокс, к нему присоединяется Винтер. Винтер считает, что Онисим был «послан» к Павлу общиной в Колоссах, чтобы помочь Павлу, находившемуся под домашним арестом. Если Онисим покинул Филимона и затем находился вдали от него, это вовсе не обязательно значит, что он бежал. Возможно, Онисим попал к Павлу, находившемуся в заключении, так же, как попал к нему Эпафродит из Филипп (см. Флп 2:22-30).

Свои выводы Винтер основывает на нескольких замечаниях. Во-первых, воздавая хвалу Филимону (Флм 4-7), Павел выражает благодарность за посланного к нему Онисима. Во-вторых, как раз от него Павел «слышал» о вере Филимона (Флм 5), и слова «всякое добро» (*pantos agathou*, Флм 6; см. Wright) и «общение по вере» (*koinōnia*; Флм 6) Павел говорит именно в ответ на то, что Филимон послал к нему Онисима (Winter, 3-4). Некоторые из этих толкований спорны и не находят подтверждения в остальной части письма.

Впрочем, из всего вышесказанного не следует обязательно, что Онисим был беглым рабом в традиционном понимании беглого (см. Bruce, 197). Как утверждает П. Лампе, случай Онисима не подходит под правовую категорию «беглого» (*fugitivus*). Согласно некоторым положениям римского права, раб мог постараться найти какого-либо адвоката или заступника, чтобы он стал посредником между ним и хозяином. В таком случае, Онисим мог вполне законно отправиться за помощью к Павлу, находившемуся в заключении (Lampe; Bruce, 197; Bartschy).

Вероятно ли такое развитие событий? Онисим узнает Павла из его контактов с Филимоном (во время поездок в Эфес?) и, возможно, даже становится другом Павла. Затем происходит какой-то серьезный домашний конфликт, раб и его хозяин ссорятся, и Онисим, зная свои гражданские/юридические права, решает попросить заступничества у Павла. Пока Онисим был с Павлом, находящимся под домашним арестом, и помогал ему (Флм 11, 13), он стал верующим (Флм 10). Тогда Павел пишет это «ходатайственное письмо» в надежде, что Филимон простит обиду и всякий долг («[что-либо] должен», Флм 18, 19), примет Онисима как своего «брата в Господе» (Флм 16) и отпустит его для служения Павлу (Флм 21). Флм 18 и 19 не дают оснований полагать, что Онисим украл у Филимона деньги — за исключением разве необходимых на путешествие к Павлу (см. O'Brien, 299-300). По другой версии, Филимон одолжил Онисима Павлу (вариант теории о «послании» Онисима), и тогда «должен» озна-

часть не денежный долг, а срок возвращения Онисима (Patzia, 114).

2.2. Частное письмо или предназначенное определенному кругу людей? Некоторые ученые приходят к выводу, что краткость письма, личный характер обращения к конкретному лицу и деликатность, с которой Павел выражает свою просьбу, подтверждают частный характер послания. Однако определенные признаки говорят об обратном: 1) послание длиннее, чем большинство частных посланий; 2) приветствия обращены не к одному лицу, а ко многим и включают домашнюю церковь; 3) послания Павла, как правило, читались всей церкви на богослужениях; 4) использование юридического и технического языка более характерно для общественного документа, чем для частного письма; 5) это послание обладает всеми отличительными чертами других, более длинных, посланий Павла к церквям: Тимофей вместе с Павлом — отправители послания, приветствие в начале, благодарение, основная часть и прощальные приветствия; 6) эпитеты «сотрудник» (*synergos*), «сестра» (*adelphē*) и «сподвижник» (*systratē*) (Флм 1–2) — это церковные обращения.

Наконец, не может вызывать сомнений, что просьба Павла и проблема социальных взаимоотношений затрагивают всю христианскую общину, а не только одного человека. Как замечает Э. Лозе, ссылаясь на Викерта, «в теле Христовом дела отдельной личности уже не имеют исключительно частного значения» (Lohse, 187, п. 9). Р. П. Мартин приходит к выводу, что «это короткое послание — не частное письмо Павла как отдельной личности... а апостольское письмо о личном деле» (Martin, 144). Иными словами, Павел говорит о своем частном деле всей Церкви. Эта обращенность ко всей церкви свидетельствует о ценности этого послания и его типичности для всех посланий Павла.

3. Богословское значение

Остающиеся нерешенными проблемы литературного, исторического плана и интерпретации не должны заслонять от нас смысл и красоту этого послания. Оно не содержит ни явно богословских или этических доктрин, ни критики каких-либо церковных ересей, однако в нем высказаны некоторые важные истины, которые нельзя оставить незамеченными.

Во-первых, это послание сообщает нам о характере заключения Павла под стражей и о его близких отношениях с друзьями и сотрудниками (Флм 23, 24, Кол 4:12–14). В конце мы узнаем об оптимизме Павла, который надеется, что будет освобожден и посетит любимого им друга Филимона.

Во-вторых, послание вносит некоторое уточнение в понимание рабства в античном мире. Вместе с Кол 3:22–4:1 это послание показывает, как обращение к вере во Христа разрушало все социальные, расовые и экономические преграды (Patzia, 91–93). Павел, конечно, не говорит о необходимости отмены рабства, но это послание, как и остальные, еще раз свидетельствует об истине, выраженной в Гал 3:28: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского

пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе». Возникают новые отношения и новое общение, когда хозяин, раб и апостол — все составляют одну семью во Христе (Флм 16). Церковь как целое должна характеризовать любовь, прощение, равенство и братство.

В-третьих, это письмо — исключительный образец пастырского такта. Павел не сопровождает свою просьбу давлением, принуждением или угрозами. Примирение Филимона с Онисимом возможно благодаря принципам христианской любви и прощения, а не законам римского права или апостольской власти. Если Онисим будет отпущен для служения Павлу, то это может быть только добровольное действие, в результате которого все стороны будут совершенно удовлетворены. Павел уверен, что в ответ на его просьбу Филимон «сделает и более», чем Павел его попросил (Флм 21).

И наконец, как чрезвычайно удачно замечено у В. Барклая, «это одна из грандиозных «сказочных историй» милосердия в ранней Церкви» (Barclay, 316). И хотя мы не знаем конца истории, не будет обоснованным полагать, что надежда Павла (Флм 21) на Филимона оправдалась и что Онисим, бывший раб, теперь брат во Христе, продолжил свое служение Павлу.

См. также Колоссянам, Послание к.

Библиография. Комментарии: W. Barclay, *The Letters of Timothy, Titus and Philemon* (Philadelphia: Westminster, 1960); M. Barth and H. Blanke, *The Letter to Philemon* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); F. F. Bruce, *The Epistle to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984); J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996); J. A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon* (AB; New York: Doubleday, 2000); E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1971); R. P. Martin, *Colossians and Philemon* (rev. ed.; NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1981); P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (WBC 44; Waco, TX: Word, 1982); A. G. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon* (NIBC; Peabody, MA.: Hendrickson, 1991). **Исследования:** S. S. Bartchy, «Philemon, Epistle to», *ABD* 5:305–10; F. F. Church, «Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon», *HTR* 71 (1978) 17–33; J. D. M. Derrett, «The Function of the Epistle to Philemon», *ZNW* 19 (1988) 85; J. Knox, *Philemon Among the Letters of Paul* (New York: Abingdon, 1959); P. Lampe, «Keine Sklavenflucht des Onesimus», *ZNW* 76 (1985) 135–37; N. R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985); J. White, *The Structural Analysis of Philemon: A Point of Departure in the Formal Analysis of the Pauline Letter* (SBLASP; Missoula, MT: Scholars Press, 1971); S. Winter, «Methodological Observations on a New Interpretation of Paul's Letter to Philemon», *USQR* 35 (1984) 203–12; idem, «Paul's Letter to Philemon», *NTS* 33 (1987) 1–15; N. T. Wright, «ΧΡΙΣΤΟΣ as 'Messiah' in Paul: Philemon 6», in *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1991) 41–55.

A. G. Patzia

ФИЛИППИЙЦАМ, ПОСЛАНИЕ К

Послание к Филиппийцам адресовано апостолом Павлом церкви города Филиппы в Македонии, первой церкви, основанной им в Европе. Это одно из самых личных из всех его писем. Не являясь богословским трактатом, Послание к Филиппийцам тем не менее содержит много мыслей о Боге, о Его отношении к людям, об Иисусе Христе, о христианах и о том, как они должны жить в этом мире. Слова *смотрители* и *священники* встречаются только в этом послании апостола Павла (Флп 1:1), при этом не уточняется, чем занимались эти люди и какой властью они обладали в пределах церкви.

1. Содержание.
2. Филиппы и его граждане.
3. Церковь и ее апостол.
4. Некоторые решающие вопросы.
5. Богословские темы.

1. Содержание

Послание начинается с приветствия, которое и похоже (например, «А приветствует В!») и не похоже (например, «От Бога, Отца нашего и Господа Иисуса Христа») на приветствия, которые были типичны для писем первого века (Флп 1:1-2).

Затем апостол Павел благодарит Бога за филиппийцев, напоминает им о том, что постоянно молится о них и любит их, о своей твердой вере в то, что Милость Божья пребывает на них, кратко излагает историю своего заключения и говорит о тех неожиданных положительных последствиях, к которым оно привело, сообщает о вероятности своего освобождения из темницы и воссоединения с ними (Флп 1:3-26).

Вслед за этим апостол Павел от благодарения переходит к обращению к филиппийцам с призывом жить в соответствии с благовествованием Христа, а именно: в согласии друг с другом, стремиться к вере в благовестие, не страшиться противников благовестия, иметь в себе желание пострадать за благовестие, ревностно подражать Христу в кротком стремлении к благоденствию ближнего, безропотно выполнять свои обязанности и хранить себя в чистоте и праведности, как безгрешные дети Господа (Флп 1:27-2:18).

Апостол Павел говорит им о своем желании послать к ним Тимофея, но до того, как он сможет сделать это, — о своем намерении снова направить к ним Елафродита, одного из их соотечественников, их посланника к нему, человека, который рисковал своей жизнью, дабы довести до него их дары (Флп 2:19-3:1).

В этом месте интонация послания меняется. Теперь апостол резко нападает на тех, кто подрывает устои филиппийцев, а именно — на людей, являющихся «врагами креста Господня». Он противопоставляет то влияние, которое они могли бы оказать, и утверждение его власти, основанной не на общественном положении, а на жертвенности, когда за образец для подражания берется сам Христос (Флп 3:4-11 и Флп 2:6-11), не на

его личных достоинствах, а на безграничной благодати Иисуса Христа (Флп 3:2-21).

В заключение апостол Павел призывает к единству церкви, особенно ее пастырей, советует, как христианам надлежит чувствовать, думать и действовать, стремится помочь филиппийцам облегчить чувство вины за те времена, когда они не были в состоянии послать ему помощь, благодарит их за возрожденное великодушие и завершает послание славословием Богу, приветствием ко всем и благословением (Флп 4:1-23).

2. Филиппы и его граждане

Филиппы, когда апостол Павел прибыл туда, а позже составил свое послание к тамошним христианам, уже был старым городом со своей историей. Его построил Филипп Македонский в 358-357 гг. до н.э. на месте древнего фракийского города, расположенного на расстоянии восьми миль от морского побережья, в плодородном районе, изобилующем целебными источниками. Он укрепил его и назвал в свою честь. Позднее Филиппы стали частью Римской империи и одним из пунктов вдоль главного сухопутного пути, соединяющего Рим с Востоком. Разрушенный войнами, он был вновь выстроен императором Октавианом, который превратил его в военный аванпост, населил ветеранами своих войн, сделал римской колонией и предоставил городу *ius italicum* — наивысшую привилегию, которую могла получить провинция. Поэтому, как граждане Рима, жители Филипп могли приобретать и продавать имущество, были освобождены от земельного и подушного налога и пользовались правом на защиту по римским законам. Вот почему, когда апостол Павел предпринял свое первое путешествие в Европу, он, намеревшись минуя портовый город Неаполь, начал проповедовать Евангелие в маленьком, но гораздо более значительном городе Филиппы, расположенном в первом регионе Македонии (Деян 16:12).

Филиппы населяли преимущественно римляне, здесь проживало также много македонских греков и некоторое количество евреев. Жители Филипп гордились своим городом, гордились своими связями с Римом, гордились тем, что соблюдали римские обычаи и подчинялись римским законам, гордились тем, что являются римскими гражданами (Деян 16:21). В своем коротком послании апостол Павел дважды делает заявления, которые подчеркивают этот факт: «Только живите достойно благовествования Христова» (Флп 1:27); здесь глагол, используемый им для выражения «живите достойно» — *politeuesthe*, — буквально означает «жить, как гражданин, жить, как свободные люди» и даже «участвовать в управлении». Выбрав это слово, апостол Павел, очевидно, вызывает к их гордости, как римских граждан, распространяя эту мысль на церковь, — на новое сообщество, к которому они теперь принадлежат и чьи ответственными гражданами они должны быть, придерживаясь закона любви. А вот второе заявление апостола (Флп 3:20): «Наше же жителство (*politeuma*) — на небесах». И вновь выбор апостолом слова *politeuma* призывает вернуться к тому,

что он сказал в Флп 1:27, и наводит на мысль о том, что он опять раздумывает о гражданском статусе Филипп как римской колонии, напоминая филиппийцам, что отныне они принадлежат к гораздо более высокому, значительному и прочному государству. Выбор Филипп в качестве места для того, чтобы сеять семена Благой Вести на европейской почве, совпадал с замыслом апостольской миссии Павла, состоявшей в выборе городов с серьезной репутацией и важным стратегическим расположением как идеальных центров, откуда могла распространяться Благая Весть.

3. Церковь и ее апостол

Павел пришел в Филиппы после того, как, будучи в Троаде, увидел видение. Он видел «человека из Македонии» и слышал, как тот сказал ему: «Приди... и помоги нам». Сразу же после этого видения апостол Павел и его паства отказались от намерения идти в Вифинию, а вместо этого решили направиться в Македонию, придя к выводу, что Бог призвал их проповедовать Евангелие именно там (Деян 16:9-10). Согласно Деяниям, первой обращенной в христианство в Филиппах была некая женщина по имени Лидия. Несмотря на то, что Лидия была язычницей, она тем не менее была богобоязненной, и ее привлекали высокие идеалы иудейской религии (Деян 16:14). Но, когда она услышала евангельскую проповедь апостола Павла и, как сказал Лука, Бог раскрыл ее сердце, она поверила в Иисуса Христа и вместе со своими домохозяцами приняла крещение (Деян 16:14-15). Эти люди составили ядро церкви в Филиппах и, встречаясь в доме Лидии с апостолом Павлом и его братьями, они неизменно выказывали им огромную доброту и щедрое гостеприимство, убеждая их присоединиться к их очагу и остаться с ними. (Деян 16:15).

В Деяниях упоминается лишь еще один новообращенный филиппийский христианин, римский солдат, охранявший тюрьму, куда был заточен апостол Павел, а также домохозяцы этого солдата (Деян 16:30-33). Но необычные обстоятельства, побудившие тюремщика стать христианином, пробудили в нем такую преданность апостолу Павлу и Силе, что он омыл их раны, привел их в свой дом и накрыл для них стол.

Ответная реакция двух столь разных людей, — высокопоставленной и богатой женщины и римского солдата, а также их окружения на учение апостола задавало тон взаимоотношениям, возникшим между филиппийской церковью и апостолом Павлом. Из его короткого послания, без сомнения, одного из нескольких, написанных им филиппийцам (см. Полик. Флп 3:2), очевидно, что не только он питал чувство глубокой привязанности к филиппийцам, но и они отвечали ему тем же (Флп 1:7; 4:16). Когда он обращается к ним, он делает это не как «апостол Павел», но лишь как слуга Иисуса Христа, ему не нужно убеждать их в своем авторитете. Однако из этого вовсе не следует, что в церкви не происходили вещи, которые глубоко печалили апостола Павла и против которых он возвышал свой голос. Очевидно, что там между группами людей возникали

противоречия (Флп 1:27; 2:2); с людьми эгоистичными, тщеславными, пекущимися лишь о своих собственных интересах (Флп 2:3-4). Были люди, которые роптали и недовольствовались (Флп 2:14), и такие, которые не могли ужиться с другими (Флп 4:2), — и все это внутри церкви. Ненавязчиво указывая им путь Христа, Павел снисходительно призывал их вернуться к согласию и заботе друг о друге.

Мало что еще известно о структуре филиппийской церкви, но такие имена, как Епафродит, Евдия, Снп-тих и Климент, упоминаемые апостолом Павлом как члены этой церкви (Флп 2:25; 4:2-3), указывают на то, что эта первая христианская церковь на европейской почве была возделана по большей части греками. Кроме того, можно смело предположить, что с самого начала ее построения женщины играли важную роль в этой церкви, даже в ее руководстве. Не только то, что первой христианкой была женщина, богатая и знатная (Деян 16:14), возможно также, что все другие женщины, которые встречались с Лидией для молитвы на берегу реки, даже еще до прихода апостола Павла в Филиппы (Деян 16:13), также приняли к христианской вере, следуя ее примеру и доказательствам. Факт, достойный упоминания, заключается в том, что из четырех филиппийцев, упомянутых поименно в этом послании, двое были женщинами, которые, по утверждению апостола Павла, усердно трудились вместе с ним, проповедуя Евангелие (Флп 4:3).

4. Некоторые решающие вопросы

4.1. Авторство. Несмотря на то, что Послание к Филиппийцам открывается словами «Павел и Тимофей» (Флп 1:1), ясно, что, какой бы ни была причина того, что имя Тимофея привязано к имени апостола, лишь Павел несет ответственность за послание и его содержание. Интонация послания слишком личностная, чтобы предполагать иное. Например, уже одно то, что апостол Павел в таком коротком послании пятьдесят один раз употребляет личные местоимения в единственном числе — «я», «меня», «мой», доказывает это. Кроме того, имя Тимофея появляется вновь только в Флп 2:19 и отсутствует, хотя этого следовало ожидать, в заключительном приветствии. Как следствие, апостол Павел единственный, кто претендует на авторство Послания к филиппийцам.

Исторически церковь приняла это притязание как постулат — Поликарп Смирнский, Ириней, Климент Александрийский, Тертуллиан и другие не только приводили цитаты из Послания к Филиппийцам, но также приписывали их исключительно апостолу Павлу. Однако в девятнадцатом веке некоторые ученые стали подвергать сомнению тот факт, что апостол Павел написал Послание к Филиппийцам. Наиболее отчетливо эта мысль прозвучала у Ф. Г. Баура. Исторические исследования Баура привели его к заключению, что апостол Павел не написал ни одно из посланий, носящих его имя, исключая Послания к Римлянам, 1 и 2 Послания к Коринфянам и Галатам. Несмотря на огромную силу убеждения и эрудицию Баура, его

аргументы не казались убедительными и не были восприняты. В конечном счете, они утратили свою актуальность и, по существу, исчезли. Однако время от времени другие ученые предпринимали попытки оживить этот тезис, но безуспешно. Поэтому можно с уверенностью сказать, что подавляющее большинство тех, кто изучает сегодня Новый Завет, увсерены в том, что апостол Павел — автор Послания к Филиппийцам, а также в том, что вопрос подлинности этого послания имеет лишь историческое значение.

4.2. Единство. Является ли Послание к Филиппийцам одним письмом или же это собрание нескольких писем, написанных апостолом Павлом? Во втором веке после Рождества Христова Поликарп, епископ Смирны, писал филиппийской церкви, где упоминал о том, что апостол Павел отправил им «послания» (Поликарп *Флп* 3:2). Это замечание Поликарпа, вкупе со следующими особенностями Послания являются для многих исследователей достаточными основаниями для того, чтобы на самом деле считать это одно послание двумя или более письмами, объединенными в одно: (1) спокойная, упорядоченная подготовка к завершению письма в *Флп* 3:1; (2) резкое изменение интонации, начиная от *Флп* 3:2 и продолжающееся в *Флп* 4:3; (3) наблюдение, что *Флп* 3:1 так точно согласуется с *Флп* 4:4; и (4) тот факт, что Павел ждет до конца Послания, чтобы поблагодарить Филиппийцев за проявленное к нему великодушие.

Причины считать Послание к Филиппийцам документом, составленным из нескольких писем, достаточно веские, так же как и свидетельствующие об обратном: (1) Тот факт, что части Послания к Филиппийцам носят несколько разрозненный характер, и что апостол Павел прерывает сам себя в *Флп* 3:2, неудивительно для личного, составленного в разговорном стиле письма, которое, возможно, не было написано или продиктовано сразу, причем автором является человек, привыкший внезапно менять стиль письма (см. Рим 16:16-19; Фес 2:13-16). (2) Отсутствуют греческие рукописи, даже самые ранние, нет также трудов ранних отцов церкви, где имелось хотя бы малейшее указание на то, что Послание к Филиппийцам когда-либо появлялось в ином виде, нежели оно существует в настоящее время. (3) Нелегко отделить одну часть послания от другого, поскольку все так называемые части изобилуют одинаковыми выражениями, корнями слов и мыслями. Более того, то, как апостол Павел аргументирует свои доводы в одной из частей послания, зачастую зависит от того, что было сказано им в другой части (ср. особенно *Флп* 2:6-11 и *Флп* 3:7-11; а также *Флп* 2:6-11 и *Флп* 3:20-21; см. Хукер, 331-33). (4) Если *Флп* 3:1 и *Флп* 4:4 так идеально соответствуют друг другу, что *Флп* 3 следует считать отдельным посланием, то нелегко объяснить, почему мыслящий переписчик, намеревавшийся объединить разные письма, поместил эту часть туда, где она явно нарушает единство целого. То же самое можно сказать и о так называемом письме благодарения (*Флп* 4:10-20). Почему образованный переписчик, желавший

объединить разрозненные письма к Филиппийцам, должен был поместить именно это «письмо» в конце, а не в начале?

Таким образом, нет никакой веской причины подвергать сомнению тот факт, что Послание к Филиппийцам вышло из-под пера апостола Павла в виде целостного документа, а не представляло собой несколько разрозненных писем, позднее объединенных в одно неким анонимным редактором. Поэтому Послание к Филиппийцам должно рассматриваться интерпретаторами как единое целое.

4.3. Место и время. Место и время написания апостолом Павлом его Послания к Филиппийцам — это весьма важные моменты для толкования текста, в частности, вопросов, касающихся подлинности противников апостола Павла и сущности их вражды.

4.3.1. Место. До того, как станет возможным определить происхождение Послания к Филиппийцам, следует учесть несколько моментов. (1) Когда апостол Павел писал свои послания, он находился в заточении. (*Флп* 1:7, 13, 17). (2) Он стоял перед судом, который мог закончиться для него либо смертью (*Флп* 1:19-20; 2:17), либо оправданием (*Флп* 1:25; 2:24). (3) Его держали в претории (*Флп* 1:13), кроме того, там были люди из окружения Цезаря (*Флп* 4:22). (4) С Павлом был Тимофей (*Флп* 1:1; 2:19-23). (5) За пределами тюрьмы широко распространялось Евангелие (*Флп* 1:14-17). (6) Апостол Павел намеревался посетить Филиппы, когда будет оправдан (*Флп* 2:24). И (7) несомненно, что в то время, пока Павел находился в заточении, различные люди совершили несколько путешествий в Филиппы и обратно, возможно, что таких поездок было четыре.

4.3.1.1. Рим. В качестве вероятного места, откуда апостол Павел писал свое Послание к Филиппийцам, Рим не только отвечает всем критериям, но также и признан таковым уже весьма давно, начиная с II в. н.э. и прологов Маркиона.

Апостол Павел находился в Риме под домашним арестом, по крайней мере, два года (Деян 28:30). Там его охраняли солдаты (Деян 28:16), тем не менее ему была предоставлена определенная степень свободы: он мог принимать гостей, получать дары и отправлять письма (Деян 28:17-30). Здесь он мог свободно проповедовать Евангелие (Деян 28:31). Здесь он должен был предстать перед Цезарем, и здесь, в конце концов, должна была быть решена его участь. Здесь находилась претория (*Флп* 1:13) и «люди из окружения Цезаря» (*Флп* 4:22), куда входили представители императорской гвардии, рабы и свободные люди, служившие императору. Здесь также была достаточно большая церковь, не все члены которой были преданы Павлу и которая не была основана им и, возможно, была разделена на группировки, о которых апостол говорит в своих посланиях (*Флп* 1:14-17).

И тем не менее сказать, что Рим был местом, откуда апостол Павел писал филиппийцам, значит столкнуться с некоторыми спорными вопросами. (1) Можно подвергнуть сомнению тот факт, что во время заточения Павла было совершено несколько поездок из Рима в Филиппы и обратно, что несколько затруднительно,

учитывая расстояние между двумя этими городами. (2) В Деяниях Апостолов нет указания на то, что Тимофей находился в Риме вместе с Павлом, тогда как из Послания к Филиппийцам (1:1) ясно, что Тимофей был с Павлом, где бы тот ни находился, когда писал это послание. В намерения апостола входило посещение Филипп после освобождения из заточения (Фил 2:24), хотя более ранние его планы заключались в том, чтобы покинуть восток и сосредоточить свою апостольскую деятельность на западе, особенно в Испании (Рим 15:24-28). (4) Из Послания к Филиппийцам (1:30 и 4:15-16) (см. также Флп 2:12, 22) был сделан вывод о том, что Павел заявляет здесь, что он не возвращался в Филиппы с тех пор, как он и Тимофей основали там церковь, это заявление он не мог сделать, если бы писал из Рима, поскольку он дважды побывал в Филиппах в промежутки времени между основанием филиппийской церкви (Деян 16) и его путешествием в Рим (Деян 20:1-6).

4.3.1.2. *Эфес*. В современной науке было выдвинуто предположение о том, что местом, откуда апостол Павел писал свои Послания к Филиппийцам, был Эфес. В поддержку этой гипотезы приводятся следующие аргументы. (1) Под преторией может иметься в виду резиденция провинциального наместника в Эфесе или где-то еще (Мт 27:27; Ин 18:28,33). (2) Тимофей был с апостолом Павлом в Эфесе (Деян 19:22; Флп 1:1). (3) Расстояние между Эфесом и Филиппами минимально по сравнению с расстоянием между Римом и Филиппами, что устраняет проблему времени, которое необходимо на совершение нескольких путешествий из Филипп к месту заточения Павла и обратно. (4) В то время, как Павел находился в Эфесе, там шло усиленное проповедование Евангелия (Деян 19:10, 25-26; и Флп 1:12-14), а также споры касательно апостола Павла и его учения (Деян 19:2-9; Флп 1:15). (5) Апостол Павел в нескольких случаях упоминает о своем заточении (2 Кор 11:23). Следовательно, тот факт, что в Деяниях ничего не говорится о его пребывании в тюрьме в Эфесе, необязательно служит аргументом против вероятности того, что он на самом деле был там в заточении (1 Кор 15:32; 2 Кор 1:8).

Несмотря на то, что эфесская гипотеза приобретает все большую популярность, против нее можно выдвинуть серьезные возражения. (1) Она основывается главным образом на выводах из только что процитированных текстов. (2) В Флп ничего не сказано о «сборе пожертвований» для нищих в Иерусалиме — хотя Павел, находясь в Эфесе не мог не уделять этому серьезного внимания — принимать же попутно подарки для себя самого ему было неудобно (Флп 2:25; 4:10-20). (3) Церковь в том городе, откуда писал Павел, была разделена, разделена из-за него (Флп 1:15-17); подобный факт не соответствует положению дел в Эфесской общине (Деян 19; 20:17-31). (4) Павел довольно резко высказывается обо всех окружающих его христианах, за исключением Тимофея (Флп 2:19-21), что довольно странно, поскольку его лучшие друзья, Прискилла и Акила, находились в Эфесе одновременно с ним (Деян 18:2, 18, 24-26; 1 Кор 16:19).

4.3.1.3. *Коринф*. Некоторые факты дают основание предполагать, что местом, откуда писалось Послание к Филиппийцам, был Коринф. (1) Коринф географически расположен поблизости от Филипп, даже ближе, чем Эфес. Проконсул находился в Коринфе (Деян 18:12), следовательно там были и претория, и «окружение Цезаря». (3) Очевидно, что Павел писал Филиппийцам до своей полемики с иудеохристианами, которые прибыли от Иакова из Иерусалима (Гал 2:12), поскольку в этом послании нет упоминания о его апостольстве; таким образом, оно, по всей вероятности, было написано до первого Послания к Коринфянам (Послание, написанное апостолом из Эфеса), в то время, когда он еще находился в Коринфе. (4) Жесткое противостояние, с которым столкнулся апостол Павел в Коринфе, даже смертельная угроза, а также посетившее его вследствие этого ободряющее ночное видение (Деян 18:10), очень похожее на виденное им в иерусалимском заточении (Деян 23:11), позволяют прийти к выводу о том, что враги апостола Павла схватили его, заточили в тюрьму и угрожали смертью. Но успокоенный ночным видением, призывавшим его к мужеству, он мог быть уверенным в освобождении и заверять филиппийцев в этом факте (Флп 1:25; 2:24).

Возражения против этой гипотезы аналогичны тем, которые выдвигаются против гипотезы эфесской. (1) Эта гипотеза полностью основывается на предположении. (2) Жесткие замечания Павла о своем окружении (Флп 2:19-20) теряют смысл, когда понимаешь, что Прискилла и Акила также находились в Коринфе во время пребывания там апостола Павла (Деян 18:1-2,18).

4.3.1.4. *Кесария*. Еще одним предполагаемым источником, откуда писалось Послание к Филиппийцам, является Кесария. Хотя эта гипотеза появилась довольно поздно, она не лишена смысла и согласуется с большинством весьма существенных фактов. (1) Лука точно указывает на то, что Павел был заключен в тюрьму в Кесарии в претории Герода (Деян 23:35) — резиденции римского прокуратора и штаб-квартире римского гарнизона в Палестине. (2) Заточение Павла в Кесарии длилось долго (Деян 24:27), что давало время для осуществления нескольких поездок из Кесарии в Филиппы и обратно. (3) Несмотря на то, что апостол Павел находился под стражей, ему тем не менее была предоставлена определенная степень свободы и возможность пользоваться помощью друзей (Деян 24:23; Флп 2:25-30; 4:10-20). (4) В Послании к Филиппийцам (1:7) подразумевается, что Павел уже предстал перед судом и выступил в защиту себя и Евангелия, в то время как в этом же послании (Флп 1:16) указывается на то, что Павел все еще находился в плену, несмотря на свою защиту. Это согласуется с событиями, которые имели место в Кесарии (Деян 24:1-27), тогда как история пребывания апостола в Риме завершается описанием его в качестве заключенного, не оставляя никакого намека на то, что он мог выступить, каким-либо образом защищая себя (Деян 28:16-31). (5) Когда Павел писал филиппийцам, он был уверен в том, что будет

освобожден из заточения (Флп 1:24-26) и посетит их на своем пути на запад (Флп 2:24; Рим 1:13-15; 15:23-29). И вновь наблюдается тесная связь между заявлениями, сделанными в Послании к Филиппийцам и в Деяниях (Деян 19:21; 23:11). Намерения апостола Павла пойти на запад занимали много места в его размышлениях, поскольку он полагал, что его миссия на востоке завершена (Рим 15:20, 23-24). Допустить, что позднее он изменил свои намерения и решил вернуться на восток из Рима явилось бы весьма озадачивающим предположением, не основанным на фактах. Однако предположение о том, что апостол мог хотеть вернуться в Филиппы на своем пути из Кесарии на запад, чтобы повидаться с верными и великодушными друзьями, вовсе не является необдуманным.

Доводы против Кесарии недостаточны для того, чтобы исключить предположение о том, что она была именно тем местом, откуда апостол Павел писал Филиппийцам. (1) Довод о том, что расстояние от Кесарии до Филипп слишком велико для совершения ряда поездок туда и обратно, частично опровергается продолжительностью пребывания апостола Павла в кесарийской тюрьме. Таким образом, слишком много внимания было уделено расстоянию при выборе Рима или Кесарии. (2) Довод о том, что, где бы ни находился апостол Павел, когда писал Послание к Филиппийцам, ему реально угрожала смертельная опасность, также не является убедительным аргументом против Кесарии. (Деян 21:31, 36; 22:22; 23:30). Верно то, что, как римский гражданин апостол Павел имел право обратиться к Цезарю, но если бы евреи смогли бы доказать, что он привел язычника в часть храма, запрещенную для него, и тем самым осквернил святое место, то тогда, даже будучи римским гражданином, он должен был по иудейским законам быть преданным смерти от рук евреев (Деян 25:11, также см. Флавий *Война* §§5.193-194; *Древности* §15.417).

В этом случае невозможно ответить на все вопросы, и на самом деле нельзя с абсолютной достоверностью выяснить, где находился апостол Павел, когда писал Послание к Филиппийцам. Тем не менее для того, чтобы попытаться понять это послание, а особенно для того, чтобы постараться идентифицировать упомянутых в нем оппонентов, можно утверждать, что Кесария, возможно, лучше любой иной теории подходит для места, откуда писалось Послание.

4.3.2. Датировка. Если апостол Павел писал свое Послание к Филиппийцам из Рима, то он писал его в начале шестидесятых годов, где-то между 60 и 63 гг. н.э.; если из Эфеса, то между 54 и 57 гг.; если из Коринфа, то около 50 г.; если он писал их из Кесарии, то это было в период 58-60 гг.

4.4. Противники. Противники, упомянутые в Послании к Филиппийцам, не могут считаться какой-то одной группой людей, а рассматриваются как несколько групп (см. Противники Апостолов). Одна группировка противостояла Павлу и, хотя ее члены исповедовали Христа, они поступали так, чтобы усилить страдания Павла во время его заточения.

Хотя они и проявляли враждебное отношение, они оставались единоверцами: Павел называет их «братьями» (Флп 1:14-15). Возможно, эти христиане придерживались богословия «божественного мужа», которое заставляло смотреть их на такие вещи, как смирение, кротость, тюремные узы и страдания — проповедованные или пережитые Павлом — как на доказательство того, что ему была неведома торжествующая сила Христова и что он потому не соответствует взятой на себя миссии. Либо они могли быть иудеями, которые не только осознали необходимость исповедовать Христа, но также и необходимость придерживаться Закона, включая обрезание и правил, касающихся еды и питья, вследствие чего были для Павла людьми чуждыми, поскольку он твердо верил во Христа, но отрицал необходимость следовать Закону.

Но была также и вторая группа оппонентов, людей, очень отличающихся от описанных выше. Они угрожали филиппийцам, запугивали их своими угрозами и стремились подорвать непоколебимость веры филиппийцев в Евангелие (Флп 1:27-29). Очень возможно, что эта группировка была той самой, членом которой Павел называл «исами», служителями зла», «расчленителями» (Флп 3:2), «врагами Креста Иисусова» (Флп 3:18), людьми, «чей конец — это уничтожение» (Флп 3:19). Их едва ли можно назвать иудеями, т.е. иудеохристианами, скорее — евреями, а конкретно, еврейскими миссионерами, которые активно настаивали на привлечении новообращенных христиан в Филиппах, даже принудительно. Они провозгласили идею о том, что праведность и совершенство достижимы «сейчас» (Флп 3:12-15) посредством принятия обрезания и следования определенным обрядам (Флп 3:19), — идею, которая предлагала видимые и осязаемые знамения Божьей милости в настоящем, а не в будущем времени и невидимом мире. Возможно, что чрезвычайно резкие высказывания апостола Павла в Послании к Филиппийцам (3:2) отражают его разочарование в фанатичной и неутомимой оппозиции, с которой он столкнулся в лице евреев в Иерусалиме и Кесарии (Деян 21:37-26:32; Деян 28:19).

4.5. Гимн Христу. Послание к Филиппийцам (2:6-11) — один из первых примеров раннего христианского гимна. Но кто написал его и где источник выражаемых в нем идей? Многие ученые считают, что автором его был апостол Павел (Martin, 1960), и это — традиционная точка зрения. Тот способ, посредством которого данный раздел так идеально согласуется с аргументами апостола Павла, приведенными им в Флп 2, и с содержанием письма в целом, не заставляет сразу искать иного автора. Однако некоторые ученые усматривают в гимне некоторые характерные черты стиля, лексики и доктрин, которые наводят на мысль о другом составителе Послания. Но был ли это труд апостола Павла или иного христианского составителя гимна, не слишком важно, поскольку он соответствует задаче, которую поставил апостол Павел, согласуется с его размышлениями, когда он пишет филиппийцам, и гармонично входит в него.

Ученые рассмотрели самые разные варианты в поисках источника идей для этого гимна. Некоторые из них предполагают влияние гностического мифа *Искушенный Спаситель*, в котором описывается сошествие на землю «светлого существа», который пришел, чтобы принести знания сынам света, облачился в человеческий вид и терпел нищету, боль и страдания, как и все люди, до тех пор, пока не покинул этот мир и не вернулся в обитель света (Bultmann, 1:167).

Другие склоняются к теме Адама из Ветхого Завета. Адам и Христос были людьми, созданными по образу и подобию Бога (Быт 1:26; Флп 2:6, при этом «образ» и «подобие» рассматриваются как синонимы), но если Адам ослушался и осознал это после того, как был подобен Богу, Христос повиновался Богу и, вместо стремления к равенству с Богом, выбрал путь служения и смерти. Как следствие, первый Адам был изгнан из Рая из-за своекорыстия, но последний Адам, Христос, был возведен Богом благодаря своему самопожертвованию (Dunn, 114-121, но ср. с Wright).

Возможно, не стоит углубляться, как предлагают эти ученые. В Евангелии (Ин 13:3-17) запечатлен эпизод из жизни Христа, который дает нам почти совершенную модель для составления гимна Христу (Флп 2). И четвертый евангелист, и апостол Павел приступают к тому, что хотят сказать, одинаково. Иоанн начинает свое повествование с рассказа о том, как Иисус омыл ноги своим ученикам (работа раба/слуги), поскольку он знал, что Отец дал все в его руки и что он исшел от Отца и возвращается к Богу (Ин 13:3; Hawthorne, 1983, 78-79). Гимн в Послании к Филиппийцам начинается с того, что «Иисус, будучи Богом, не воспользовался своим Божеством, а принял вид раба и выполнял роль слуги» (Флп 2:6-8). В целом гимн придерживается идеи о нисхождении-восхождении, преобладающей в Евангелии (13:3-17) (Hawthorn, 1987, 65).

5. Богословские темы

Благодаря затрагиваемым в нем богословским темам, влияние Послания к Филиппийцам на церковь не поддается никакому измерению. Возможно, что в значительной мере это обусловлено истинным гимном Христу (Флп 2:6-11), гимном, который изысканно обобщает учение апостола Павла о личности Иисуса Христа и природе Бога (см. Христология).

Давая величественное описание Иисуса Христа, преждевременно, равного Богу, воплотившегося, человека, слугу, полностью покорного Богу и, в свою очередь, возведенного Богом на небесах и на земле, объекту поклонения для всех созданий к славе Бога Отца — этот гимн также четко описывает, что есть Бог на самом деле. Для Иисуса Христа, который разделяет саму природу Бога и действует, исходя из этой природы, доказывая это своим выбором того, что делать, и тем, что он действительно сделал, эта природа Бога характеризуется, скорее, не постижением, осознанием или достижением, а поделением, раздачей обеими руками и изливанием себя для их совершенствования.

Является ли апостол Павел составителем этого гимна или нет, несомненно одно, что он является неотъемлемой частью послания, а не вставленным позднее фрагментом, поскольку именно через этот гимн Павел дает филиппийцам основу духовной молитвы. Он просит их жить кротко, великодушно, сознательно бескорыстно, внимательно заботясь о благоденствии ближних (Флп 2:1-5), поскольку именно так относился ко всем Христос и так поступал, и именно ему следует подражать тем, кто называет себя в честь его имени.

Гимн Христу — это не единственный фактор влияния на филиппийцев. В этом же послании можно найти жизненный девиз апостола Павла, который стал, в свою очередь, жизненным девизом для многих христиан: «Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп 1:21). Два этих заявления, вкупе со следующим, что «умереть и жить во Христе — гораздо лучше самой жизни», имели огромное богословское значение. Они предполагают, что состояние христиан, которые умирают в Боге, — это осознанное счастье, превыше которого на земле ничего не существует. Если они действительно выдвигают такое предположение, то, как следствие, они ставят вопрос о необходимости уничтожения тела и преобразования его на небесах (см. Gullmann; также Флп 3:20-21).

Кроме того, в Послании к Филиппийцам часто звучит высказывание апостола Павла: «совершайте свое спасение... потому что Бог производит в вас и хотение и действие» (Флп 2:12-13). Это высказывание, редко употребляемое в этом контексте, чтобы быть правильно понятым, повлияло на мышление тех, кто оспаривает владычество Бога, и тех, кто отстаивает свободную волю человека. В контексте Флп 2 Павел пользуется словом *спасение*, скорее, не в смысле спасения эсхатологического, спасения бессмертной души каждого человека, а для оздоровления христианской общины в Филиппах. Отчужденные друг от друга тщеславием, себялюбием (Флп 2:3-4), филиппийцы слышат в этих словах апостола призыв последовать примеру Христа (Флп 2:5-11), смирить себя и принять роль слуги, покорно трудиться во благо (т.е. «во спасение») своей церкви и работать над этой задачей, пока она не будет выполнена. Если они станут поступать так, то увидят, что лишь приблизились к Богу, который уже среди них, вселяя в них жажду единства и даруя силы для достижения этой цели.

Во всех посланиях Павла наиболее значительное положение, касающееся понятия *освящение*, приведено в Флп 3:18-16. Описываемая здесь святость является собой все возрастающее понимание христианином непревзойденного величия Иисуса Христа, когда ничего не может разрушить или уменьшить это понимание. В свою очередь, это одновременно и понимание христианина Иисусом Христом. Присутствуют оба элемента: работа Бога или Христа и работа христианина. Таким образом, для апостола Павла освящение предоставляет христианину возможность роста, совершенствования, продвижения вперед (Флп 1:9,25). Как и многие по-

вления, пронизывающие это послание, освящение требует совершенствования (напр., Флп 4:8-9; см. Beker, 218-219).

И наконец, тема радости, которой проникнуто все Послание к Филиппийцам, на протяжении многих веков оказывает глубочайшее влияние на христиан, заставляя их вновь и вновь обращаться к этому посланию. Отсюда мы узнаем, что радость — это, скорее, не чувство, поскольку является устойчивым состоянием разума, характеризующего спокойным, умиротворенным взглядом на жизнь, включая все ее взлеты и падения. Это самый верный путь отношения к жизни, основанный на вере в живого Бога (Флп 1:25; 3:1; 4:4,10). Для апостола Павла радость — это осознание существования, которое позволяет принимать и восторг, и подавленность, принимать с созидательной покорностью события, которые приносят как удовольствие, так и смятение, поскольку радость позволяет нам видеть за каждым случаем лик Владыки Господа, стоящего надо всеми событиями.

См. также Христология.

Библиография. Комментарии: K. Barth, *The Epistle to the Philippians* (Richmond: John Knox, 1962); F. W. A. *Commentary on the Epistle to the Philippians* HNTS; New York: Harper, 1959); J.-F. Collange, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians* (London: Epworth, 1979); J. Gnauka, *Der Philipperebrief* (WKNT 10/3; Freiburg: Herder, 1976); G. F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Waco: Word, 1983); J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (London: Macmillan, 1894); R. P. Martin, *The Epistle of Paul to the Philippians* (TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1959); idem, *Philippians* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1976); J. H. Michael, *The Epistle to the Philippians* (MNTC; London: Hodder and Stoughton, 1928); P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991); M. Silva, *Philippians* (WEC; Chicago: Moody Press, 1988). **Исследования:** J. M. Bassler, ed., *Pauline Theology* vol I: *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* (Minneapolis: Fortress, 1991); F. C. Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ*, 2 vols. (London: Williams and Norgate, 1875); J. C. Beker, *Paul the Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1980); R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (New York: Scribners, 1951); O. Culmann, *Immortality of the Soul or the Resurrection of the Dead* (London: Epworth, 1958); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980); D. E. Garland, «The Composition and Literary Unity of Philippians: Some Neglected Factors», *NovT* 27 (1985) 141-73; G. F. Hawthorne, *Word Biblical Themes: Philippians* (Waco: Word, 1987); M. D. Hooker, «ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ», *NTS* 35 (1989) 331-33; L. Hurtado, «Jesus as Lordly Example in Phil. 2:5-11», in *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. J. C. Hurd and G. P. Richardson (Waterloo: Laurier University Press, 1984); R. P. Martin, *An Early Christian Confession: Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation* (London: Tyndale Press, 1960); idem, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); D. F. Watson, «A Rhetorical Analysis of

Philippians, and Its Implications for the Unity Question», *NovT* 30 (1988) 57-88. N. T. Wright, «Harpagmos and the Meaning of Philippians ii.5-11», *JTS* 37 (Oct 1986) 321-52.

G. F. Hawthorne

ФИЛОСОФИЯ

Философия, такая как она есть, появилась в Греции в начале VI в. до н.э. с Фалеса Милетского (ок. 585 г. до н.э.) и занималась тремя основными вопросами: (1) Что это такое? — то есть из чего состоит мир, каково его происхождение и каков его конец, если он вообще есть?

(2) Что мы должны делать? — то есть каковы естественные или условные основы личной и общественной нравственности? (3) Как нам об этом узнать — то есть каков критерий познания, отличный от частного мнения, и каковы законы аргументации и доказательства? Эти основные философские вопросы вызвали в ходе истории, соответственно, вопросы о физике, включая метафизику, этике и логике. Самые ранние философские рассуждения были действительно физикой в широком смысле, и многое из того, что составляет досократическую философию, имеет больше отношения к возникновению науки, чем к философии, рассматриваемой в данной статье.

1. Досократический период.
2. Платон и Аристотель.
3. Эллинистическая философия: стоики и эпикурейцы.
4. Философские течения Римской империи.

1. Досократический период

Термин *философия*, или «любовь к мудрости», как и содержание, скрывающееся за этим термином, не являются изобретением самых ранних дошедших до нас в записях философов — милетской школы Фалеса и его преемников, но, скорее, авторство термина принадлежит Пифагору (разнот. ср. 520) и его последователям в южной Италии и датируется примерно концом шестого века до н.э.

Значение этого неологизма, согласно Пифагору, — в отличие от мнения ранних физиков и других современных ему знатоков (которые бы себя называли *sophoi*), — в том, что мудрость по существу (*sophia*) принадлежит одному Богу и что люди могут только стремиться к поиску мудрости (*philosophos*).

Для Пифагора и ведущей от него начало традиции, включая Платона, этот поиск мудрости подразумевал не только постулирование определенных принципов, но и принятие четкого морального кодекса, или образа жизни (*bios*). В случае с ранними пифагорейцами этот *bios* означал жестко регламентированную общинную жизнь, превосходящую во многом жизнь более поздних монашеских общин христианства; воздержание от употребления животной пищи из-за веры в перевоплощение и в родство всех душ, человеческих и животных; а также

ряд запретов, таких как употребление в пищу бобовых, возможно, были выдуманы Пифагором для внушения своим последователям чувства индивидуальности.

Подобная дисциплинированность, однако, осталась чертой пифагорейцев. Их философские доктрины получили широкое распространение благодаря приверженности им Платона. Основное философское прозрение Пифагора было в том, что прочность и логичность мира обеспечиваются действием гармонии и соразмерности, что находит выражение в терминах математических пропорций. Господствующим творческим принципом считалось Единое, или единство (Монада), которое действует на изначальном бессформенном основании, символически выражающемся числом Два (Диада). Союз этих двух порождает сначала всю систему чисел, а затем — мир физических объектов, причем последние ранними пифагорейцами рассматривались как числа. Пифагор был первым, кто дал философское обоснование изначальности шаманистическому представлению о душе как чем-то отделенным от тела: душа — это не просто иллюзорная тень, но подлинный хранитель личности. Для Пифагора, а также впоследствии и для Платона, бессмертие души неразрывно связано с перевоплощением в тело человека и (в случае с несовершенными людьми) животного. Вопросы личностной тождественности, которые вытекали из такого взгляда, древних мыслителей, по-видимому, не волновали.

2. Платон и Аристотель

Платон (427–347 гг. до н.э.) — духовный наследник Пифагора, но в построении философии на него во многом повлияли интеллектуальные задачи, поставленные Парменидом Элейским (ок. 515–445 до н.э.) и Гераклитом Эфесским (ок. 500 до н.э.). Гераклит, очевидно, был первым, кто рассматривал мир (*kosmos*) как систему: мир постоянно изменяется, но удерживается за счет борьбы противоположностей силой, которую Гераклит назвал *logos* («пропорция», «причина», «слово»). Парменид главным образом уделял внимание проблеме бытия, характеристике того, что есть, и считал, что оно должно быть единым, вечным, неизменным и неподвижным и что познаваемо только то, что существует: знания о том, чего не существует, быть не может. Подлинный предмет подобных таинственных заявлений остался загадкой для последующих мыслителей, но они приобретают наибольший смысл при рассмотрении совокупности всего, что существует. Еще большую путаницу Парменид внес своим объяснением материального мира, который для него был царством иллюзии. Платон взялся решить поставленную Парменидом задачу, во-первых, постулируя постижимое разумом царство подлинного Бытия (что соответствовало представлениям Парменида) как идеальный архетип всей реальности материального мира, и, во-вторых, чувственно-воспринимаемое царство Становления, в котором мы обитаем и которое находится в постоянном изменении (Гераклит), но удерживается системой Форм, просецирующихся на материальную основу в виде геометрических структур

(составляющие основу треугольники и их сочетания, описанные в диалоге *Тимей*).

Однако Пифагор оказал наибольшее влияние на Платона и его непосредственных последователей, Спевсиппа и Ксенократа, при которых платонизм становится настоящей системой. Все их труды исчезли, но по сохранившимся названиям мы можем судить об их обобщающей направленности, в особенности, у Ксенократа, а также об их склонности к переосмыслению Пифагора для согласования с их взглядами, которые легли в основу неопифагорейской школы. Спевсипп выдвинул в качестве первопричины существования единства за пределами бытия, и такой взгляд не находит поддержки в основном учении платонизма до Плотина, но находит отклик в менее жестких кругах неопифагорейцев и платонизирующих гностиков. Ксенократ, возможно, до некоторой степени под влиянием Аристотеля, утверждал в качестве первопричины монаду, которая также есть интеллект и ее содержание, возможно, но не обязательно, рассматривалось как существование Форм (такого же взгляда придерживались платоник Антиохий и Евдорий в I в. до н.э.).

Однако самыми выдающимися последователями Платона был наиболее расходящийся с ним во взглядах Аристотель (384–322 гг. до н.э.). Аристотель, сын прославленного врача из Стагира (на севере Греции), пришел в Академию Платона в 367 году до н.э. в возрасте семнадцати лет и оставался с ним до его смерти, несмотря на то, что все чаще спорил с Платоном по основным вопросам. После некоторого времени за границей Аристотель открыл в городе свою собственную конкурирующую с платоновской школу — Лицей, или Перипатос, в 335 году до н.э. Аристотель способствовал значительному продвижению всех разделов философии, метафизики, физики, этики и логики, но, несмотря на полемическую позицию по отношению к Платону, его разногласия с ним главным образом касаются теории Форм, общей тенденции выражения вселенной в математических принципах (что особенно явно у других последователей Платона) и доктрины об отдельной природе души. Позднее платоник сумели присвоить большую часть философии Аристотеля и интегрировать ее в общий синтез Академии, и даже умудрились замолчать возражения Аристотеля по поводу Форм и его отрицание отдельного существования души. В первом случае считалось, что он ссылается на имманентную форму (*ei-dos*), проекцию трансцендентной формы (*idea*) на вещество; точно так же в последнем случае предполагалось, что его анализ (в работе *De Anima*) касался только души в ее воплощенном виде — триумф убеждения поздних античных философов в том, что великие мыслители должны во что бы то ни стало мыслить одинаково, а также быть полностью последовательными в своих взглядах!

Учение Аристотеля о высшем принципе, или Боге, как о разуме, мыслящем самого себя, становится стандартной платонической доктриной вплоть до времени Плотина, когда учение о единой первопричине, восходящее к Спевсиппу, вновь утверждается и ставится

выше бытия и познания, а интеллект, мыслящий сам себя, низводится на второе место во всеобщей. Учения о четырех причинах, материи, потенциальности и действительности и в целом система аристотелевской логики были также приняты. В области этики взгляды Аристотеля, выдвинутые в *Никомаховой этике*, такие как добродетель в качестве средства, сдерживание страстей и созерцание (*theoria*) как высшая цель человеческой жизни, точно так же принимаются. Поздние платоники чувствовали, что во всех этих областях Аристотель оформил общее учение Академии.

3. Эллинистическая философия: стоики и эпикурейцы

Во время эллинистической эры, которая в широком смысле датируется периодом от смерти Александра Великого в 323 г. до н.э. до поражения Антония и Клеопатры Августом в 31 г. до н.э., передовые позиции в философии занимали не Академия (которая после Птолемея отклонилась в скептицизм) и не Лицей (последний после преемника Аристотеля, Теофраста, отклонился в антикварианизм и тривиальность), а, скорее, конкурирующие школы стоиков и эпикурейцев: одна была основана Зеноном Китионским на Кипре (335–263 гг. до н.э.), который был созидательным поклонником движения киников, другая — Эпикуром Афинянином (341–270 гг. до н.э.), инакомыслящим последователем атомистов, однако оба обосновались в Афинах. Из этих двух школ, эпикурейцы, будучи материалистами, конструктивными атеистами (по убеждению Эпикура, боги существовали, но не принимали участия в жизни людей) и приверженцами удовольствия как высшей цели человеческой жизни — не представляют особого интереса с точки зрения христианства, за исключением некоторых аргументов эпикурейцев против существования традиционных греческих богов, что и было с благодарностью заимствовано отцами Церкви. Стоики же, напротив, несмотря на свой материализм, очень важны. В метафизике их концепция Логоса, или творческой разумной первопричины — Бога, впоследствии вновь используется поздними платониками в качестве демифологизированной версии платоновского демиурга в *Тимее* и становится ключевой для развития христологической догматики начиная с Четвертого Евангелия, а в дальнейшем порождает сложности в вопросе отношения Сына к Отцу.

В эпистемологии наибольший вклад стоиков заключался в формулировании концепции «когнитивного представления» (*kataleptike phantasia*). Существенной чертой когнитивного представления было то, что оно могло происходить только оттуда, откуда в действительности произошло. На основе такой концепции стоики смогли построить систему высказываний, в которых можно было быть уверенным, — «боги существуют» и «они осуществляют провиденциальную заботу о мире» — в нику распространяющемся усилиями платоновской Академии скептицизму.

Подобным образом в этике стоики установили идеал искоренения страстей (*apatheia*), противопоставляя его

менее требовательному аристотелевскому идеалу их сдерживания (*metriopatheia*), что привлекало многих платоников и отцов Церкви. Стоики выдвигали в качестве идеала самодостаточного и невосприимчивого к ударам судьбы мудреца, и этот идеал, с одной стороны, был близок христианской аскетике, но, с другой стороны, был прямо противоположен христианскому идеалу братской любви и заботы о своих ближних.

4. Философские течения Римской империи

В первом веке до н.э. произошли значительные изменения. Платоник Антиох из Аскалона (ок. 130–69 гг. до н.э.), при серьезном влиянии взглядов стоицизма, вновь вернул платонизм к догматизму, впоследствии его действия принесли успех, хотя трансцендентный элемент (выведенный из неопифагорейства, утверждающий верховное божество как нематериальное и внешнее относительно материального мира) необходимо было добавить до возникновения в первых веках н.э. синтетической философской системы, известной как средний платонизм, для оказания влияния на возникшее христианство. В то же время обновленный стоицизм, наиболее заметными представителями которого были римский аристократ Сенека (ок. 4 г. до н.э. — 65 г. н.э.), получивший свободу раб Эпиктет (ок. 50 — ок. 140 гг. н.э.) и император Марк Аврелий Антоний (121–180 гг. н.э.), популяризировал и развивал основные принципы этики стоиков таким образом, что оказал влияние и на платонизм, и на христианство.

Во многих отношениях новый синтез, получивший в третьем веке развитие в мысли платоника Плотина (204–269 гг. н.э.), заимствующий многие концепции из учения Аристотеля и стоиков, добавлял также заметный трансцендентный элемент, взятый у неопифагорейца Нумения (ок. 150 н.э.), и оказался стимулом для поздних христианских мыслителей, таких как отцы-каппадокийцы. У Плотина мы впервые находим в последовательном виде концепцию первопричины, вышестоящей над интеллектом, то самое Единое, которое в общих чертах описал последователь Платона Спевсипп и которое позже было затупежено аристотелевской концепцией Бога как мыслящего себя интеллекта. Однако это развитие, ставшее отличительной чертой позднего платонизма, не нашло последователей среди христианских мыслителей, поскольку падало в противоречии с концепцией личностного Бога. Только в работах таинственного христианского платоника, известного под именем Дионисия Ареопагита, эта концепция принимается с фантастическими результатами.

Для Плотина, как и для большинства других философов того периода, философия есть поиск лучшего пути очищения души от воздействий тела и внешнего мира и приведение души к ее источнику в постижимом разумом мире. Его этическая теория и эпистемология направлены именно на это. Он затрачивает огромные усилия, пытаясь привести нас к осуществлению нашей подлинной природы, которая из совершенно невозмутимой души, заключенной в теле, оживляется некой эманацией из

этой души, которая есть источник «вульгарного» сознания, приносящего страсти и чувственное восприятие, но вовсе не составляет подлинной сущности нашего бытия. Подобный сценарий, хотя и значительно более аскетический, чем обыкновенный христианский взгляд, представляет собой вызов, который многие платонистически настроенные отцы, например, каппадокийцы, рассматривали как побуждение к мысли.

Библиография. А. Н. Armstrong, *An Introduction to Greek Philosophy* (London: Methuen, 1947); idem, ed., *The Cambridge History of Late Ancient and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); J. M. Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977); W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

J. M. Dillon

Х

ХРИСТОЛОГИЯ

ПАВЕЛ

Павлову христологию часто рассматривают с точки зрения терминов, используемых Павлом, — Христос, Господь, Сын Божий, Спаситель, и приводимых им аналогий, например, с образами Адама и Мудрости. Однако, несмотря на всю важность данной христологической титулатуры, она не отражает целостную картину Павловой христологии. Для того чтобы расширить перспективу, открывающуюся при изучении отдельных аспектов Павловой христологии, в данной статье будут рассмотрены следующие вопросы: источники Павловой христологии, повествовательная структура, сочетание божественного и человеческого в Христе, значение Павловой христологии для раннего этапа формирования церкви и ее особый вклад по сравнению и в противоположность другим каноническим христологиям. (Христология каждого евангелия приводится в отдельной статье).

1. Источники Павловой христологии.
2. Повествовательная структура Павловой христологии.
3. Божественная и человеческая природа Иисуса Христа в Павловой христологии.
4. Влияние Павловой христологии.
5. Отличия и сходства Павловой христологии и других христологий.

1. Источники Павловой христологии

Существует несколько отправных точек для изучения источников Павловой христологии.

1.1. Иудаизм. Во-первых, можно экстраполировать от новозаветных документов и неканонических иудейских писаний, под воздействием которых были сформированы воззрения фарисея Павла (см. Павла еврейство) на приход Мессии. Насколько же глубоки заимствования Павловой христологии из его дохристианских убеждений? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо тщательно изучить не только фарисейское учение периода до 70 г. н.э., но и то, насколько Павел

использовал свое наследие (разнообразные свидетельства о состоянии иудаизма времен Павла см. Neusner). К сожалению, помимо нескольких эпизодических упоминаний Павел практически ничего не говорит о своих дохристианских воззрениях относительно прихода Мессии. Наиболее четкое предположение можно сделать на основании Рим 9:5, заключающееся в том, что он верил в приход Мессии-человека, потомка Давида. Поскольку заимствования Павла из иудейских, в частности фарисейских, верований относительно прихода Мессии явно были более значительны, определить их степень и характер не представляется возможным.

1.2. Эллинизм. Вторым методом изучения является метод *religionsgeschichtliche* (история религий). Пожалуй, самой значительной работой, отразившей данный подход, стал классический труд Буссе *Kyrios Christos* (Bousset, 1913); в нем христология Павла и ранней церкви сравнивается с идеями греко-римского мира, особенно с теми, которые были выражены в различных формах языческого религиозного учения. Например, считается, что титул *kyrios* был заимствован Павлом из язычества в результате эллинистического влияния на раннее христианское учение. Данная точка зрения, однако, предполагает радикальное различие между эллинизмом и палестинским иудаизмом. Необоснованность данного утверждения была выявлена в работе М. Хенгеля. Исследование показало, что эллинизм оказывал влияние на палестинское иудаистское учение еще в дохристианскую эру, что можно проследить на примере Сираха и Маккавейских рукописей (Hengel, 1974).

Помимо этих общих заключений, необходимо сказать, что титул *kyrios* возник на раннем этапе зарождения церкви и не был результатом более поздней эллинизации христианского учения. Арамейский возглас *Marana tha* («Господи, приди!») (1 Кор 16:22), зародившийся среди арамейскоговорящих палестинцев или антиохийских иудеохристиан, говоривших на двух языках, показывает, что еще до написания сохранившихся Павловых посланий Иисус был признан божественным Господом, который обещал возвратиться к своим людям. Если бы ранние христиане считали, что

Иисус всего-навсего был покойным иудейским учителем из Палестины, обращение подобного рода никогда бы не возникло (см. Moule, Longenecker). То, что оно сохранилось в арамейском и перешло в греческий, указывает на его значимое место в почитании Христа первыми христианами.

1.3. Призвание и обращение Павла и христианская традиция. В Гал 1:11-23 приводится самое четкое и, скорее всего, самое раннее упоминание Павла о его обращении и событиях, последовавших за ним. Здесь Павел категорически заявляет, что свое евангелие он получил не от человека, оно было составлено не человеком и не сложилось в результате наставлений, полученных когда-либо от человека. Напротив, Павел утверждает, что оно было получено им через откровение Бога. Необходимо отметить, что в данном эпизоде Павел, прежде всего, говорит об источнике происхождения и сущности своего евангелия, а не старается рассказать о своем обращении, в связи с чем упомянем о выявленных различиях между данным эпизодом и отрывками из Деяний Апостолов, в особенности Деян 9 и Деян 22. Предположим, что Деяния Апостолов содержит достоверную информацию о событии, именуемом обращением/призванием Павла. Из Павловых Посланий, а также из третьего эпизода Деян, описывающего обращение/призвание Павла (Деян 26), очевидно, что Павел не допускал мысли о том, что его миссия, задачи и основные идеи были сформулированы человеком. Нет упоминаний о том, что до события, произошедшего по дороге в Дамаск, Савл слушал какие-либо христианские наставления или проповедь, и, как говорится в Деян 26, Анания не был первичным источником призвания Павла, не он сформулировал его миссию и задачи. Все три элемента были получены им в результате встречи с вознесшим Господом. Та же мысль четко прослеживается в Деян 9:15 и в меньшей степени, хотя и более примечательно — в Деян 22:14.

1.3.1. «Благовестование Христово». Задача, которую ставил перед собой Павел при написании Послания к Галатам, состояла не в том, чтобы доказать свою принадлежность к истинным христианам, показать то, что ему было дано поручение выполнять определенную миссию, или даже определить источник происхождения Павлова евангелия; в этом Послании Павел хотел показать наполнение своего евангелия. В Гал 1:7 Павел называет его «благовестованием Христовым», это то евангелие, которое его противники в Галатии старались исказить. Фразу «благовестование Христово» можно понимать и как «евангелие, которое исходит от Христа», и как «евангелие, наполненное Христом». Различие — существенно, ключ к пониманию смысла, вложенного в эти слова Павлом, лежит в ближайшем контексте, когда Павел говорит: «Когда же Бог... благоволил открыть во мне Сына Своего» (Гал 1:15-16). Павел говорит об откровении, наполнение которого было — «Божий Сын». Скорее всего, в этом также заключается смысл фразы «благовестование Христово» в Гал 1:7. В этом случае следует не забывать, что в Деян 9 и Деян 22 Анания не рассказывает Савлу уче-

ние об Иисусе Христе. В Деян 9 он велит ему встать, прозреть и креститься, а в Деян 22 Анания детально излагает суть миссии Павла. В любом случае, в свете Слова Божьего, приходящего к Анании в Деян 9:15-16, его слова, сказанные Савлу, необходимо понимать как пророчество, а не простое человеческое наставление или совет.

Однако, какой бы смысл Павел ни вкладывал в слова «благовестование Христово», он знал, что после обращения само христианское учение и традиции были переданы ему другими христианами, скорее всего, в том числе и Павлом, когда он впервые прибыл в Иерусалим (Гал 1:18). И навряд ли возможно, что, когда Павел снова пришел в Иерусалим «через четырнадцать лет», Петр, Иаков и Иоанн только тихо сидели и слушали, пока Павел излагал им евангелие, проповедуемое им язычникам (Гал 2:1-10). Очевидно, что слова «И знаменитые не возложили на меня ничего более» означают, что в результате их разговора Павел получил больше, чем просто одобрение выполняемой им миссии. Точка зрения Павла в Гал 2 состоит в том, что его «благовестование Христово», его отличительные и важные положения, полученные им непосредственно от Христа в результате или во время размышлений о событии, произошедшем по дороге в Дамаск, тем не менее не получили распространения. Что же особенное он смог узнать в результате его непосредственного общения с Богом по дороге в Дамаск?

1.3.2. Воскресший и вознесший Христос. Во-первых, апостол узнал, что Христос до сих пор жив, хотя и прекратил свое существование во плоти. Поскольку Павел был фарисеем и верил в возможность воскресения, он, скорее всего, пришел к выводу, что христианские свидетельства о воскресшем Христе — истинны. Из его слов в 1 Кор 9:1 «Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?» (см. также 1 Кор 15:8), очевидно, что Павел сделал такой вывод либо во время обращения/призвания, либо позже. С точки зрения Павла, из этого вывода вытекают очевидные следствия. Если Иисус после смерти был вознесен на небеса, то это означает, что слова Христа либо, по крайней мере, то, что о нем говорили, подтвердились. Поэтому в Рим 1:4 Павел говорит, что через воскресение из мертвых Иисус подтвердил свое право или «открылся» быть Божьим сыном (см. Воскресение). Ввиду того, что Иисус не отвергал свое мессианское предназначение, Павел сделал заключение, что если Иисус жив и пребывает на небесах, то он должен быть помазанником Бога. В противном случае, в свете раннеиудейских воззрений, было бы непонятно, почему Бог сделал своим избранныком кого-то, умершего в результате распятия, так как, согласно Втор 21:22, смерть на кресте была равносильна проклятию. Как проявляется из Гал 3:13, Павел пришел к убеждению, что Христос стал клятвой за всех верующих, тем самым искупив их от клятвы закона (см. также 1 Кор 12:3). Другими словами, взаимодействие с воскресшим и вознесшимся Христом повлекло изменение оценки личности Христа и Его распятия.

Один раз Павел неудачно оценивает Иисуса с чисто человеческой точки зрения (2 Кор 5:16), разумеется, иудейский мессия не заслуживает подобной оценки, однако после события, произошедшего по дороге в Дамаск, он подобного не допускает. С того времени он считал Иисуса Сыном Божиим. Разумеется, Павел также использовал апостольские традиции понимания личности Христа и Его учения или высказывания непосредственно самого Христа.

1.3.3. Единение в Христе. Второй аспект знания, очевидно, полученного Павлом после события, произошедшего по дороге в Дамаск, заключался в том, что Христос тесно связывал Себя с христианами, которых преследовал Павел. Как говорится в Деяниях Апостолов, воскресший Господь спросил у Савла: «Что ты гонишь Меня? Я Иисус, Которого ты гонишь» (Деян 9:4-5, см. также Деян 22:7-8; 26:14-15). Из этого он сделал вывод, что христиане, должно быть, являются Божьими людьми. Если единственный Сын Бога так тесно связывал Себя с теми, кого преследовал Савл, то Савлу следовало пересмотреть свое понимание того, кто такие Божьи люди. Преследуя христиан, он тем самым нарушал волю Бога и противопоставлял себя Божьему Иисусу и, следовательно, самому Богу. Возможно, что событие, произошедшее по дороге в Дамаск, в результате которого Павел узнал, что причинять страдания христианам означает то же, что и причинять страдания самому Христу, оказало влияние на его позднейшее богословие о теле Христа (см. Тело Христово; см. также Robins, 58; Kim, 252-56).

1.3.4. Христос Спаситель. В третьих, Павел мог узнать, что по дороге в Дамаск он был спасен или обращен, несмотря на свои действия и несправедливые поступки. В самом деле, Христос призвал Павла вне зависимости от его поступков. Это может привести к единственному заключению о том, что спасение в своей прощающей и преобразовательной мощи было даровано в результате милости (см. Dunn, 1977, 190).

Получив в ответ на свои поступки милость, Павлу пришлось пересмотреть свое отношение к закону. Если до обращения в центре религиозной жизни Павла был закон, то после этого события Христос и познание Его стали интегрирующим звеном в жизни апостола. Вся жизнь была пересмотрена глазами Христа, а не через призму закона. Для Павла приход Христа означал окончание закона, теперь закон не мог рассматриваться как средство спасения. Спасение по делам или даже спасение через выполнение закона Моисея (библейское законопачество) перестало быть возможным, если вообще когда-либо было таковым. Для человека, живущего во имя Бога, не мог более главенствовать принцип «делай это и будешь жить». Более того, стало важным стать праведным через веру, что было возможным через соблюдение закона Христа (отличного от закона Моисея) в благодарности на Божью милость.

Тем не менее это не означает, что Павел считал исполнение закона Моисея бессмысленным. На самом деле он считал его святым и справедливым, а некоторые его наставления были полезны и в христианской жизни, особенно повествовательные части, в которых

верующие могли бы увидеть пример для подражания (см. 1 Кор 10). Основная же проблема, связанная с законом, состояла в том, что сам закон, хотя и помогал человеку отличить добро от зла, не мог побудить кого-либо отвергнуть зло и вдохновить на праведные поступки. Он не мог даровать жизнь и силу, которые давал Христос через Святой Дух (см. Святой Дух) и благодаря чему становился достижим образ жизни, угодный Богу. Кроме того, величие закона блекло по сравнению с величием Христа – полным и окончательным откровением праведных и совершенных воли и образа Бога (см. 2 Кор 3:4-18).

Неудивительно, что Павел уделял такое внимание проповеди о распятии и воскресении Христа, для него они были поворотными событиями, изменившими жизнь людей перед лицом Бога. Теперь во Христе любой человек, как праведник, так и грешник, с точки зрения закона, мог заслужить Его милость и быть оправданным. Если спасение могло быть достигнуто через веру в Господа Иисуса, распятого и воскресшего, то теперь ничто не могло кому-либо помешать спастись, в том числе и язычникам, вне зависимости от соблюдения закона Моисея. Павел считал, что, поскольку закон Моисея больше не мог быть использован для достижения права находиться рядом с Богом и спасения, барьер между иудеями и язычниками перестал существовать (см. Еф 2:14-15). Если вера в воскресшего Господа была средством спасения, последнее стало возможным для всех вне зависимости от соблюдения иудейских религиозных требований относительно обрезания, правил питания и соблюдения Торы.

По Гал 1:16, Павел считал, что причиной его обращения было его призвание вести миссионерскую деятельность среди язычников. Это призвание дополнило его понимание Божьей благодати. Если возможность находиться рядом с Богом целиком зависит от Его милости, то почему последняя не может быть дарована всем без предварительного соблюдения закона Моисея. Таким образом, вполне возможно, что основные положения евангелия Павла были выведены им из его опыта обращения. Когда Павел говорит об откровении (*apokalypsis*) Христа (Гал 1:12, 16) или Славы Божьей в лице Иисуса Христа (2 Кор 4:6), он, возможно, обдумывает событие, записанное в Книге деяний апостолов, когда ему явился слепящий свет, сопутствующий откровению воскресшего Господа. С точки зрения Павла, откровение славы Христа, произошедшее по дороге в Дамаск, скорее всего, ознаменовало начало эсхатологической эпохи (см. Эсхатология), в которой уйдет все старое, на его место придет новое (Kim, 71-74; см. также Burton, 42-43). Приход новой эпохи зародил у Павла новое христоцентрическое видение закона и этики в общем. Это было лишь частью его переосмысления истории Израиля в свете истории Христа.

2. Повествовательная структура Павловой Христологии

Центром Павловых размышлений был Божий Сын, Иисус Христос. Павлова христология отражает его

размышления во всей их целостности, иногда проливая свет на некоторые аспекты, которые на первый взгляд практически не относятся к христологии. Например, кто бы мог ожидать, что Павел в мидрашской традиции расскажет своим коринфянам слушателям о том, что скала, из которой хлынула вода для израильтян во время их скитаний по пустыне, была Христом (1 Кор 10:4)? Здесь он говорит о значимости идеи персонифицированной Мудрости в Израиле (см. Прем 11:24: «томились жаждою и воззвали к Тебе, и дана им была вода из утесистой скалы и утоление жажды — из твердого камня»). Павлово видение Христа было настолько широким, что он высказывал предположение о Его участии во взаимодействиях Бога и людей задолго до своего рождения и начала миссии на земле. Это связано с тем, что он считал Христа воплощением Мудрости (см. 1 Кор 1:24), и, следовательно, все сказанное о Мудрости в ранних иудейских писаниях, включая ее существование на небесах еще до сотворения (см. Притч 8; Сир 24; Прем 7), Павел переносил на Христа (см. Witherington, 1994, гл. 7–8).

2.1. Христология и богословие. При исследовании Павловой христологии необходимо постараться избежать двух противоположных ошибок. Первая заключается в завышении значения христологии в Павловых трудах. Павлова христология должна рассматриваться как раздел его богословия. Для Павла выражение «Господь Иисус» не является просто функциональным описанием задачи, выполняемой Христом после воскресения. Многие, но не все, имена, звания, задачи и функции Бога были перенесены Павлом на Христа, поскольку апостол был убежден, что взаимодействует с Богом в лице Христа и с Богом в качестве Христа. Однако Павлу не была свойственна четкость определений, присущая позднейшим церковным советам. Христос был одним из способов явления Бога миру. Христос мог быть объектом веры и служения для Павла и других ранних иудеохристиан, поскольку был божественен. Павел не старался оправдать нарушение иудейского монотеизма (см. Бог), доказывая справедливость служения Христу, поскольку верил в божественность Христа. Хуртадо показал, что ранний иудейский монотеизм не отрицал идей божественного посредничества, примером которого был человек из далекого прошлого, некто Енох, или патриарх (см. Hurtado, 17–92). В таком контексте, утверждение о том, что Мессия является божественным посредником между людьми и Богом или персонификацией Мудрости, не является радикальным отхождением от ортодоксального иудаизма (см. также Baukham, 1999).

В Павловых посланиях нет разработанной доктрины Троицы или подробного объяснения взаимосвязей божественной природы, но, говоря о божественности Отца, Сына и Святого Духа, Павел заложил основу для позднейшего христианского тринитаризма. Христология была всего лишь одним из аспектов богословия для Павла. Когда Павел говорил о передаче Христом царства своему Отцу: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28), он не ограничивал богословие христологией (см. Becker, 200, 344).

Таким образом, Павел не поддерживал христомонизм, то есть не рассматривал христологию как единственную, или практически единственную, форму богословия. При том, что он оценивает мир и даже Бога с христоцентрической позиции, большее место в его богословии отведено Отцу и Святому Духу. Павел считал, что именно Отец послал своего Сына, именно Сын умер на кресте и именно Святой Дух осуществляет крещение верующих в тело Христа. Павел определяет три эти ипостаси не только по функциям, выполняемым ими, но и по их природе, ввиду того что природа Отца и Святого Духа может быть противопоставлена человеческой природе Христа (у двух первых нет человеческой природы). Богословие Павла нельзя определить как христомонистическое, поскольку апостол делает дифференциацию между различными функциями, характеристиками и задачами Отца, Сына и Духа.

Достаточно часто Павлова христология, признаваемая частью богословия апостола, начинает изучаться несколько разрозненно, христологические понятия рассматриваются отдельно одно от другого. Результатом зачастую становится выявление идей, вырванных из контекста Павлова богословия и не объясняющих логики Павловой христологии, поскольку для последней характерно несколько нестандартное развитие ситуаций, к которым она обращается. Бекер справедливо подчеркивает логичность размышлений Павла в течение времени и неожиданность ситуаций и вопросов, которые они затрагивают. Последствием такого подхода в изучении христологических понятий может стать редукционизм, чреватый нарушением логики развития истории богословских идей. Богословие Павла неотделимо от его моральных и практических размышлений, а также от волновавших его социальных вопросов. Изучение христологии Павла отдельно от прочих элементов его богословия чревато тем, что выработанное в результате понимание будет неполным или искаженным. Целостная христология Павла значительно ценнее, чем совокупность ее элементов.

2.2. Повествование в четырех частях. Наиболее подходящий подход к изучению Павловой христологии признает ее повествовательный характер (см. Paauw). Павлова христология представляет собой историю, в которой можно выделить четыре аспекта: история Христа, история Израиля, история мира и история Бога.

2.2.1. История Христа. В центре повествовательной структуры стоит Некто, бывший образом Бога (Фил 2:6), но оставивший Свои божественные преимущества и положение для того, чтобы занять положение раба и умереть рабской смертью, за что Бог вознес Его. Скорее всего, Павел понял этот важный аспект истории в процессе размышлений над существующими христологическими гимнами, бывшими частью раннехристианского богослужения (см. Фил 2:6–11; Кол 1:15–20; Евр 1:2–4; также Ин 1:1–14). В этих гимнах Христу приписываются характерные черты, которые в раннем иудаизме были присущи персонифицированной Мудрости (см. Witherington, 1994, гл. 7). Павел продолжает историю описанием роли, исполняемой Христом на

небесах теперь, и Его будущего возвращения на землю как божественного судьи и прославленного Господа. Таким образом, Павлова история о Христе включает и более знакомую тему об *Endzeit=Urziet* (конец времени = начало времени). Вознесенное состояние Христа не просто является итоговым. Некоторые примеры могут немного прояснить ситуацию.

Во-первых, христологический гимн в Фил 2:6-11 показывает, как земной путь Христа определяет то, каким должно быть обращение к нему. Иисус получил звание Господа, поскольку Бог высоко вознес Его после выполнения Им Его задачи на земле, включавшей и смерть на кресте. *Dio kai* в Фил 2:9 является ключевой фразой и должна переводиться «и посему» или «и это потому». После смерти, в результате Своей земной жизни и смерти в качестве раба, Иисус был высоко возвышен до божественного могущества и почета, поэтому теперь он стал Господом. Поэтому в настоящее время Его можно именовать царственным титулом «Господь».

Во-вторых, звание Христос среди первых христиан стало вторым именем для Иисуса. Но сам Иисус был человеком, в соответствии с раннеиудейскими представлениями о том, каким должен быть Мессия. Титул Христос, за исключением редких мест у Павла, в основном указывает на миссию Иисуса, в Его земной жизни упреждающую распятием. По этой причине Павел говорит коринфянам, что он не знал у них ничего кроме «Христа распятого» (1 Кор 1:23). То же можно сказать и о задачах Христа после Его смерти и воскресения, а также в его предсуществовании. Таким образом, очень важно понимать значение христологических терминов в повествовательной структуре Павловой истории о Христе.

2.2.2. История Израиля. Более глобальная история, история Израиля, также входит в Павлову христологию. Иисус был рожден женщиной и подчинился закону (Гал 4:4). Для Павла это означало, что Божий Сын был послан стать человеком по имени Иисус. Более того, этот Сын был послан освободить тех, кто подчинился закону, израильтян, что было предпосылкой потери Израиля. И, что более важно, история Израиля оказало влияние на то, как Павел понимал имя и задачи Христа. Он — царственный Сын, существовавший еще до сотворения, был послан освободить Божьих людей. Приход Мессии был обещан народу Израиля, происходить же Мессия должен был из рода Израильтян (Рим 9:4-5). Для Павла акцент на происхождении Иисуса был еще одной возможностью показать Иисуса как Иудейского Царя или Мессию, пришедшего освободить Свой народ. По этой причине Павел говорит о том, что евангелие предназначено прежде всего для иудеев (Рим 1:16).

2.2.3. История мира. История Христа и Израиля является частью большей истории, истории Мира. Павел считает, что мир находится в упадке (см. Рим 1), люди живут как бы взаимы; теперешний же образ мира уходит (1 Кор 7:31; Гал 1:4). С одной стороны, этот факт релятивизирует взаимоотношения и прочие

социальные реалии, которые могли казаться жизненно важными в прошлом. С другой стороны, постепенное умирание мира делает основные жизненные вопросы все более важными. Перед тем как освободиться, мир должен саморазрушиться, причем не только человеческий мир, но и все материальное творение (Рим 8:20-22). Кроме того, Павел говорит том, что частью теперешней эпохи являются и недоброжелательные сверхъестественные силы, включая Сатану и бесов (см. 1 Кор 10:20-21; 2 Кор 2:11; 4:4).

Таким образом, на фоне этих темных декораций, в центре мира, разыгрывается драма Израиля, его Мессии и христианской общины (см. Wright, гл. 2).

2.2.4. История Бога. История Сына, выходящая за пределы истории мира, составляет часть продолжающейся жизни Бога. Это история взаимоотношений Отца, Сына и Святого Духа, также входящая в христологию Павла. История Бога тесно переплетается с историей мира. В христологическом гимне в Кол 1:15-20 (также см. 2 Кор 4:4) рассказывается, что Сын принимал участие в творении, включая создание человека. Таким образом, роль Христа как спасителя является частью божественной инициативы по обращению всего мира к Богу. И воплощение на земле является частью истории Бога, несмотря на то, что эта космическая миссия также относится к истории Христа как спасителя человечества (1 Кор 15:24). Эта космическая христология занимает четко определенное место в учении Павла; несмотря на то, что авторство Послания к Колоссянам может оспариваться, данные аспекты христологии Павла содержатся как в данном Послании, так и в Первом Послании к Коринфянам. Более того, это эсхатологическая, с точки зрения как структуры, так и содержания, история, поскольку повествует о финальном действии Бога по отношению к творению (см. Эсхатология).

3. Божественная и человеческая природа Христа в Павловой христологии

3.1. Божественная природа Христа. Как уже отмечалось ранее, Павел, используя форму христологического гимна, выразил идею, что Христос существовал до воплощения на земле. Павел говорит о Христе как о Мудрости Бога, его посреднике при творении (1 Кор 1:24, 30; 8:6; Кол 1:15-17; см. Bruce, 195), встретившемся израильтянам в качестве «скалы» во время их странствований по пустыне (1 Кор 10:4). С точки зрения роли Христа, описываемой в 1 Кор 10:4, Павел основывает историю о Христе не на первичной истории Израиля, а на истории божественной Мудрости, помогшей израильтянам в пустыне.

3.1.1. «Христос ... Божья Мудрость». Более того, похоже, что идеи, отраженные в 1 Кор 1:24, 30 и 1 Кор 8:6, входят в его концепцию космического Христа: Он не только Господь земли и вселенной, но и участник творения. Целостная картина этого христологического замысла нашла отражение в гимне в Кол 1:15-20, где о Христе говорится как об «образе Бога невидимого», «рожденном прежде всякой твари», а также средстве

и цели творения. Здесь качества, которые в иудаизме приписываются мудрости, переносятся на Христа, что можно проследить на примере такого текста, как Прем 7:25-26: «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя; посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (NRSV). Очень важно обратить внимание на то, как Павел перенимал и применил подобное понимание Мудрости, а также перенес ее качества на Иисуса Христа.

Размышлял ли Павел о божественности Иисуса? В данном случае необходимо изучить два сложных текста: Рим 9:5 и Фил 2:6-7.

3.1.2. «Христос ... сущий над всем Бог, благословенный во веки» (Рим 9:5). Павел приводит это выражение в начале своего размышления о превосходстве народа Израиля. Его экзегетическая проблема заключается в пунктуации. Ф. Беркитт с некоторым раздражением отметил, что вопрос о пунктуации Рим 9:5 обсуждался больше, чем вопрос о пунктуации какого-либо другого предложения в мировой литературе. Поскольку в ранних греческих писаниях пунктуация практически отсутствует, читатель или экзегет должен предположить расстановку знаков препинания самостоятельно. В случае с Рим 9:5 это привело к появлению различных вариантов прочтения одного и того же предложения (см. Metzger). В связи с этим возникает спор, какой вариант прочтения Рим 9:5б является более правильным: «Христос по плоти, сущий над всем, Бог, благословен во веки» или «Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки» (NRSV) или «Христос. Высший Бог, сущий над всем, будь благословен во веки» (NEB). В последнем случае Рим 9:5б отделяется от Рим 9:5а и становится самостоятельным предложением или, по крайней мере, клаузой. JB, NIV и NJV считают, что правильным будет вариант «Христос по плоти, сущий над всем, Бог, благословен во веки». Похоже, что оба варианта NRSV зависят как от пунктуации, так и от контекста.

Рим 9:5а содержит фразу *ho Christos to kata sarka*. Как отмечал Метцгер, в случае с Рим 1:3-4 и прочими подобными эпизодами при употреблении выражения *kata sarka* («по плоти») антитеза выглядит вполне естественно. Так, в Рим 1:3-4 антитеза проводится между *kata sarka* («по плоти») и *kata pneuma* («по духу»). Форма выражения *kata sarka* в Рим 9:5 звучит неестественно, поскольку автор не говорит о том, что Христос представляет из себя помимо плоти.

Во-вторых, выражение «кто есть» (*ho on*), как правило, используется в начале формы относительного падежа и 2 Кор 11:31 («благословенный во веки», *ho on eulogetos eis tous aiones*) является хорошим примером предложения, идентичного Рим 9:5. Как говорит Н. Тернер: «В NEB на слове «Христос» заканчивается одно предложение, а следующее представляет собой восклицание: «Высший Бог, сущий над всем, будь благословен во веки». Тем самым Иисусу Христу не приписываются свойства Бога-Отца; вместо этого мы видим ассиндетон, и нет никаких грамматических оснований сначала рас-

согласовывать причастие со словом «Мессия» и потом понимать его в смысле «пожелание», получая тем самым другое лицо в качестве субъекта. Что в принципе некорректно» (N. Turner, 15). Поэтому наилучшим вариантом прочтения является: «Христос по плоти, сущий над всем, Бог, благословен во веки». Метцгер также отмечает, что все доксологии, встречающиеся у Павла, всегда примыкают к предыдущему члену предложения. Кроме того, если рассматривать один вариант перевода, то для доксологий в Послании евреям более характерна форма «благословен будь Бог», а не «Бог благословен». Таким образом, сходство состоит в том, что фразы «Бог благословен» не отражает пожелания, чтобы Бог был благословен навсегда, но что Христос, кто по сути является Богом, является благословенным навсегда (прот. см. Dunn, 1988, 528-529, 535-536). Ранние переводы также свидетельствуют в пользу правильности перевода NRSV. На вопрос, почему Павел нигде в других местах так четко не называет Христа Богом, Метцгер дает хороший ответ: «Причина, по которой в Павловых посланиях так мало упоминаний об истинной природе Христа, несомненно, связана с тем, что апостол предпочитает больше говорить о функциональных, а не онтологических взаимоотношениях Христа, для того чтобы лучше сформулировать христианские наставления» (Metzger, 111-112).

Таким образом, в Рим 5:9 Павел называет Христа Богом для того, чтобы показать, насколько ему пришлось оценить и пересмотреть свои иудейские монотеистические воззрения (Wright, 237). Это означает, что для Павла была свойственна высокая христология еще до написания им христологического гимна в Фил 2 (при условии, что Послание к Римлянам было написано раньше, и до его написания Павел не знал гимнов во имя Христа).

3.1.3. «Будучи образом Божиим» (Фил 2:6-7). Теперь необходимо более подробно изучить часть христологического гимна из Фил 2. Рассмотрим некоторые ключевые термины и выражения: (1) термин *morphē* («образ»), употребляемый в Новом Завете только здесь и в Фил 2:7 (за исключением Мк 16:12, являющегося частью позднейшего дополнения к Евангелию от Марка); (2) *to einai isa theou* («быть равным Богу») и (3) *harpagmos* («хищение», «желание обладать»).

Похоже, что термин *morphē* («образ») в Фил 2:7 несет ту же смысловую нагрузку, что и в Фил 2:6. Кроме того, наличие слова *alla* («но») в начале Фил 2:7 наталкивает на мысль, что автор хотел показать различия в состоянии Христа до и после того, как Он стал человеком. Слово *morphē* переводится как «образ», «внешний вид», «состояние», «статус», «отражение» или «форма существования». Если переводить слово *morphē* как «статус», «состояние» или «внешний вид», то данный термин выразит лишь внешний образ, статус, вид или функции Христа, а не то, что составляло Его суть. Неподобно, чтобы в Фил 2:7 Павел имел в виду, что Иисус во время своей земной миссии «выглядел как», «казался» или «выполнял роль» раба. На самом деле Он стал рабом. Параллель между двумя состояниями

не совсем точна, поскольку в тексте говорится, что Он имел образ Бога, а затем принял образ раба. Павел подчеркивает, что Иисус «обнищал» и великодушно дал своим людям обогатиться своей нищетой (см. 2 Кор 8:9). Для Павла это значило, что Христос принял статус и состояние человека.

Во-вторых, мы отмечали, что Павел не говорит, что Иисус был образом Бога, а был в образе Бога. Итак, перевод указанного термина как «схожестъ» невозможен с лексической точки зрения (за исключением случаев, когда в текст привносится идея о Последнем Адаме, см. Рим 5:18-19; 1 Кор 15:45-47). Павел не говорит, что Иисус «походил» на Бога или был Его «отражением». Более того, как отметил Хоторн, «начиная с ранних греческих текстов слово *morphē* использовалось для того, чтобы показать, что форма полностью выражает содержание. "*Morphē* зачастую означает форму, которая в полной мере и достоверно отражает суть той или иной вещи". (ММ 417). Таким образом, когда речь идет о Боге, Его *morphē* должно представлять собой Его глубочайшую суть, которую он из себя представляет, "которая не доступна нашему пониманию или видению, поскольку Бог — *ἀόρατος*: слово, которое здесь означает лишь истинное содержание сущности Бога" (Gerfaux, *Christ*, 305) *Morphē*, таким образом, означает «истинная суть и характер Бога» (Hawthorne, 83-84).

Таким образом, перевод Фил 2:6а и Фил 2:7б звучит следующим образом: «будучи образом Божиим... приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек».

В-третьих: *to einai isa theou* (Фил 2:6с) переводится как «быть равным Богу». Эта фраза тесно связана с предыдущей и указывает на истинную суть Христа. Но Павлу в дальнейшем будет важно показать, какое значение это имело для Христа в свете Его действий.

В-четвертых, слово *harpagmos* может означать либо поиск чего-либо, чего человек не имеет; схватывание чего-либо или отнятие чего-либо у кого-то. Наиболее же вероятное значение, по предположению Хувера, состоит в том, чтобы «воспользоваться чем-либо, принадлежащим по праву». Христологический гимн показывает самопожертвование Христа. Он не пытается полностью воспользоваться Своими правами или славой, обусловленными его равенством с Богом, а отказывается от них и принимает образ раба.

Из Фил 2:6-7 очевидно, что Павел считал Иисуса равным Богу, как и Бог, Он существовал еще до творения (против см. Dunn, 1980), однако до воплощения на земле не пользовался преимуществами своей божественности полностью.

В-пятых, в данной ситуации необходимо рассмотреть еще один вопрос: что подразумевается под словами *heauten ekenōsen*, обычно переводимыми как «уничтожил Себя Самого»? Фил 2:7 начинается со слова *alla* («но»), возможно, указывающего на контраст, выраженный сказуемым и зависимым дополнением. Это выражение может интерпретироваться как «лишил Себя всего» или как «опустошил Себя». Здесь уместным представляется вопрос, чего же Он все-таки лишил

Себя? Несмотря на то, что Хоторн утверждает, что на этот вопрос нельзя ответить, основываясь исключительно на данном выражении (Павел не говорит об этом), контекст позволяет сделать некоторые предположения. Так называемая кенотическая христология, основывающаяся в основном на этом тексте, предполагает, что, став человеком, Христос лишил себя определенных божественных свойств: всеведения, всемогущества и вездесущности. Разумеется, в тексте речь идет о том, что Иисус совершил, став человеком, а не приняв смерть (см. Magin, 1976, 97). В поддержку кенотической точки зрения, скорее всего, можно привести пример из Мк 13:32: «никто не знает... ни Сын, но только Отец». Однако из этого эпизода, скорее всего, следует, что Иисус ограничил себя; но это не означает, что Он лишил Себя различных божественных свойств. При этом необходимо помнить, что Мк 13:32 не дает ответа на христологический вопрос, поставленный в Фил 2.

Таким образом, похоже, что в Фил 2 Павел хотел сказать две вещи: 1) Иисус лишил Себя преимуществ и славы, присущих ему в силу Его божественности, или права заявлять об этих преимуществах (о которых говорится в Фил 2:6, в случае, если предположение о *harpagmos* верно). Эти преимущества включают славу и господство, принадлежавшие Христу в силу Его равенства Богу. 2) Хоторн предположил, что это выражение, скорее, означает, что Иисус полностью отдал Себя, пожертвовал Собой, чем указывает на то, чего же конкретно Он лишил Себя. Последнее предположение представляется наиболее вероятным.

3.1.4. «Во Христе». В третьей категории текстов говорится о вездесущем Христе, в котором пребывают все верующие. В подтверждение этого могут быть приведены соответствующие примеры (см. Христос; Moule, 1977, 62-65), суть же вопроса заключается в том, что когда Павел говорит о том, что верующие пребывают «во Христе», он часто подразумевает, что Христос обладает качествами, которыми может обладать лишь божественная сущность.

3.1.5. *Христос и Святой Дух*. Наконец, наше понимание точки зрения Павла на божественность Христа расширится, если сравнить слова Павла о Христе и о Святом Духе (см. Святой Дух) в его Посланиях — в самом деле, они кажутся идентичными. Павел может говорить о Святом Духе, спускающемся на верующих, только потому, что Христос воскрес и вознесся. Например, размышляя о воскресении Иисуса, Павел говорит об Иисусе, последнем Адаме, как о «духе животворящем» (1 Кор 15:45). Именно Он посылает Святого Духа, и, если бы Он не воскрес и не вознесся, Святой Дух не мог бы спускаться на верующих. Рим 1:3-4 показывает, что через Святого Духа Иисус смог быть Божьим Сыном в всей своей силе. Святой Дух дал ему силу, а Он посылает эту силу верующим. Именно Христос делает возможным наступление эсхатологической эпохи, и Сам является центром этой эпохи.

Зачастую Павел определяет функции Христа и Святого Духа таким образом, что слова о пребывании во

Христе могут означать просто пребывание во Святом Духе (Smalley).

Рассмотрим следующие примеры:

Верующие праведны как во Христе (Фил 3:8; 9), так и во Святом Духе (Рим 14:17).

Верующие живут как во Христе (Кол 3:4), так и во Святом Духе (Рим 8:11).

Верующие имеют надежду на Христа не только в этой жизни (1 Кор 15:19) и силу Святого Духа, которая может дать им вечную жизнь (Гал 6:8).

Верующие ликуют и радуются во Святом Духе (Рим 14:17) и в Господе (Фил 4:4).

Верующие говорят правду как во Христе (Рим 9:1), так и в Святом Духе (1 Кор 12:3-6).

Верующие едины как во Христе (1 Кор 1:9), так и в Святом Духе (Рим 15:16).

Верующие запечатлены как во Христе (Еф 1:13), так и в Святом Духе (Еф 4:30).

Схожесть Христа и Святого Духа расширяется и далее, когда Павел переносит на Христа различные качества, которыми Святой Дух был охарактеризован в Ветхом Завете. Таким образом, в Пс 104:29 утверждается, что жизнь дает Святой Дух (см. Иез 31), но в 1 Кор 15:45 говорится, что жизнь дает Христос. Это означает, что при воскресении и вознесении Христос принял функции, ранее выполняемые Святым Духом. В свете вышесказанного, некоторые исследователи высказывали предположение, что Павел считал Бога двуединым, а не триединым. Так являлся ли Святой Дух Господом для Павла?

В принципе, Павел говорит об этом в 2 Кор 3:17: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода». Иногда указывается, что Павел в 2 Кор 3:14 отождествляет Христа с Богом. Однако это не совсем верно, поскольку Павел говорит, что покрывало снимается во Христе, а не Христом. При написании данного Послания Павел ориентировался на контекст Исх 34:34-35. В 2 Кор 3:16 Павел отождествляет роль Христа с ролью Яхве в Исходе. Барретт отмечает тонкое различие: поскольку «Господом» в 2 Кор 3:11 является Христос, тот, к кому обращаются люди, прерогатива снятия покрывала с сердца человека принадлежит Святому Духу как посреднику Христа. Христос в 2 Кор 3:11 отождествляется со своим посредником, но только в его работе, поэтому некорректно говорить о том, что Павел придерживался христологии Святого Духа. Отрицая предположение о том, что Павел придерживался точки зрения о двуединстве Бога, Барретт говорит: «Разумеется, это правда, что для Павла Господь Христос и Святой Дух являются двумя, тесно взаимосвязанными понятиями, каждое из которых немислимо без другого, поскольку быть во Христе означает получение Святого Духа, проявляющегося в различных дарах; он, тем не менее, различал Их, например во фразе «Дух Христов» (Рим 8:9). Это обусловлено дефиницией терминов *Господь* и *Святой Дух*» (Barrett, 1973, 123).

Таким образом, по Барретту, Павел считает, что в подобных ситуациях Святой Дух является Господом, просвещающим верующих и дающим им свободу. По-

другому на это можно взглянуть, предположив, что Павел дает комментарий к Исх 34, который можно сформулировать следующим образом: «теперь «Господом» в данном тексте является «Святой Дух» и то, в чем присутствует Дух Господа».

В любом случае Павел говорит о «Духе Господа», при этом как бы разделяя понятия «Дух» и «Господь». Последние более четко определены в Рим 8:9 фразой «Дух Христа». Таким образом, для Павла «Дух Христа» = «Дух Божий» (см. Рим 8:9) = «Дух Господа». В этом случае Святой Дух является посредником Иисуса Христа. Он работает для Христа, можно сказать, как Христос, здесь, на земле, в церковную эпоху. Такое определение функции и действия, разумеется, подразумевает божественность Христа, поскольку в Ветхом Завете посылать «животворящего духа» мог только Бог.

Тем не менее, что касается сути, Христос и Святой Дух не могут быть отождествлены, кроме того, некоторые Их функции могут оказаться различными. Именно Христос, а не Святой Дух умер и воскрес. Именно Христос, а не Святой Дух вернется и будет судить (1 Кор 4:5). Именно Христос, а не Святой Дух пришел на землю во плоти. Однако интересно отметить, что Павел переносит на Христа качества, которые в Ветхом Завете были присущи Святому Духу. В Пс 33:6 говорится, что мир был создан Святым Духом, а в Кол 1:16 написано: «ибо Им [Христом] создано все». В Ветхом Завете Святым Духом часто называется Бог в процессе творения и истории. То, что было сказано о Святом Духе, присуще и вознесшему Христу, который теперь активно работает в своей церкви и оказывает влияние на ход истории.

Подведем итог: в церковную эпоху Христос и Святой Дух не определяются как две сущности. Они едины в своем действии, поскольку Святой Дух является представителем Христа на земле. Это предполагает, что получение Христа и получение Святого Духа являются одновременными событиями. Павел не признает доктрины второго крещения, поскольку благодаря Святому Духу человек входит в тело Христа, и Павел говорит о крещении Святым Духом только в этом случае (1 Кор 12:13; см. Крещение).

3.2. Человеческая природа Христа.

3.2.1. *Христос как сын.* Перед тем как изучать, что Павел подразумевал, когда говорил об Иисусе как о Сыне Давида, последнем Адаме или человеке, необходимо обобщить, какое значение Павел вкладывал в термин «Сын Божий».

М. Хенгель высказал весьма ценное предположение, что «термин «Божий Сын», а также наиболее сложный язык употреблялся Павлом в особых случаях, когда обсуждение определенного богословского вопроса достигало апогея» (Hengel, 1976, 14). С помощью этого звания Павел отмечал уникальную связь между вознесенным Христом и Богом. Маршалл сделал следующее обобщение относительно Его значения для Павла: «Темой Евангелия является Сын (Рим 1:3, 9), и посредством этого титула Павел подчеркивает высочайшую важность смерти Того, кто был ближе всех к Богу, во

ния воссоединения людей с Богом (Рим 5:10; 8:32; Гал 2:20; Кол 1:13f). Павел считал, что Иисус был Божьим Сыном даже в течение Своей жизни на земле, и он умер, как подобает Божьему Сыну. Следовательно, он не терял свою божественность во время Своего Земного Существования, и его самоуничтожение не означало, что он потерял божественную природу для того, чтобы принять человеческую» (Marshall, 644-45).

В Рим 1:3-4 есть важный христологический тезис, который описывает два аспекта Сына: Его земное воплощение и Его слава, пришедшая вместе с воскресением. Здесь необходимо обратить особое внимание на Рим 1:3: с точки зрения плоти (*kala satka*), Иисус «родился от семени Давидова». Эта фраза повторяется в 2 Тим 2:8 и не только показывает человеческую природу Иисуса и Его принадлежность к иудеям, но и отражает Его родословную, благодаря которой Он имеет право называться Мессией/Христом. Разумеется, здесь имеет место некоторый акцент на его царственное происхождение. Единственное место, где Павел отражает этот факт, — это Рим 15:12 («будет корень Иессеев, и восстанет владеть народами»), где он цитирует Ис 11:10 (LXX). Рим 1:3-4 отражает два этапа пути Иисуса, кратко изложенных в виде того, что может показаться примитивной христологической формулой, измененной и принятой Павлом. То, что Иисус является потомком Давида, отражено в различных разделах Нового Завета (Мт 1:1; Деян 2:30; Откр 5:5). Павел вводит эту христологическую формулировку, обращаясь к обету, данному Богом устами пророков и изложенному в Святом Писании (Рим 1:2). Иисус Христос является предсказанным и обещанным Мессией.

Для большинства иудеев Мессия — термин, обозначающий человеческое, а не божественное существо, даже при условии наличия у последнего определенных божественных способностей или полномочий («Избранный» в 1 Енох 55-69; см. Neusner). В таком случае справедливо будет в контексте, где упоминается о роли Мессии, делать акцент на человеческое происхождение Христа, рожденного от семени Давида. В самом деле, Павел использует термин Христос по отношению к Иисусу чаще, чем какой-либо другой автор Нового Завета, таким образом предполагая, что спасение людям было принесено таким же человеком, как и они сами, жившим и умершим ради них. Термин Христос, употребляемый в сочетании с акцентом на факт распятия Иисуса, характеризует речь Павла с определенной точки зрения (см. 1 Кор 1:23). Для того чтобы говорить о спасении, Павлу приходилось различными способами подчеркивать человеческую природу Христа (см. Dunn, 1977, 43). История Иисуса (например, *о Его смерти*) побуждает переосмыслить точку зрения Павла на приход Мессии, потомка Давида, — процесс, произошедший до написания Павлом сохранившихся Посланий (см. Христос).

Если Павел не испытывал затруднений, определяя Иисуса как Христа и говоря о Нем как о человеке, возникает вопрос, как он рассматривал человеческую природу Христа в целом? То немногое, что он сказал,

может быть обобщено в виде нескольких предложений. Имеется достаточно оснований для того, чтобы предположить, что Павел считал Христа полностью человеком, но недостаточно для того, чтобы в деталях описать, как он определял его человеческую природу. Это может быть связано с тем, что история о жизни и миссии Иисуса отчасти должна была носить предположительный характер со стороны Павла и его читателей. Это может также быть обусловлено акцентами, характерными для Павловых посланий, — смерть и воскресение Иисуса, жизнь в Святом Духе и в церкви. Павел не писал евангелия, не был он и историком; он был пастором-богословом, которому приходилось иметь дело с вопросами, важнейшими с точки зрения богословия и напрямую связанными с проблемами, возникающими в церквях (см. Иисус и Павел).

Христологические события, наиболее важные с точки зрения Павла, скорее всего, — принятие Христом человеческой природы и положения раба, Его смерть на кресте и воскресение. Замечательные события из земной деятельности Христа, произошедшие между его рождением и смертью, практически не упоминаются (см. 2 Кор 8:9, данная ссылка также говорит об условиях, в которых родился Иисус).

3.2.2. *Рожденный женщиной.* Павел подтверждал, что Иисус был рожден земной женщиной (Гал 4:4). Внешне Он выглядел как обычный человек, рожденный из лоноа своей матери. Как отмечает Ф. Ф. Брюс, слова, которые Павел выбирает для описания внешности Иисуса (*genetomenon*), могут быть применены к любому другому человеку, рожденному женщиной. Павел ничего не упоминает ни об особенностях рождения Иисуса, ни о концепции девственности, хотя мы не можем быть уверенными, что он знал о них.

Также в Гал 4:4 Павел утверждает, что Иисус был рожден в повиновении закону. Его мать была иудейкой. Похоже, что слова Павла о том, что Иисус был рожден в повиновении закону, «чтобы искупить подзаконных» (Гал 4:5), указывают на то, что Иисус пришел выполнять свою миссию на земле ради народа Израиля. А когда его представители не откликнулись, появилась необходимость донести евангелие и до язычников (см. Рим 9-11). Если смерть и воскресение Христа были решающими событиями для миссии среди язычников, неудивительно, что Павел уделяет им такое внимание в истории Иисуса, в которую были вовлечены и язычники.

3.2.3. *Рожденный подобным человеку.* В Фил 2:7 говорится, что Иисус был рожден подобным человеку (см. Фил 2:8). Другими словами, Иисус родился во плоти и стал человеком, взял на себя все человеческие пороки и слабости, даже стал смертным. В Рим 8:3 также содержится подробный, хорошо сформулированный комментарий по этому поводу. Иисус облекся во плоть для того, чтобы подвергнуть грех во плоти порицанию. Таким образом, докетизм любого рода исключен. Иисус был из живой плоти и крови. Однако Рим 8:3 сформулирован таким образом, чтобы показать, что во плоти Иисус не грешен. Баррет подчеркивает: «Единственное

возможное предположение заключается в том, что Павел проводил грань между плотью, сотворенной Богом «плотью греха», то есть плотью, которая пала под воздействием греха. Христос, с этой точки зрения, имел совершенную, безгрешную плоть, которая по виду ничем не отличалась от «плоти греха», поэтому его воплощение носило реальный характер. Его единственное отличие заключалось в том, что Он оставался безгрешен» (Barrett, 1957, 156).

Действительно, достаточно правдоподобным выглядит предположение о том, что термин «подобный» (*homoioia*) в Рим 8:3 употребляется для того, чтобы избежать слов о том, что Он пришел в греховной плоти (см. Grandiel, 1979, 381). Это соотносимо с акцентами, расставленными Павлом в Послании к Римлянам и прочих трудах, где об Иисусе говорится как о новом Адаме, давшем начало новому творению и расе. Поэтому Он не имел отношение к падшей природе старого Адама.

Павел может говорить о Христе как о подобном человеку из греховной плоти не для того, чтобы подвергнуть сомнению его безгрешность или безгрешность его духовной природы, но чтобы подчеркнуть, что Он воплотился на земле в человеческом теле и в этом отношении Он такой же, как и все люди. Возможно, Павел сформулировал Рим 8:3 именно так, как он сделал это, отчасти из-за того, что считал Иисуса, говоря метафорически, Пасхальным агнцем (см. 1 Кор 5:7). Атоническая жертва должна быть чиста и невинна. Подобно Адаму, природа Иисуса при рождении была безгрешна, но имела возможность быть запятнанной; в отличие от Адама Иисус остался безгрешным и поэтому должным образом стал безгрешной жертвой.

В Павловых посланиях практически больше нет информации относительно земного Иисуса, за исключением его пересказа традиции Тайной Вечери (1 Кор 11:23-26; см. Вечеря Господня). Здесь он показывает Иисуса преломляющим хлеб, наливающим вино, благодарящим своего небесного Отца за эти земные дары. Павел не говорит, что Иисус ел во время Тайной Вечери, однако, возможно, имеет это в виду. Кроме упоминаний о смерти и похоронах Христа, показывающих, что он действительно умер и воскрес, другой информации в Павловых посланиях практически не содержится.

3.2.4. Последний Адам. Теперь рассмотрим, как у Павла раскрывается тема Христа как последнего Адама (см. Адам и Христос). Часто отмечается, что Павел не называет Иисуса Сыном Человеческим (как и все авторы Нового Завета). Возможно, это связано с иудейской основой и непосредственным значением данного титула. По мысли Павла, именую Христа именно таким образом, язычникам было бы достаточно легко прийти к выводу о том, что Иисус был всего лишь простым человеком, либо это звание было признано слишком незаметным или простым для миссии среди язычников и расширяющейся церкви (см. Moule, 1977). Тем не менее Павел использует категории Адама по отношению к Иисусу и в 1 Кор 15:45 называет Иисуса последним Адамом. Возможно, в результате своих размышлений о бытности Иисуса настоящим человеком Павел пришел

к возможности сравнить Иисуса с первым человеком. Перед тем, как начать рассматривать типологию, применимую к Адаму и Христу в человеческом воплощении, необходимо изучить некоторые упоминания о Христе как о человеке.

Например, в Рим 5:15 в процессе разработки типологии Адам-Христос Павел пишет, что как смерть пришла «преступлением одного», Адама, так и Божья благодать и дар, сопутствующий ей (праведность, Рим 5:17), пришла «благодатью одного», Иисуса. Снова в 1 Кор 15:21 говорится, что смерть пришла через человека *anthropos*, Адама, и воскресение из мертвых тоже приходит через человека *anthropos*, Иисуса. В позднейшем и более спорном послании, 1 Тим 2:5, показывается дальнейшее развитие этих линий, о Христе говорится как о человеке Христе Иисусе, посреднике между людьми и Богом. Какой же смысл Павел вкладывал в слова о том, что благодать приходит к нам, также как воскресение и возвращение к Богу, через человека. Некоторые могут предположить, что спасение человечества было обусловлено божественностью Иисуса, однако Павел желает подчеркнуть обратное. Если бы Иисус не был человеком, благодать, воскресение или, как подчеркивается в Посланиях к Колоссянам и Ефесянам, возвращение к Богу, были бы невозможны для людей. Удивительным событием остается смерть и воскресение человека по имени Иисус. Бог же не может умереть, не говоря уже о таинстве воплощения.

В 1 Тим 2:5 делается акцент на роль Христа как посредника. Похоже, что в данном тексте имеется в виду, что Он должен был быть полностью Богом и человеком одновременно для того, чтобы быть представителем Бога перед людьми и представителем людей перед Богом. Ему приходилось находиться как с Богом, так и с людьми, чтобы полностью знать Бога, гневающегося на грехи, и грешников, порождающих этот гнев. Короче говоря, для того, чтобы освободить людей, Ему пришлось самому стать человеком.

В отношении мотива «последнего» или «эсхатологического» Адама в 1 Кор 15:21-23, 44-49 необходимо сделать некоторые комментарии. Этот отрывок непохож на прочие упоминания о последнем Адаме у Павла. Здесь ответственность за грех и его последствия целиком возлагается на плечи Адама, причем о Еве даже не упоминается. Иеремияс высказал предположение, что Павел мог избегать термина «Сын Человеческий», поскольку обращался к язычникам (Jeremias, 141-42). Однако из данного эпизода становится очевидно, откуда апостол узнал о традиции «Сына Человеческого», поскольку в 1 Кор 15:27 Павел, говоря об Иисусе, обращается к Пс 8:6: «потому что все покорил под ноги Его». Широко известны слова из этого псалма, предшествующие тем, которые цитировал Павел: «и сын человеческий, что Ты посещашь его?» (Пс 8:4).

Между Адамом как типом и Христом как антитипом существуют как сходства, так и различия. Оба были настоящими людьми, оба были главными представителями нации, поступки обоих имели значительное последствие для их физических/духовных потомков.

Тем не менее различия в некотором ракурсе кажутся более значительными, чем сходства. Последствием, вытекшим из поступка Адама, для человечества была смерть (1 Кор 15:21), однако последствием действия Христа была жизнь (в специфической форме воскресения из мертвых). В связи с вышесказанным встает вопрос: являются ли параллели, проведенные в 1 Кор 15:21, абсолютными? В Адаме все умирают. Означает ли слово «все» в 1 Кор 15:22б то, что однажды все люди воскреснут во Христе? При прочтении 1 Фес 4:16 становится очевидным, что, когда Павел говорит о воскресении людей, он имеет в виду воскресение мертвых во Христе. То же можно сказать и в отношении 1 Кор 15:22. В принципе, слова в 1 Кор 15:23 о воскресении «Христовых» подтверждают данное предположение. Поэтому параллелизм 1 Кор 15:22а и 1 Кор 15:22б не абсолютен. Иеремияс предложил следующее сравнение соответствующих элементов 1 Кор 15:44-49.

15:45	первый Адам	последний Адам
	живущая душа	животворящий дух
15:47	первый человек	второй человек
15:47-48	из земли,	с неба
	перстный	

Для того чтобы понять типологию Павла Адам-Христос, необходимо помнить некоторые факты. Во-первых, это наличие идеи коллективной личности, или, по крайней мере, лидера-представителя. В некотором смысле, все люди были в Адаме — он был человеком и сотворил грех, распространяющийся на все человечество. Род человеческий умер по его вине. Это наводит на мысль об идее коллективной личности, означающей, что все человечество присутствовало (возможно, в семени?) в Адаме. Тем не менее эту идею, скорее всего, лучше сформулировать следующим образом: Адам, глава и прародитель народа, совершил грех за всех, поэтому все люди несут ответственность за его поступок. Можно провести аналогию со следующей ситуацией когда король в стране, где царит абсолютная монархия, объявляет войну, он делает это от имени всего народа. Цели короля на этой войне могут не иметь ничего общего с личным выбором или предпочтениями каждого отдельного представителя этого народа. Возможно, у Павла присутствует идея всеобщего лидера, действующего за всех (см. Рим 5:12 *eph' hō* по сравнению с Кол 1:14 *en hō*).

Во-вторых, спасение приходит только «во Христе». Для того, чтобы воспользоваться плодами труда Иисуса, человек должен быть во Христе. Верующие умирают и воскресают во Христе (Рим 6:3-4). Идея лидера-представителя в применении к концепции последнего Адама означает, что Христос как глава нового народа совершил поступки, в результате которых постепенно сформировался этот народ. Он умер за каждого верующего, будучи его или ее лидером, также как и Адам совершил грех за все человечество.

Из приведенной выше таблицы видно: Павел называет Иисуса последним Адамом, это не следует понимать, что Иисус — последний человек. Более того, утверждение является эсхатологическим. Христос является началом нового творения (см. Творение, Новое Творение). Но, с другой стороны, Он является венцом и завершением человеческого рода. Его приход ознаменовал начало последней эпохи, новое творение и завершение плана Бога.

Далее, о Христе говорится как о «втором» человеке с точки зрения объединения. Он дал начало второму человеческому роду, коренным образом отличающемуся от первого. Адам, с одной стороны, был полностью земным созданием — он пришел из земли, вернулся в землю, его тело и жизнь были физическими. Поскольку он является прародителем человечества, последнее является по природе земным, физическим, ведущим природную жизнь и имеющим природные тела. Христос, напротив, происходил с небес, поэтому был небесным, а не земным. Поэтому Он и был животворящим духом.

В связи с вышесказанным необходимо отметить следующее: 1) Христос не является просто живым человеком, как Адам; он дал нам жизнь, в то время как последний дал нам смерть. 2) Когда Павел называет Христа животворящим духом, это означает не то, что у Христа не было или нет тела, а то, что ему были присущи качества Святого Духа. 3) 1 Кор 15:45 («Первый человек Адам стал душой живущею») является цитатой из Быт 2:7, в которую Павел добавил слова «первый» и «Адам». Слова из Книги Бытия об Адаме, который «стал душой живущею» (евр. — *nepes hayāh*) означают не то, что у Адама появилась душа, а то, что Бог оживил его тело и его тело начало жить. Маловероятно, что греческое слово *psychē* в 1 Кор 15:45 в данном случае имеет значение «душа». Здесь, как и в других книгах Нового Завета (как и евр. *Nepes*), оно означает «существо», то есть Адам был живым существом. 4) Когда Павел использует термин «духовное тело» *sōma pneumatikon*, он имеет в виду не тело, состоящее из нематериальной субстанции, а тело, освященное Святым Духом. Необходимо отметить, что Иисус не был животворящим духом, пока не воскрес из мертвых, а жизнь, данная Им, является вечной жизнью в отличие от жизни, данной Адамом. Более того, она была отчасти дана верующим Святым Духом, полностью — будет дана позже.

Возможно, основа для этих идей была заимствована Павлом из иудейских теорий об Адаме и грядущем Мессии. Иудейский философ Филон понимал созданного человека в Быт 1 как идеальное существо, платонический тип, притом что Адама в Быт 2 он интерпретировал так же, как и Павел. В 1 Кор 15 о нем не говорится как о прародителе человеческого рода, бывшем идеалом или своего рода эталоном, а как о последнем его представителе. Более того, нигде в раввинской литературе спаситель не называется последним Адамом. Похоже, что Павел, размышляя над христианским Евангелием и ведением миссионерской деятельности, смерти и воскресения Христа в свете явившегося ему откровения

вознесенного Господа смог пересмотреть все идеи, бывшие у него до того.

В завершение рассмотрим Рим 5:12-18. Рим 5:12 гласит, что через Адама в мир проник не только грех, но и смерть. Смерть пришла через его грех или в результате него. Вероятно, Павел дословно понимает Быт 1-3 и считает его описанием исторических событий, однако здесь для него очень важно богословское значение данного эпизода. Он желает сказать: что бы они ни унаследовали от Адама и какое влияние на них ни оказал его поступок, в большинстве своем они сами роют себе могилы. Бог никого не лишил жизни несправедливо. Но тем не менее, если бы Адам не совершил свой грех, никто бы из человеческого рода не умер. Поэтому, как говорит Павел в Рим 5:15: «преступлением одного подверглись смерти многие». Через падение Адама воцарилась смерть (Рим 5:17); но Павел хочет показать, что действия Бога, направленные на спасение людей, не будут иметь равносильный противоположный эффект, спасение подразумевает под собой не только возвращение раю, как будто весь негатив греха был нейтрализован положительным действием, равным по мощи. Если одно грехопадение оказало такое сильное воздействие на такое количество людей, насколько более действительна была благодать и праведность, дарованная верующим (Рим 5:15)? Наказание смертью последовало всего лишь за один грех, но благодать Бога пришла даже после совершения многих грехов, несмотря на то, что люди заслужили на самом деле, она даровала им возможность находиться рядом с Богом.

В Рим 5:17 автор имеет в виду, что жизнь, которая есть у верующих во Христа, не просто более мощная, чем смерть, приписанная Адамом человеческому роду. Она совершенно другая по качеству. Как становится ясно при прочтении 1 Кор 15, она происходит от Святого Духа и от небес, она превосходит природную жизнь и побеждает природную смерть. В Рим 5:10 указывается, что послушание Христа даже перед лицом смерти (его поведение и безгрешность) дало людям право не выполнять все те законы, которые были принесены в результате непослушания первого Адама (см. Granfield, 1975, 290; Barrett, 1957, 117).

4. Влияние Павловой христологии

4.1. Место Павловой христологии в его учении. Ранее мы уже говорили о том, как христология как один из аспектов учения Павла оказала сильнейшее влияние на прочие аспекты Павлова богословия. Это влияние можно рассмотреть с разных точек зрения.

4.1.1. Эсхатология. Эсхатологическое мировоззрение Павла серьезно изменилось, когда он стал последователем Христа. Не существует свидетельств того, что иудеи ожидали два прихода Мессии, однако сам же Павел верил в это, и этим было обусловлено то, как он видел будущее и жизнь верующих. Будущий ход истории принял для Павла эсхатологический характер. В некотором смысле, эпоха, которая должна была настать, уже началась, спасительная мощь царствования Иисуса уже начала действовать, однако спасение еще

не завершено. Образ этого мира сейчас умирает (1 Кор 7:31), однако этот процесс еще не завершен. Начальства и Силы более не могут помешать верующему любить Бога во Христе (Рим 8:38), поскольку смерть Христа разрушила сверхъестественные силы зла (Кол 2:15). Более того, душа верующего напряжена, находясь как бы между уже случившемся и еще не произошедшим. Во Христе верующий становится новым творением (2 Кор 5:17), но еще не испытал физическое воскресение, то есть полное освобождение тела (Рим 8:21-22).

Опять-таки не существует свидетельств того, чтобы иудеи верили в индивидуальное воскресение, еще меньше в индивидуальное воскресение Мессии, представляющее воскресению верующих. Павел говорит об этом, основываясь на истории о земном пути Христа. Это позволило Павлу говорить о связи между воскресением Христа и воскресением верующих (1 Кор 15).

4.1.2. Сотериология. Павлова христология оказала решающее влияние на его сотериологию. До того, как не были найдены Кумранские свитки, не было очевидных свидетельств того, что иудеи ожидали Мессию, который должен был быть распят. Именно история о смерти и воскресении Христа побудила Павла пересмотреть свой взгляд на то, как будет достигнуто спасение. Идея, родившаяся у него в результате, была немыслима для иудеев и безрассудна для язычников, потому что она расходилась с ожиданиями. (1 Кор 1:23). Даже в случае с упоминанием о страдающем рабе в Ис 53 нет очевидных свидетельств того, чтобы кто-либо в иудаизме употреблял этот текст в отношении грядущего Мессии (но см. Tg. Isa. 53). Более того, в системе Втор 21:23 («ибо проклят пред Богом [всякий] повешенный»), даже если текст и рассматривался как упоминание о Мессии, навряд ли кто-либо считал его упоминанием о распятом Мессии.

Спасение также рассматривалось как произошедшее уже/еще не. Уже большое количество язычников было спасено, однако замыслы Бога в отношении иудеев еще не были реализованы (Рим 9-11). У верующего уже было право стоять или покаяться рядом с Богом (Рим 5:1), однако он еще не мог быть полностью очищен или прославлен в силу разрыва между плотью и духом в жизни верующего (Гал 5:16-26).

4.1.3. Божьи люди. Мнение Павла о том, кто были Божьи люди, изменилось, особенно в отношении причин, по которым человек мог войти в их число. Божьими людьми были иудеи и язычники, объединенные во Христе (Гал 3:28), и, если они могут быть названы «Израилем Божиим» (Гал 6:16, см. Израиль), то ни наследственность, ни исполнение Торы не могли быть основанием для того, чтобы заслужить или сохранить место в настоящем Израиле (см. Рим 3:23-4:8). Во Христе закон, по крайней мере как средство достижения права стоять рядом с Богом, перестал существовать (Рим 10:4). Павел четко заявляет, что отныне нет смысла следовать законам приема пищи, поскольку нет нечистой еды (Рим 14:14). Таким образом, понимание Павла о том, что является основанием для единства с Богом и какие признаки могут помочь распознать Божьих людей, изменилось.

Если три великих столпа раннего иудаизма — Тору, храм и землю — пересмотреть в свете богословия Павла, станет очевидным, насколько глубоко Павел переосмыслил понятие «Божьи люди». Мы уже рассмотрели взгляд Павла на закон, однако что же он говорит о храме и жертве? С одной стороны, иудеи и язычники объединены во Христе, делающем их храмом Божьего Духа (1 Кор 6:9; по поводу идеи о том, что каждый верующий является храмом см. 1 Кор 3:16-17). С другой стороны, Христос является жертвенным ягнцем за всех людей, сделавшим прочие жертвы, описанные в книгах, неактуальными (см. 1 Кор 5:7). Наконец, неясно, был ли Павел согласен с территориальной доктриной, хотя, вероятно, он и допускал возможность подобной идеи, когда все язычники будут спасены и затем весь физический Израиль будет спасен тоже (см. Рим 11:23-25). Тем не менее кажется поразительным, что среди того, что Бог обещал Израилю по плоти, земля не указывается (Рим 9:4-5; несмотря на то, что она входит в «обеты», ср. Davies). В Кол 1:12 («наследие»), возможно, идет речь о том, что Павел принял территориальную идею, но перенесенную на нематериальную реальность — небо.

4.1.4. Бог. Ранее в этой статье указывалось, как изменилось Павлово понимание Бога в результате принятия Христа. Христос не только взял на Себя и теперь исполняет функции Бога как Господа (см. 1 Кор 15:24-27), именно Он должен вернуться судить мир и верующих (см. 2 Кор 5:10; 1 Фес 5:4-10). Кроме того, Павел считал, что Иисус и Святой Дух выполняют много одинаковых функций, а их земная работа и действия могут быть взаимозаменяемы. Несмотря на то, что не Павел разрабатывал богословие троицы, некоторые первичные элементы этого богословия уже видны в его посланиях, особенно в доксологиях и благословениях (например, см. 2 Кор 13:14). Теперь у Бога есть три имени, которыми Он может быть назван в молитве (см. Wright, 120-36).

4.2. Расширенное влияние Павловой христологии. Похоже, что Павлова христология оказала сильное влияние на раннее христианство. Автор Послания Евреям, очевидно, знал Павлово учение о Христе и обращался к нему. Похоже, что им были сделаны заимствования из Послания к Галатам, возможно, также к Римлянам и Первого Послания к Коринфянам (см. например, 1 Кор 15:24-28, 45-49 и Евр 2:6-13; Witherington, 1991).

Следует подумать о возможном влиянии, оказанном Павловой христологией на учение четвертого евангелиста (см. Иоанна, Евангелие от). Евангелие от Иоанна не только начинается с христологического гимна, мотивы которого схожи с Павловыми, но и содержит «Павлову» идею о верующих, объединенных во Христе (хотя и в несколько ином образе лозы и ветвей в Ин 15). Здесь мы также найдем восторженное видение жертвенной смерти Христа, причем последний ассоциируется с Пасхальным агнцем (например, см. Ин 1:29, Ин 19:28-31). Пневматология четвертого Евангелия также связана со смертью и воскресением Христа (см. Ин 14:18-21) таким образом, что Павел является единственным новозаветным автором, с пневматологией которого можно провести параллели.

Возможное влияние Павлова учения, особенно христологического, можно найти в любой части Нового Завета. Например, в 1 Петр использование формулы «во Христе» и фраз «Господь Иисус Христос» и «откровение Иисуса Христа» также может показывать влияние Павлова богословия (см. Христос). Речь Павла в Деян 20:18-32 примечательна наличием в ней тем, характерных для Павла. Данный факт говорит о том, что автор либо сделал краткое изложение Павлова евангелия на основании его Посланий, либо, если Лука присутствовал при произнесении этой речи, то он записал, что говорил Павел тогда (см. Hemer). В любом случае автор Второго Послания Петра (3:15-16) испытывал влияние Павловых Посланий на «Петровы» церкви I в н.э., несмотря на то что он признает, что Павлово богословие сложно для понимания.

5. Специфика Павловой христологии

При рассмотрении Павловой христологии необходимо помнить, что мы не рассматривали ее уникальность среди прочих христологий Нового Завета. Подобное изучение ставит вопрос: а в чем именно ее специфика, что делает ее уникальной среди прочих НЗ христологий? Ни один из элементов христологии Павла не может быть с полной уверенностью назван уникальным, вследствие чего в Новом Завете ему нельзя найти аналогий. Концепции существования Иисуса до сотворения божественной и человеческой природы Христа можно найти и в прочих книгах Нового Завета. Акцент на том, что Христос был распят, есть в Евангелиях, а также в Деяниях Апостолов, Послании к Евреям, Первом Послании Петра и в других книгах. Акцент на принадлежности Иисуса к иудейскому роду или на его воскресении также имеет аналогии. Наконец, идея о Христе как воплощении Мудрости Бога есть в Евангелии от Матфея и, возможно, в источнике Q, хотя в последнем акценты расставлены несколько по-иному (Witherington, 1994).

Как и отмечалось ранее, в Павловой христологии отсутствуют упоминания об Иисусе как о Сыне Человеческом. С этой точки зрения, Павловы послания отличаются от Евангелий. Однако можно утверждать, что наиболее отличительным признаком Павловой христологии является его типология последнего Адама. Эта христологическая тема была не просто попыткой представить истории христологию Сына Человеческого в новом ключе для язычников. Однако эти две концепции имеют разное происхождение: христология последнего Адама Павла основана на Книге Бытия, в то время как концепция Сына человеческого в Евангелиях основана на Дан 7 (менее вероятно, на Иез и 1 Ен). Более того, христология Сына Человеческого не имеет отношения к основателю человечества, имеется в виду прежде всего представитель Израиля, которого Всевышний наделяет владичеством. Короче говоря, христология последнего Адама более универсальна, чем христология Сына человеческого. Сравнив Христа с прародителем всего рода человеческого, Павел избрал концепцию, по которой иудеи и язычники были равны только потому, что все были людьми.

Примечательно также использование Павлом формулы «во Христе» для обозначения духовного единства Христа и верующих. Павлова идея находит свое отражение в Первом Послании Петра и имеет параллельные идеи в Евангелии от Иоанна. Эта формула в большей степени, чем какие-либо другие, отражает то, как Павел рассматривал состояние верующих, находящихся «во Христе». Она расширяет смысл утверждения о том, что христиане Божьей благодатью приняли участие в смерти и воскресении Христа (Рим 6:3-11). Их погребение с Христом носило единовременный характер и имело место в прошлом, при их обращении, в то время как единение с Христом является теперешней реальностью. В самом деле, апостол настолько глубоко верил в него, что оно не подлежало сравнению с прочими формами единения, духовно противоположными ему (см. 1 Кор 6:15-17). Человек, объединенный во Христе через Его тело (которое составляют верующие), обладал единым духом с Христом. Это объединение «во Христе» было основой для Павла при использовании форм повелительного наклонения для имитации священной истории или описания характера Иисуса (см., например, Фил 2:5; 1 Кор 1:11). Концепция «во Христе» была выработана Павлом без аналогий в Новозаветном каноне.

Христология Павла продолжает оказывать влияние на церковь спустя долгие годы, данный факт играет большую роль в ее оценке. Для протестантов, основывающих свое учение напрямую или косвенно на трудах Мартина Лютера, Джона Кальвина или Джона Уэсли, Павлова христология остается центральной, иногда даже превосходящей по значимости прочие канонические новозаветные христологии. Но это только доказывает непреодолимую мощь Павлова христологического видения. Эта христология не может быть четко обобщена под заголовками и званиями, используемыми Павлом. Целостная христология Павла более ценна, чем сочетание ее элементов. Она основана на священной истории Христа, которая в свою очередь основана на истории Израиля, а христология последнего Адама основана на истории всего человеческого рода.

Павел, в общем, придерживается, как и все новозаветные богословы, этой священной истории об Иисусе, рожденном от земной женщины, воплотившемся в человека, умершем на кресте и воскресшем из мертвых во имя спасения людей. Эта общая история в большей степени, чем любое влияние какого бы то ни было новозаветного автора на другого, обуславливает сходства христологий Павла и Евангелия от Иоанна, Послания к Евреям, Первого Послания Петра. Все они основаны на этой истории и, судя по христологическим гимнам и элементам гимнов в этих трудах, воспевают одну историю в той или иной форме, поскольку все направлено на служение Христу. Сам же Иисус, распятый и воскресший, божественный и в человеческом теле, был в центре евангелия этих ранних миссионеров, провозглашавших и учивших Слово Божье на протяжении I в. н.э. в Средиземноморье.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Огромное количество исследований было посвящено анализу христологических тезисов в ранних христианских текстах с точки зрения того, насколько они отражают иудеохристианские или эллинистические тенденции. В исследованиях рассматривается вопрос о формировании ранней христологии как об историческом процессе, обусловленном культурной, лингвистической и религиозной средой зарождающегося христианства. Данное утверждение вполне можно взять за отправную точку.

Сложность возникающих вопросов и многообразие фактов делают данное исследование необходимым. Однако эта работа осложняется такими проблемами, как отсутствие согласия среди ученых, что же следует понимать под терминами «иудеохристианство» и «эллинизм»; излишне упрощенное понимание взаимодействия между иудейской и неиудейской культурой в греко-римский период и появление время от времени недостаточно обоснованных гипотез, а также личные предпочтения ученых, участвующих в исследованиях. Целью данной статьи является рассмотреть вопросы и категории, поднимаемые в современных дискуссиях, изучить значимые тексты с точки зрения их христологических акцентов и сделать некоторые основополагающие выводы относительно христологических тенденций и изменений, просматривающихся в новозаветных писаниях: начиная с Деяний Апостолов и Послания к Евреям до Откровения Иоанна (христология отдельных евангелий описывается в соответствующих статьях по каждому евангелию).

1. Терминология.
2. Деяния Апостолов 1-11.
3. Послание к Евреям.
4. Послание Иакова.
5. Первое Послание Петра.
6. Второе Послание Петра и Послание Иуды.
7. Иоанновы послания.
8. Откровение Иоанна.
9. Заключение.

1. Терминология

С одной стороны, все христологические выражения Нового Завета и многих неканонических ранних христианских писаний являются иудейскими по происхождению, поскольку терминология, концепции и ценности, отраженные в них, заимствованы из Ветхого Завета. Но, с другой стороны, вся ранняя христианская литература испытала на себе влияние эллинской культуры и языка (греческий койне), риторических и литературных традиций, а также заимствовала из греческой культуры некоторые концептуальные категории и темы. Иудейская традиция, давшая непосредственную основу для раннего христианства, также находилась во взаимодействии с греческой культурой более 300

лет (со времен Александра Македонского). Поэтому четко провести грань между греческими и иудейскими факторами или элементами не то чтобы невозможно, но крайне трудно.

Ситуация еще более усложняется тем, что различные авторы по-разному использовали термины «иудеохристианство» и «эллинистика». В некоторых случаях иудеохристианская христология попросту сводится к набору убеждений, которые, по мнению данного автора, были присущи иудеохристианам. Обычно это низкая христология, с точки зрения которой Иисус представляется Мессией или учителем человеческого, небожественного, происхождения. Однако данный подход, скорее, отражает гипотезы, построенные автором, нежели реальные представления древних иудеохристиан.

В других случаях термин «иудеохристиане» применяется в отношении строгих христиан иудейского происхождения, отрицавших возможность крещения язычников, а также оспаривавших убеждения христиан языческого происхождения (например, эбиониты). Однако в силу того, что древние источники указывают на наличие нескольких групп иудеохристиан, было бы ошибкой применять термин «иудеохристиане» исключительно к одной группе.

Другой крайностью является использование термина «иудеохристианство» для обозначения всех форм раннего христианства, использовавших любые термины, символику и категории, заимствованные из иудейской традиции. Однако такое определение применимо к весьма широкому спектру раннего христианства и попросту подчеркивает наличие иудейских религиозных и интеллектуальных корней в раннем христианском движении.

В данной статье под термином «иудеохристиане» подразумеваются иудеи, принявшие христианство, понимавшие себя и трактовавшие свою веру и добродетели терминами и категориями, заимствованными из иудейской традиции. Их вера представляла собой не просто иудаизм, а была переосмыслена в результате познания Христа и признания Его полномочным божественным представителем. Нам также придется изучить ряд текстов, авторами которых не были иудеохристиане, однако это только продемонстрирует интерес и уважение к иудеохристианским персоналиям, верованиям и традициям и расширит наше видение данных верований и традиций.

Необходимо признать, что вопрос о том, что считать иудейским, а что эллинистическим в раннем христианстве, зачастую связан с комплексом вопросов, далеко превосходящим простое историческое исследование. Утверждать, что эллинистическое влияние на ранние христианские верования было превалирующим, было удобно для сторонников либерализации и ревизионизма для того, чтобы приуменьшить актуальность данных верований в настоящее время. В противоположность им, некоторые консервативно настроенные исследователи часто преувеличивали значимость иудейских корней в раннем христианстве, особенно в Новом Завете, и

рассматривали имевшие место эллинистические влияния как искажающие учение. Однако в обоих лагерях исторический анализ проводился под влиянием богословской полемики.

Немногие могут достоверно утверждать, что они сохраняют беспристрастность при рассмотрении вопроса об актуальности ранней христологии. Но необходимо попытаться, чтобы воззрения различных богословских течений, будь то ревизионизм или традиционализм, не оказывали влияние на исторические и эгзегетические суждения. Также неверно говорить о развитии христологии как религиозном синкретизме или отрицать факт взаимодействия первых христиан с более масштабной греко-римской религиозной и культурной средой и воздействия, оказанного последней на развитие христианства. Более того, религиозная обоснованность христологического тезиса зависит не от того, использованы ли в нем иудейские термины или отражены иудейские концепции и культурное наследие. Следовательно, необходимо постараться охарактеризовать христологию текстов с точки зрения исторической достоверности развития и распространения ранних христианских верований.

2. Деяния Апостолов 1-11

В первых главах Деяний Апостолов дается описание иерусалимской церкви, в которую входили только иудеи. Описание включает в себя речи и молитвы, а также комментарии автора по поводу проповеднической и прочей деятельности этих иудеохристиан. Несмотря на то что не утихают споры по поводу источников, использованных при написании Деяний Апостолов, и достоверности некоторых событий, Деян 1-11 содержит достаточное количество христологического материала, скорее всего, относящегося к ранней дате и являющегося производным из иудеохристианства.

В этом материале смерть Иисуса (см. Смерть Иисуса) представляется как неверное действие иудейских начальников (Деян 3:14, 17; 4:10; 5:39; 7:52) и реализация божественного спасительного замысла (Деян 2:23-31; 3:18; 4:28; 10:39-43). Деяния Апостолов не содержат объяснения, каким образом смерть Христа является спасительной (отсутствует теория искупления), а только утверждает, что Его смерть была необходимой и предопределенной. Сильный акцент делается на факте воскресения Христа: ключевое событие, свидетелями которого стали апостолы (Деян 1:22; 2:32; 4:33; 5:32), и действие Бога, через которое Иисус получил звание «Господа и Христа», важное с точки зрения спасения (Деян 2:36), «Начальника и Спасителя» (Деян 5:31) и эсхатологического судьи, через которого даруется прощение (Деян 10:42-43). Эта идея о том, что после воскресения Бог даровал Иисусу высочайшее положение (особенно Деян 2:36; 3:20), представляется особенно схожей с ранними иудеохристианскими концепциями (см. Рим 1:3-4, также часто рассматриваемый как отражающий иудеохристианскую традицию). Иисус является единственным посредником, через которого даруется спасение для всех (Деян 4:10-12), который теперь яв-

ляется «Господом всех» (Деян 10:36). Факт того, что возвышенное положение Иисуса напрямую связывается с действием Бога, отражает иудейскую/библейскую монотеистическую позицию, заключающуюся в том, что особый высочайший статус Христа никоим образом не умаляет важность или положение Бога.

Мысль о том, что Иисус является Мессией, особенно часто повторяется в эпизодах, содержащих воззвания к иудеям (*Christos*, Деян 2:36; 3:18-21; 5:42; 9:22). Титул «Божий Сын» в Деян 9:20, скорее всего, является синонимом (царственному) титулу Мессии. Прочие почтительные титулы, применяемые к Христу, также отражают иудейскую традицию: пророк, подобный Моисею (Деян 3:22), «Праведник» (Деян 7:52) и «раб» (*pais*, Деян 3:13, 26; 4:27, 30). Последний термин (также применяемый к Давиду, Деян 4:25) используется как (царственный?) христологический титул в Новом Завете только здесь, а помимо Нового Завета только в текстах, написанных под сильным иудеохристианским влиянием и обладающих традиционным (литургическим) оттенком (например, *1 Клим.* 59:2-4; *Did.* 9:3; 10:2-3; *Муч. Полих.* 14:1, 3). Акцент на имени Иисуса (Деян 4:10-12, 18; 5:28, 40-41) также может отражать влияние иудейской культуры с ее высоким почтением к имени Бога.

3. Послание к Евреям

Несколько исторических вопросов, таких как, кто был автором Послания к Евреям, когда оно было написано, для кого оно предназначалось, остаются без ответа (см. Евреям, Послание к). Несмотря на то, что нельзя достоверно утверждать, что Послание адресовалось евреям (т.е. иудеохристианам), общепризнанной является точка зрения, что данный документ является тщательно продуманной попыткой описать значимость Христа терминами и категориями, заимствованными из иудейской традиции. С этой точки зрения, Послание к Евреям носит иудеохристианский христологический характер. В Евр 1 после описания взаимоотношений Бога и Христа, данного в иудейской традиции мудрости (Евр 1:1-4, см. Прем 7:22-8:1), автор говорит о превосходстве Христа над Божьими ангелами, используя ряд цитат из Ветхого Завета для описания Его качеств (Евр 1:5-14). Автор продолжает сравнение в Евр 2, используя в качестве подтверждения дополнительные цитаты из Ветхого Завета, подчеркивая превосходство Христа над ангелами как Спасителя человеческого рода. Риторическая сила этого сравнения с ангелами связана со сходством данного текста с ветхозаветным материалом и древним иудейским почтением к ангелам. Несмотря на то, что выражение «Сыны Божьи» является одним из древних терминов, означающих ангелов (например, Иов 1:6; 2:1; 38:7), здесь автор упоминает о том, что Божий Сын является потомком царя Давида, для того чтобы показать различие между положением ангелов как «рабов» (особенно Евр 1:7, 14) и положением Христа как единственного Сына (см. Сын Божий).

Далее автор говорит о превосходстве Иисуса над Моисеем (Евр 3:1-4:13), снова подчеркивая богосынов-

ство Иисуса по сравнению с верным рабом Моисеем (особенно Евр 3:1-6). Упомянув о мятежном поколении израильтян, автор предупреждает читателей против непослушания или отречения от христианства (Евр 3:7-4:13). Так же как и в случае с сопоставлением Христа и ангелов, риторический эффект сравнения Христа и Моисея зависит от знакомства читателя с иудейской традицией, отдававшей должное почтением Моисею.

Автор продолжает подтверждать возвышенное значение Иисуса, изображая его превосходство как священника над Аароном в Ветхом Завете (Евр 4:14-7:28). Богосыновство Христа вновь показывается как важная христологическая категория (Евр 5:5-10; 7:28); превосходство Христа как священника связано с тем, что он является Божьим Сыном. Кроме того, автор вводит тему священства Христа «по чину Мелхиседека» (Евр 5:6). Дальнейшее размышление о священстве Иисуса в связи с Евр 7:1-28 уникально с христологической точки зрения (несмотря на то, что в Рим 8:34 и 1 Ин 2:1 о Христе говорится как о небесном ходатае) и также указывает на то, что автор и его читатели были хорошо знакомы с иудейской традицией. В отличие от священников Аарона Христос является «священником вовек» (Евр 5:6; 7:15-17, 21), поскольку теперь он «всегда жив» и может «всегда спасать приходящих чрез Него к Богу» (Евр 7:23-28, особенно Евр 7:25).

В последующих главах Послания к Евреям Христос показан как ходатай Нового Завета, лучший, чем какой-либо другой, представленный в Ветхом Завете (Евр 8:1-13); смерть Христа ознаменовала утверждение Нового Завета (Евр 9:15-22), послужив для него жертвой (Евр 9:23-10:18). Автор возвращается к этой теме в Евр 12:18-29, где он сравнивает обращение на горе Сион (Евр 12:18-21) с освящением этого нового завета (Евр 12:22-24), кульминационная роль Иисуса и его «крова кропления» показывают Его значимость.

В Евр 12:14 об Иисусе говорится как о «начальнике и совершенителе веры», чья терпеливая стойкость в мучениях должна вдохновлять христиан на покорность Божьему суду (Евр 12:5-13). Значимость мук Христа как примера для верующих сочетается с упоминанием об их спасительном действии в Евр 13:10-15.

На протяжении всей книги автор в основном трагирует две христологические темы: спасительная смерть Иисуса, описанная с помощью терминов и образов, заимствованных из ветхозаветных культовых традиций, и возвышенное положение Христа, описанное с помощью образов, заимствованных из ветхозаветных царственных традиций. Начиная со слов в Евр 1:3 о том, что Христос «совершив Собою очищение грехов» (образ священника) и «воссел одесную» Бога (образ царя), и заканчивая благословением в Евр 13:20-21, в котором о Христе говорится как о воскресшем Пастыре (обычный термин, употребляемый в отношении царя в Ветхом Завете и на Ближнем Востоке в древности) и его «Крови завета вечного» (культовый образ), автор уделяет основное внимание смерти, воскресению и вознесению Христа.

Также поражает двойной акцент автора на концепции Христа как вознесенного божественного сына и полноценного человека, принадлежавшего к числу спасенных Богом. Эта двойственность особенно хорошо просматривается в Евр 1-2. Подтвердив превосходство Христа над ангелами, автор говорит о том, что воплощение Христа в образе человека («не много был унижен пред Ангелами» Евр 2:9) было и подтверждением того, что люди были объектом спасительных действий Бога, и стратегическим ходом, позволившим Христу эффективно выполнить эти спасительные действия (Евр 2:14-18). В Евр 5:7-10 говорится о высокой значимости воплощения Христа в человеческом теле, так как «страданиями навыв послушанию».

Автор Послания к Евреям разработал одну из наиболее продуманных концепций Христа в Новом Завете. Он показал, как раннее христианство заимствовало и адаптировало иудейские категории, пытаясь понять и донести до людей значимость Христа.

4. Послание Иакова

Послание Иакова в основном состоит из наставлений о правильном поведении; его христология по большей части отражает идеи, считавшиеся автором и его первыми читателями традиционными. Вне зависимости от того, какие версии высказываются по поводу авторства данного послания, тот факт, что имя автора соотносят с именем Иакова, брата Иисуса (см. Иакова Послание), то, что он обращается к читателям как к «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (Иак 1:1), и прочие факторы, включая сильную эсхатологическую направленность (Иак 5:1-9), обуславливают иудеохристианский характер данного документа. Поэтому будет интересно понять, что же автор и читатели, либо бывшие иудеохристианами, либо следовавшие иудеохристианским традициям, считали традиционной, неискаженной христологией. В некоторых выражениях-формулах Иисус называется Христом и Господом (*kyrios*) (Иак 1:1; 2:1). В самом деле, в Иак 2:1 мы находим выражение «Иисус Христос наш Господь славы» (*tou kyriou hēmōn Iēsou Christou tēs doxēs*), имеющее особый оттенок торжественности и почтительности. В некоторых других случаях Иисус просто именуется титулом «Господь». Например, в Иак 4:15; также грядущим «Господом» назван Иисус в Иак 5:7-11, «Судией», стоящим у дверей (Иак 5:9), именем которого говорили ветхозаветные пророки (Иак 5:9) и чья благодать и сострадание достойны восхищения (Иак 5:11), является Иисус. Следует отметить, что во всех указанных случаях Иисус исполняет роли, которые в Ветхом Завете отводились Богу.

Скорее всего, Иисус также является «Господом», чьим именем помазывают больных и кто исцеляет «болящих» и прощает их грехи (Иак 5:13-15). Возможно, слова об имени, «которым [при крещении] вы называетесь» и которое бесславят противники, в Иак 2:7 относятся к Иисусу. Этот акцент на священной значимости имени Иисуса совпадает с идеями, отраженными в Деяниях Апостолов и прочих иудеохристианских источниках.

Помимо того, многие интерпретаторы считают, что данное Послание содержит большое количество аллюзий на слова Иисуса, сохранившихся в синоптических евангелиях. Это свидетельствует о знании автором традиции изображения Иисуса в писаниях и принятии авторитета Христа как «Господа». Можно сказать, что Иаков подчеркивает важность практических и этических норм, вытекающих из христологических убеждений автора и его читателей.

5. Первое Послание Петра

Мнения ученых по поводу того, является ли автором послания апостол Петр или некто, пытавшийся обратиться к читателям от его имени (см. Петра, Первое Послание), разделились. Но, вне зависимости от этого, Первое Послание Петра проливает свет на христианские верования и убеждения второй половины I в. н.э. и особенно интересно своей христологией. Как и в Послании Иакова, автор Первого Послания Петра обращается к своим читателям в иудейской традиции, как к «пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии» (1 Петр 1:1), что наряду с прочими фактами говорит о том, что читателями были иудеохристиане или те, кто перенял иудеохристианские традиции.

Высокое положение Христа обусловлено верховенством Бога-Отца. Например, христиане были «избранными, по предведению Бога Отца» (1 Петр 1:1-2) для послушания Иисусу Христу. «Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа» дал новое рождение через воскресение Иисуса Христа (1 Петр 1:3), непосредственно являющееся действием Бога (1 Петр 1:21). Читатели приходят к Христу, поскольку он «Богом избранный, драгоценный» и через него Богу приносятся благоприятные «духовные жертвы». То, что христианам приходится прятаться, — Божья воля (1 Петр 2:15; 4:19). Спасительная работа Христа в 1 Петр 1:20 рассматривается как составляющая Божьего плана, «предназначенного еще прежде создания мира» (см. 1 Петр 1:11, где говорится, что «Христовы страдания» были предсказаны ветхозаветными пророками). Схожие по звучанию с литургией благословение и доксологии адресованы Богу-Отцу (1 Петр 1:3; 5:11, даже 1 Петр 4:11, несмотря на некоторую неопределенность, очевидно, адресован Богу-Отцу, прославленному «через Иисуса Христа»).

В Послании автор хорошо выразил свое видение Христа. Одним из наиболее значительных мотивов является мотив спасительного действия смерти Христа, выраженный в терминах, связанных с темой жертвы. Христиане избраны к «окроплению Кровию Иисуса Христа», что связано с ветхозаветной практикой окропления кровью жертвенных животных для освящения и ритуального очищения животных и предметов богослужения (например, Исх 29:19-21; Лев 4:3-6, 13-17; 14:5-7). В 1 Петр 1:18-21 христиане искупаются (*lytōō*) «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца», подобно принесению Пасхального агнца в Исх 12:5 (см. в 1 Кор 5:7 аллюзия к пасхальному образу смерти Христа). В 1 Петр 2:21-25 приводится цитата из

Ис 53:4-12 для того, чтобы показать значимость страданий Христа, подчеркнуть его поведение, достойное подражания (1 Петр 2:21-23), и искупительную природу его смерти: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо» (*xylon*), 1 Петр 2:24, возможная аллюзия к Втор 27:6, который стал ключевым ветхозаветным текстом в интерпретации значимости распятия Христа). В 1 Петр 3:18 автор говорит о незаслуженных, но искупительных страданиях Христа как о примере христианского поведения («чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных»).

Упоминание автора о «сущем в них Духе Христовом» как о силе, вдохновлявшей ветхозаветных пророков (1 Петр 1:11), отражает замечательно возвышенное видение Христа, включающее некоторую форму веры в Его существование до сотворения и ассоциирование Иисуса со Святым Духом (см. Святой Дух). Проповедь в 1 Петр 3:14-15 является прямой аллюзией к Ис 8:12-13 (LXX), и призыв: «Господа Бога святите в сердцах ваших», обычно связанный с Яхве, в данном случае относится к Христу, еще одна прямая и поразительная ассоциация Христа с Богом. В 1 Петр 3:22 подробно описывается уникальное вознесение Христа с использованием ветхозаветных царственных образов. Таким образом, Иисус оказывается стоящим «одесную» Бога (см. Пс 110:1). Упоминание о Христе как о Пастыре (1 Петр 2:25; 5:4) также, скорее всего, является аллюзией к ветхозаветным царственным образам.

Вознесенное положение Христа в сознании автора дополняется Его значимостью при практической реализации убеждений человека. Будучи избранным краеугольным камнем, Христос становится основой спасенной общины (1 Петр 2:4-10), к которому применимы многие ветхозаветные образы (храм и священство [1 Петр 2:5], «род избранный» и «народ святой» [1 Петр 2:9], «народ Божий» [1 Петр 2:10]). «Для Господа» христиане должны почитать законных земных начальников (1 Петр 2:13-17). Христиане должны терпеть несправедливое отношение, подобно Христу, и идти «по следам Его» (1 Петр 2:21). Если они преследуемы из-за своей христианской веры, то им следует воодушевиться примером Христа, его страданиями и последующим вознесением (1 Петр 3:13-22). Они должны находить радость, участвуя «в Христовых страданиях», когда «злословят ... за имя Христово», страдая «как Христианин», и прославляя «Бога за такую участь» (1 Петр 4:12-16).

6. Второе Послание Петра и Послание Иуды

Обычно ученые говорят о прямой литературной связи двух этих посланий: скорее всего, при написании Второго Послания Петра Послание Иуды использовалось как первоисточник. По поводу авторства данных Посланий идет оживленная полемика (см. Петра, Второе Послание; Иуды Послание). Однако, безусловно, идеи, отраженные в обоих документах, характерны для иудео-христианства, особенно это верно в отношении Послания Иуды, автор которого считается «братом Иакова» (Иуд 1:1), а также братом Иисуса. Для обоих документов

характерно возвышенное видение Иисуса Христа, а также общие специфические христологические термины и идеи. Однако между ними есть и различия.

Помимо хорошо известных речевых формул («наш Господь Иисус Христос» и ее вариантов: Иуд 17, 21, 25; 2 Петр 1:8, 14, 16), в Иуд 4 говорится о тех, кто «отвергающиеся единого Владыки [*despatēs*] Бога и Господа [*kyrios*]». Данная формула отражена и в 2 Петр 2:1, где порицаются еретики, которые живут «отвергаясь испустившего их Господа [*kyrios*]». Термины «Владыка» и «Господь» используются в отношении Бога и в других новозаветных писаниях (например, в молитве Богу: Лк 2:29; Деян 4:24; Откр 6:10), а в данных посланиях их необходимо понимать как звания, отражающие божественное почтение, распространяющееся и на Христа. Во Втором Послании Петра постоянно повторяется выражение «наш Господь [*kyrios*] и Спаситель [*sōtēr*]» (2 Петр 1:11; 2:20; 3:2, 18). Однако в Послании Иуды единственным случаем употребления термина «Спаситель» является упоминание о Боге («Единому Премудрому Богу, Спасителю нашему», Иуд 25). В Новом Завете же в целом данный термин употребляется в отношении Бога в восьми из двадцати случаев его употребления, во всех остальных случаях он употребляется в отношении Христа (например, Фил 3:20; Лк 2:11; Ин 4:42).

Данная тенденция именовать Христа божественными титулами порой приводит к появлению двусмысленных выражений, в которых сложно определить, идет речь о Боге или о Христе. В Иуд упоминается о «Господе», выведшем народ Израиль из Египта (Иуд 5), призыв архангела Михаила к «Господу» против Сатаны (Иуд 9) и пророчество Еноха о приходе «Господа» с тысячами ангелов (Иуд 14-15). Поскольку автор во всех прочих случаях использует звание «Господь» в отношении Христа и верит в то, что Он придет для того, чтобы вершить эсхатологический суд и даровать милосердие, поэтому, скорее всего, в Иуд 14-15 речь идет о Христе. Однако достаточно сложно понять, кого же автор называет Господом в Иуд 5 и Иуд 9 (многообразие вариантов в Иуд 5 [*kyrios/lēsous/christos/theos*] в Иуд 9 [*kyrios/theos*] показывает, что древние читатели и переписчики также встречались с подобными затруднениями. Возможно, в обоих случаях званием «Господь» называется Иисус, что отражает более глубокую ассоциацию Христа с Богом из Нового Завета. В 2 Петр 3:8-10 также, скорее всего, титул «Господь» указывает на Иисуса, чей обещанный приход, несмотря на задержку, должен состояться.

Однако 2 Петр 1:1 представляет собой достаточно сложный случай. Греческий вариант, как наиболее вероятный (*tou theou hēmōn kai sōtēros Iēsou Christou*), можно вполне перевести как «наш Бог и Спаситель Иисус Христос», несмотря на то, что в этой фразе идет речь о Боге и Христе (см. 2 Петр 1:2, где наилучшим вариантом прочтения будет «в познании Бога и Христа Иисуса, Господа нашего»). Текстовым вариантом здесь является замена слова «Господь» на слово «Бог», показывающая, что древние переписчики также видели эту неясность.

Помимо почтительных титулов и божественных задач, переносимых на Христа, есть свидетельство того, что Христу посвящались и некоторые молитвы. Тщательно продуманная доксология в Иуд 24-25 обращена к Богу «через Иисуса Христа Господа нашего», а выражение «прежде всех веков, ныне и во все веки», похоже, показывает, что вечные качества Бога также распространяются и на Иисуса. Завершающая доксология в 2 Петр 3:18 адресована Иисусу и распространяет на него литургические выражения, обозначающие божественный статус, и, возможно, отражает литургические практики читателей.

В обоих документах для христологии характерен сильный эсхатологический оттенок. В Послании Иуды Христиане «сохранены Иисусом Христом» (Иуд 1) и к ним обращен призыв: «Сохраняйте себя в любви Божией, ожидая милости от Господа нашего Иисуса Христа, для вечной жизни» (Иуд 21). В 2 Петр 1:11 читателям внушается надежда на то, что «откроется вам свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (Иуд 11). 2 Петр 3:1-18 посвящен тому, чтобы убедить читателей верить в реальность эсхатологического прихода Христа и существующие теперь эсхатологические последствия этой надежды, вне зависимости от возможных насмешек со стороны других людей. В 2 Петр 1:16-19 автор приводит историю об исцелении (Мк 9:2-8) в качестве примера того, что Христос «принял от Бога Отца честь и славу», и увещает читателей пойти в этом вдохновение для того, чтобы жить в свете «силы и пришествия» Христа до эсхатологического восхода «утренней звезды».

7. Послания Иоанна

Несмотря на распространенное мнение, что Послания Иоанна произошли из той же ранней христианской группы, что и Евангелие от Иоанна, широко признается, что между ними существует разница в христологических акцентах (см. Иоанна Послания). В Евангелии от Иоанна утверждается божественная значимость Иисуса вне зависимости от несогласия иудеев признать Его сыном Божиим. В 1 Ин (прочие Иоанновы Послания содержат малое количество христологического материала, в котором нет ничего нового по сравнению с 1 Ин) автор утверждает, что его христология распространяется и на тех людей, чьи убеждения он считает еретическими. В силу этого доктринального конфликта 1 Ин особо богато с точки зрения христологического материала. Также широко признано, что община Иоанна изначально представляла собой иудеохристианскую группу, пострадавшую в результате жесткого разрыва с большей иудейской группой и с какого-то времени пополнявшуюся обращенными язычниками. Первое Послание Иоанна, скорее всего, отражает, воздействие этого позднего этапа развития общины, однако очевидно сохранившееся влияние иудейского наследия данной группы. Основным христологическим мотивом является то, что воплощенная историческая фигура, Христос, является «Сыном» Бога. Очевидно, противники неким образом разделяли фигуры Иисуса

и Божественного Сына, возможно, придерживаясь докетической (*dokēsis*, «внешность») христологии, в которой божественный Христос считался всего лишь человеком. Несколько десятилетий позже Игнатий Антиохийский оспаривал любые подобные взгляды. В 1 Ин 2:18-27 противники напрямую называются схизматиками (1 Ин 2:19), которые покинули группу Иоанна и, скорее всего, пытались завоевать доверие других Иоанновых христиан, заявляя о своем превосходстве верховного освящения (1 Ин 2:26-27).

В начале Первого Послания Иоанна (1 Ин 1:1-4) подчеркивается, что евангельская весть укоренена в реальной истории, и это могут засвидетельствовать люди, которые ее видели и слышали. Автор также прямо связывает богообщение с отношениями со Христом. Напротив, еретики отрицают, что Иисус есть Христос, и тем самым, отрицая «Сына», отрицают «Отца» (1 Ин 2:22-23). Эта ересь, видимо, более подробно описана в 1 Ин 4:1-3, если Дух от Бога «исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти», то нечестивый дух не исповедует, что Иисус от Бога (это, возможно, лучшее из разночтений) (1 Ин 4:3). То есть еретики сомневались в том, что Иисус был божественным Сыном.

Автор настойчиво подчеркивает следующую связь: подтверждено историческое проявление Иисуса (1 Ин 3:5, 8); необходимо признать Иисуса «Сыном Божиим» (1 Ин 4:15); человек, рожденный от Бога, верит в то, что Иисус является Христом (1 Ин 5:1); в 1 Ин 3:23 Бог велит верить в имя его Сына Иисуса Христа (возможно, здесь идет речь о ритуальном использовании имени Иисуса в богослужении, исцелении и при крещении), которое идентифицирует его как Божественного Сына. Такая вера в истинного, божественного Сына означает веру и в Отца и приносит вечную жизнь (например, 1 Ин 5:11-21).

В отличие от некоторых христианских авторов языческого происхождения, этот автор не пытается определить богосыновство Иисуса метафизическими или философскими терминами; его основная задача — доказать истинность идентификации Иисуса как божественного сына. Тем не менее слова об Иисусе как о «вечной жизни, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин 1:2), по крайней мере, предполагают некоторую идею «воплощения» божественности в Иисусе (Ин 1:1-18), которая зародилась в этой же общине. В свете этого сложно сказать, является ли тот, о котором в 1 Ин 5:20 говорится: «Сын Божий пришел и дал нам свет и разум», Иисусом или Богом-Отцом. В свете тесной связи между Сыном и Отцом, в данном документе автор, возможно, хотел сказать, что не существует взаимоисключающего варианта выбора, поскольку человек не может быть в нормальном взаимодействии с Богом-отцом, при этом не почитая Его Сына.

Автор также постоянно подтверждает сотериологическую важность Христа. Результат смерти Иисуса описан в терминах, связанных с темой жертвы: кровь Иисуса «очищает нас от всякого греха» (1 Ин 1:7); Иисус является «атонической жертвой», искупающей наши

грехи (1 Ин 2:2; 4:10). Теперь он «ходатай» (*paraklētos*) за христиан «перед Отцом» (1 Ин 2:1). Иисус «явился для того, чтобы взять грехи наши» (1 Ин 3:5) и «чтобы разрушить дела Дьявола» (1 Ин 3:8). Христиане надеются стать подобными Христу при его появлении в будущей славе (1 Ин 3:2) и в настоящем стараются поступать, как он (1 Ин 4:17).

8. Откровение Иоанна

Откровение содержит такое большое количество элементов иудейского происхождения (см. Откровение Иоанна (Апокалипсис)), что некоторые исследователи высказывали малообоснованные предположения о том, что данная книга является христианской редакцией иудейского апокалиптического писания, а некоторые ученые (например, Лютер, Бульман) ошибочно рассматривали ее как несоответствующую христианским идеям, отраженным в ней. Для Откровения характерно чрезвычайно возвышенное восприятие Христа, возможно, не превзойденное ни одним из новозаветных авторов. Следовательно, необходимо отметить, что автор, скорее всего, был иудеохристианином (например, Иоанн, по всей видимости, настоящее имя автора, является еврейским, христиане стали использовать его значительно позже). Более того, для него характерны весьма консервативные взгляды (например, он не одобряет различные христианские поповедения, учение николаитов [Откр 2:6, 14-16] и учение «Иезавели» [2:20-25]). Следовательно, его христологические воззрения и практики не являются новаторскими и, скорее всего, отражают более ранние иудеохристианские убеждения. Пророк Иоанн пытался найти ответ на то, что он считал актуальными вопросами, такими как внутренние проблемы и растущее давление со стороны большого общества. Его слова об императорском культе (почитании «зверя») относятся к языческим религиозным явлениям и практикам (см. Религия греко-римская), и это необходимо учитывать при интерпретации его книги. Иоанн негативно реагирует на эти влияния. Несмотря на то, что очевидно знакомство автора с языческой мифологией (например, образ дракона и аналогия с Лето в Откр 12), его христология в основном выражена в терминах из библейской и иудейской традиции.

Как и в Евангелии от Иоанна и Посланиях Иоанна, в Откровении прослеживается диалектическая комбинация вопроса о превосходстве единого Бога и высокой христологии. Это наиболее ярко проявляется с точки зрения богослужения, которое является основной темой книги. Откровение, о котором говорит автор, основано на «дне Господа» (особое еженедельное событие, посвященное христианскому богослужению). Образ небесного богослужения в Откр 4-5, возможно, задумывался как наиболее значимая часть книги, которая должна была как бы затмить все прочие ее части, в которых содержатся повторяющиеся призывы, описания служения Богу (например, Откр 7:11-12, 15; 11:16-17) и предупреждения против служения другим (например, Откр 9:20-21; 13:4; 14:9-11). В Откр 19:11 и Откр 22:9 ангел, посредник, посланный Богом, дважды

запрещает Иоанну поклоняться ему, утверждая, что поклонение может быть обращено только Богу. Автор ясно рисует образ вознесшего Христа, к которому обращено поклонение, как и к Богу (Откр 5:8-14; 7:10), что, скорее всего, показывает, что автор наделял Христа наивысочайшим статусом. Если более поздние христианские мыслители говорили о том, что Бог и Христос имели общую субстанцию, Иоанн предлагал нечто вроде функционального приближения в изображении идеализированного небесного почитания, направленного как на Бога, так и на Христа.

Картины идеального служения, скорее всего, отражали образцы служения у христиан. В Откр 22:20, возможно, изображен фрагмент ранней литургической практики, направленной на служение как Богу, так и Христу (см. 1 Кор 16:22, выражение «маран-афа» наводит на мысль о том, что эта практика была заимствована у самых ранних арамейскоговорящих групп иудеохристиан).

Тесная связь Христа с Богом показана и другими способами. Эсхатологическое царство является царством «Господа нашего и Христа Его» (Откр 11:15; 12:10). Христиане следуют слову Бога и свидетельству Христа (Откр 1:2,9; см. Откр 12:17). Величественное самоопределение «Альфа и Омега» исходит от Бога в Откр 1:8, но, судя по Откр 22:12-13, похоже, что и Христос может именовать себя таким титулом. Присутствие в начале (Откр 1:4-5) исходит от Бога, «семи духов» и Иисуса Христа («свидетель верный [образец для поведения для читателей], первенец из мертвых [гарантия воскресения верующих] и владыка царей земных [вопреки злословным утверждениям Римского императора]»).

Несмотря на некоторую подчиненность Христа Богу (например, в Откр 1:1 Бог дает Иисусу откровение, чтобы тот показал его Своим рабам), образ, появляющийся в начале, функционирующий как и *call vision* в Ветхом Завете, является христофаней (Откр 1:10-20), в которой прославленный Иисус описывается с помощью эпитетов, заимствованных из ветхозаветных теофаний и ангелофаней (например, Дан 7:9-10, 13-14; 10:5-6; Ис 1:24-28). Более того, в Откр 2:3 семи церквям должна быть отправлена оценка, данная именно Христом. Слова Христа облечены Святым Духом в пророчество через Иоанна (например, Откр 2:7, 11), и именно Христос определяет будущую награду или осуждение (например, Откр 2:7, 10, 17, 22-23, 26-28). Божественный план спасения и суда не может воплотиться, пока Агнец не победит и не сможет сам открыть небесную книгу и реализовать то, что написано в ней (Откр 5:1-5). В то же время превосходство Бога над Христом, при всем величии задач, стоящих перед Ним, не подвергается сомнению (например, Откр 2:28; 3:4, 12, 21).

Образ Христа как Агнца отражает еще одну христологическую идею, важную для данного автора, — спасительная важность смерти Иисуса. Первая доксология (Откр 1:5-6; снова, возможно, отражающая бинитарные литургические модели читателей) обращена к Христу, «возлюбившему нас и омывшему нас

от грехов наших Кровию Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему». Первое, христофаническое описание образа Христа включает ключевой акцент на упоминании о его смерти (Откр 1:18), в результате которой у него есть «ключи ада и смерти». Победа Агнца осуществляется через Его заклание (Откр 1:9-10), и Своей «Кровью» он «искупил» (*agorazō*) святых всех наций. Слова о «Крови» Иисуса (жертвенный образ) появляются также и в Откр 12:11 (верующие побеждают «кровию Агнца и словом свидетельства своего», благодаря чему проводится параллель между смертью Иисуса и верностью святых). Автор вставляет жертвенный образ и слова о распятии Господа в контекст высоко символического отрывка (Откр 11:8), тем самым делая смерть Иисуса и ее последствия моделью для тех, кто были убиты и будут воскрешены (Откр 11:11).

9. Заключение

Считается, что все новозаветные документы были написаны либо иудеями, либо христианами, хорошо знавшими иудеохристианские традиции, пытавшимися выразить свою веру в Христа с помощью категорий и терминов, заимствованных из библейской и иудейской традиции. Доминирующий образ христологических размышлений и выражений, похоже, был определен иудейской традицией, послужил как связь между иудейскими и христианскими группами и сформировался под влиянием миссии Иисуса и последующего опыта ранних христиан. Иудейской основой, которая дала основные термины и категории, была иудейская традиция греко-римского периода, мощная религиозная традиция, в течение нескольких веков взаимодействовавшая с окружающей ее культурной средой и впитывавшая то, что казалось целесообразным или соразмерным с ее основными идеями. Подобное взаимодействие является признаком здоровой культурной и религиозной традиции, а никак не показателем чего-либо негативного – измены или подверженности языческим влияниям.

Следовательно, практически вне сомнения, что христологические тезисы и модели бинитарного религиозного богослужения, отраженного в данных новозаветных документах, были описаны и в иудейских источниках I в. н.э. В древних иудейских источниках особенно почтительный язык может употребляться в отношении высших ангелов, а также уважаемых персоналий (особенно Еноха или Моисея). Рассуждения о божественной Мудрости или божественном Логосе приводят к интересным сравнениям и могут быть применимы к христианским попыткам определить множество в Боге, в результате которых спустя столетия сформировалась доктрина Троицы. Однако возвышенный статус Христа в сохранившихся документах представляет собой значительный шаг по сравнению с дохристианской, иудейской традицией. Особенно важно то, что модели и практики богослужения христиан I в. н.э. стали включать почитание прославленного Христа наравне с Богом.

В старейшей школе изучения истории религий (например, Буссе) отличительно возвышенный статус Христа часто рассматривался как неосознанная или хорошо продуманная ассимиляция предположительно оригинальной и низкой христологии (небожественный Иисус) языческих верований в полубогов, божественных сыновей и господ. Более поздние исследования (напр., Hurtado) показывают, что изменения или нововведения в раннем христианстве, именующие место в христианском служении Иисусу, в основном зародились среди иудеохристиан в течение первых лет существования христианского движения. Более того, развитие данного аспекта было практически взрывным в течение нескольких первых лет, и разработанные теории разделения этапов развития христологии, которые бы дали понимание божественного статуса Христа, не выдерживают критики.

Не только в указанных текстах, но и в ранних новозаветных писаниях (Павловых Посланиях) Христос ассоциируется с Богом зачастую очень неожиданным образом: награждается божественными титулами (особенно, «Господь», которое, судя по ветхозаветным текстам, принадлежало Яхве), божественными функциями (например, эсхатологического судьи и божественного источника пророчеств); служба в Его честь осуществляется таким же образом, как в честь Бога. Подобное отношение к Иисусу не совсем сравнимо с иудаизмом, который мы знаем, и, очевидно, являлось исключением в иудейской практике, как это было отражено в древних иудейских источниках. По крайней мере во II в. н.э. появляются иудеохристианские группы, чье почитание Христа было значительно более умеренным (так называемые эбиониты, о ком со стороны ученых было высказано большое количество малообоснованных предположений). Однако также очевидно, что по крайней мере некоторые иудеохристианские группы принимали возвышенные христологические выражения и бинитарные модели богослужения.

Основные признаки иудеохристианской христологии, известной нам по Новому Завету и ранним христианским исследованиям, следующие. Иисус, признавался Мессией (Христом), приход которого был обещан Богом в Ветхом Завете, ветхозаветные тексты в особенности о царе Давиде, рассматриваются как пророчества прихода Мессии. Один из терминов, применявшихся по отношению к Иисусу в грекоговорящих группах иудеохристиан, — *pais* («ребенок» или «раб»), что также, очевидно, имеет связь с рассказами о царе Давиде. Похоже, что ранние иудеохристианские группы видели необходимость в том, чтобы толковать смерть Иисуса так, чтобы показать ее как средство, используемое Богом для исполнения ранее не признававшихся пророчеств о страданиях Мессии. Традиция описания смерти Иисуса при помощи терминов, заимствованных из ветхозаветной лексики, связанной с темой жертвы (например, «кровь», «агнец»), возможно, также зародилась в иудеохристианских кругах.

Похоже, что Иисус представлялся как эсхатологический пророк, подобный Моисею, следовательно,

наделенный властью определять меру послушания Богу (в частности, это показано в Евангелии от Матфея). Должно быть, среди первых последователей иудеохристианства рано начали записываться и передаваться учения или высказывания Иисуса.

От первых арамейскоговорящих иудеохристиан был заимствован титул «Господь» (*Marē*). Данная практика перешла и к грекоговорящим христианам, где Иисуса стали называть *Kyrios*. Уже во времена Павла появилось большое количество производных данного термина: День Господень, Вечеря Господня (1 Кор 11:20), братья Господни (1 Кор 9:5), которые использовались христианами в качестве терминов. Даже, что еще более важно, вознесенный Иисус стал почитаться наравне с Богом как «Господь».

Особенно примечательно использование имени Иисуса в обрядах, например, в ритуале крещения («во имя Иисуса»). Отсюда видно, что именно через прославление Иисуса создается община избранных. В контексте диалога и полемики с иудеями, видимо, выкристаллизовались определенные формулировки: «Господь Иисус» (против «анафема Иисус» (1 Кор 12:3); «проклят» — термин, отражающий иудейский контекст).

Для иудеохристиан характерно то, что они, так же как и иудеи, избегают признавать Иисуса вторым Богом, чтобы не уменьшить превосходство Бога Творца, описанного в Ветхом Завете. Поэтому в текстах, испытавших влияние иудеохристианства, прослеживаются идеи о том, что именно Бог воскресил Христа и провозгласил его возвышенный статус, спасительная же деятельность Иисуса направлена на то, чтобы возобновить взаимоотношения между Богом и избранными. Чем меньшее влияние иудеохристианство оказало на текст, тем меньше утверждается идея подчиненности Иисуса Богу, особенно это было характерно для апокрифических писаний, принадлежащих христианам языческого происхождения, относящихся к концу II в. н.э. и более поздним.

См. также Бог; Господь; Святой Дух; Сын Божий; Христос.

Библиография. Павел. С. К. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (New York: Harper & Row, 1957); idem, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row, 1968); idem, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row, 1973); R. J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980); W. Bousset, *Kyrios Christos* (Nashville: Abingdon, 1970); R. E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paulist, 1973); F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (NIGNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); E. D. W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1920); M. Casey, «Chronology and the Development of Pauline Christology», in *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*, ed.

M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982) 124-34; L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul* (New York: Herder & Herder, 1959); C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC; 2 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1975, 1979); O. Cullmann, *Christ and Time* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1975); idem, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959); W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California, 1974); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980); idem, *Romans* (WBC 38; Dallas: Word, 1988); idem, *Unity and Diversity in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1977); P. Fredriksen, *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988); G. F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Waco, TX: Word, 1983); R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1989); M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Philadelphia: Fortress, 1974); idem, *The Pre-Christian Paul* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); idem, *The Son of God* (Philadelphia: Fortress, 1976); R. W. Hoover, «The *Harpagmos* Enigma: A Philological Solution», *HTR* 64 (1971) 95-119; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); idem, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988); J. Jeremias, «'Αδάμ», *TDNT* 1:141-43; M. de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Responses to Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1988); S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (London: Macmillan, 1894); R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (SBT 2d series 17; London: SCM, 1970); J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (New York: Harper & Row, 1930); I. H. Marshall, «Son of God», *NIDNTT* 3:644-45; R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1983); idem, *Philippians* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1976); B. M. Metzger, «Punctuation of Romans 9:5», in *Christ and the Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 95-112; C. F. D. Moule, «Further Reflexions on Philippians 2.5-11», in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque and R. P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 264-76; idem, «The Manhood of Jesus in the NT», in *Christ, Faith and History*, ed. S. W. Sykes and J. P. Clayton (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) 95-110; idem, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); J. Neusner et al., eds., *Judaisms and Their Messiahs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); J. A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology* (Philadelphia: Westminster, 1977); S. S. Smalley, «The Christ-Christian Relationship in Paul and John», in *Pauline Studies*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 95-105; M. M. Thompson, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); N. Turner, *Grammatical*

Insights into the New Testament (Edinburgh: T & T Clark, 1966); B. Witherington III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990); idem, «The Influence of Galatians on Hebrews», *NTS* 37 (1991) 146-52; idem, *Jesus, Paul and the End of the World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992); idem, *Jesus the Sage and the Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1992).

Деяния... R. J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); idem, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); idem, «The Worship of Jesus», in *The Climax of Prophecy* (Edinburgh: T & T Clark, 1993); W. Bousset, *Kyrios Christos* (Nashville: Abingdon, 1970); O. Cullmann, *Christ and Time* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1975); idem, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959); L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); idem, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988); B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (SBT 2d series 17; London: SCM, 1970); G. N. Stanton, «Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetics», *NTS* 31 (1985) 377-92.

B. Witherington III, L. W. Hurtado

ХРИСТОС

ПАВЕЛ

Необычайно частое использование Павлом слова *Christos* требует объяснений. У Павла оно регулярно превращается то ли во второе имя, то ли в способ отличить данного конкретного Иисуса от остальных Иисусов. Судя по ряду текстов, Павел прекрасно знал о более широком значении термина *Christos/māšiah*. Примечательны также некоторые нюансы: например, Павел нигде не пишет «Иисус Христос», ставя перед «Христос» определенный артикль. Тщательный анализ еврейского и греческого контекста не позволяет объяснить ни частотность термина *Christos* у Павла, ни его специфику. Разгадку следует искать в другом: Павел получил предание, связывающее понятие *Christos* с центром христианского провозвестия — смертью и воскресением Иисуса (1 Кор 15:3-4). Это предание, наложившееся на уникальный опыт встречи Павла с Христом воскресшим (по дороге в Дамаск), сформировало понимание Павлом мессианства Иисуса. Впрочем, оно не объясняет ряд конкретных особенностей словоупотребления: скажем, сочетания *Christos* с другими титулами. Создается впечатление, что чаще всего *Christos* используется тогда, когда речь идет о смерти, воскресении и возвращении Христа. Важное место в Павловом понимании христианской жизни играет формула *en Christ*: христиане пребывают

«во Христе».

Использование термина *Christos* в тех текстах Павла корпуса, аутентичность которых подвергается сомнению, практически не отличается от такового в посланиях бесспорно подлинных, — может быть, чуть больший акцент делается на своего рода космическую христологию.

1. Еврейский контекст.
2. Греческое словоупотребление.
3. Возникновение *Christos* как христианского термина.
4. Павлово словоупотребление.
5. Формула *en Christō*.
6. *Christos* в спорных Павловых Посланиях.

1. Еврейский контекст

Греческое отглагольное прилагательное *christos* (которое стало использоваться как существительное) и его еврейский аналог *māšiah* — это термины, которыми в раннем иудаизме и христианстве обозначался человек, помазанный для исполнения определенной роли (особенно царской и/или мессианской). В политической сфере так именовались давидические цари (Пс 18:50; 89:20; 132:10-17). В этом смысле особенно важен отрывок 2 Цар 7:8-16: в нем выражена надежда, что Бог пошлет идеального давидического правителя. Следует отметить, однако, что ни один из поздних ветхозаветных пророческих текстов не использует термин *christos* для указания на грядущего царя, подобного Давиду (ср. напр., Зах 9:9-10; 12:7-13:1). Более того, в Ис 45:1 так назван Кир, а в Авв 3:13 — ныне правящий царь. В ранней иудейской литературе это понятие также встречается нечасто (Псалмы Соломона 18:5; 4QP Bless 3; CD 12:23-24; 14:19; 19:10-11; 1 Енох 48:10; 52:4) и «не является значимым обозначением грядущего искупителя» (de Jonge, 1966, 147).

Мессианские чаяния раннего иудаизма были весьма многообразными, но слова, которые мы переводим как «Мессия», встречались не особенно часто и не были терминами, обозначающими будущего Избавителя. Кто-то ждал прихода одного помазанника, кто-то — двух (царя и священника, как кумраниты: 1QS 9:10-11; CD 12:22-23), а кто-то — ни одного (полагая, что Бог сам избавит свой народ: 1QM 11-12).

2. Греческое словоупотребление

Удивительно, что Павел столь часто использует слово *Christos* (270 из 531 упоминаний в Новом Завете), причем использует, скорее, не как титул или описание, а как второе имя Иисуса. А ведь пишет он язычникам, которые могли быть и не знакомы (или мало знакомы) с еврейскими мессианскими концепциями! В обычном светском греческом узусе *christos* — это просто миро, мастика или косметика, а не «помазанный» (ср. Еврипид *Ипполит*, 516; Moule, 32). В одном фрагменте из рукописи Диодора Сицилийского (1b; 38-39, 4), написанной незадолго до времен Иисуса, есть слово *neochristos* в значении «заново оштукатуренное» здание. Поэтому частое обращение Павла к термину *Christos*

требует объяснений, — тем более что существовало такое нормальное греческое слово как *ēleimmenos* («помазанный», от глагола *aleipho*, «помазывать»), которое, кстати, использует Аквила, переводя еврейское слово *māšīah* в ветхозаветной цитате.

Некоторые ученые предположили, что такое превращение *Christos* едва ли не в фамилию Иисуса связано с тем, что языкохристиане не понимали или забыли первоначальные царские/мессианские смыслы данного понятия. Однако это объяснение не работает: из всех новозаветных авторов этот термин более всего использует еврей Павел (см. Hengel). Павлово понимание ясно видно из игры слов в 2 Кор 1:21: «Утверждает же нас с вами во Христе (*eis Christon*) и помазал (*chrisas*) нас Бог». Как ни странно, при этом Павел не ставит перед «Христос» определенный артикль, но пишет *Iēsous Christos* (Иисус Христос), *Christos Iēsous* (Христос Иисус) или даже *ho Kyrios Iēsous Christos* (Господь Иисус Христос). Создается впечатление, что еще до Павловых посланий термин *Christos* вошел в широкое употребление среди христиан как часть имени Иисуса. Как минимум, в противном случае Павлу пришлось бы объяснять, что он имеет в виду. Обратимся теперь к фактам, которые указывают на допавловое использование термина *Christos*.

3. Возникновение *Christos* как христианского термина

В одном из самых ранних писем Павла, 1 Послании к Фессалоникийцам (50-е годы, если не раньше) термин *Christos* используется по-разному. Например, Павел говорит о «Господе Иисусе Христе» (1 Фес 1:1; ср. 1 Фес 5:23, 28), «Христе» (1 Фес 2:6), о пребывании «во Христе Иисусе» (1 Фес 2:14); есть и фраза «во Христе» (1 Фес 4:16), впоследствии одна из любимейших у Павла. Отсюда видно, что к началу 50-х годов (или даже раньше) слово *Christos* практически превратилось во второе имя Иисуса и как таковое было узнаваемо Павловыми читателями в Македонии. Аналогичное разнообразие словоупотребления и нюансов мы находим в 1 Послании к Коринфянам: «Христос Иисус» (1 Кор 1:1-4), «Христос» (1 Кор 1:6), «Господь наш Иисус Христос» и «Иисус Христос, Господь наш» (1 Кор 1:2, 7-10). Принципиальной разницы нет: во всех этих случаях речь идет об одном и том же человеке и его миссии по отношению к его народу. Как показали исследования, Павел использует термин *Christos* по-разному, в сочетании с другими именами и титулами, и в большинстве случаев объяснить его предпочтение не получается. Иными словами, между «Иисус Христос» и «Христос Иисус», а также между «Господь Иисус Христос» и «Христос» нет богословской разницы.

Зато можно видеть, что Павел использует термин *Christos* и его вариации особенно в тех контекстах, где опирается на более раннюю традицию или размышляет об эсхатологическом значении смерти, воскресения и парусии Христа. Эти ключевые события — главная причина, по которой Павел называет Иисуса словом

Christos (см. Hengel, 146-148). Краткое резюме Павлова богословия мессианства содержится в 2 Кор 5:14-21. Христос есть тот, кто «умер за всех» и был воскрешен, чтобы искупленные им жили для него. Эти события свидетельствуют о жертвенной любви Христа к своему народу, которой тот в свою очередь должен подражать. Тем самым Христос — великий Примиритель людей с Богом (2 Кор 5:19), а также людей между собой (Гал 3:28). В первую очередь именно великие спасительные события в завершении земной жизни Иисуса подтолкнули Павла называть его *Христом*. Значение этих событий для Павловой концепции мессианства проясняется еще и тем, что Павел практически не упоминает о чудесах Иисуса. Более того, хотя в 1 Кор 7 и нескольких других местах Павел цитирует известные ему из предания слова Иисуса, они нигде не выступают в качестве центра его благовестия или центра христианской веры во Христа.

Важно отметить, что, когда Павел повторяет *paradosis*, священное предание ранних христиан, он включает в него исповедание «Христос умер за грехи наши» (1 Кор 15:3). Эту необычную формулу — мы не знаем для нее прецедентов в раннем иудаизме — Павел считает средоточием христианской веры, и получил он ее от тех, кто был «во Христе» до него. Отсюда следует, что еще в период между 30 годом н.э. и моментом, когда Павел узнал эту традицию (явно до начала миссионерских путешествий), христиане уже использовали термин *Christos* только применительно к Иисусу, причем тесно связывали его со смертью Иисуса как способом эсхатологического спасения.

По мнению Н. А. Даля, истоки этого понимания восходят к казни Иисуса в качестве претендента на мессианский титул. Гипотеза спорна, ибо надпись на кресте вполне могла гласить (соответственно на греческом, иврите и латыни) *Basileus, Melek, Rex*, а не *Christos, Māšīah, Christus*. Вероятнее другое: слово *Christos* очень рано, еще до Павла, стало использоваться практически в качестве второго имени Иисуса потому, что еще сам Иисус так или иначе называл себя последним посланцем Бога (*Māšīah*), а также произносил нечто вроде Мк 10:45 (см. Witherington, 1990, 251-256). Быть может, первые эллинистические иудеохристиане также понимали, что обычный грекоязычный слушатель воспримет *Christos* по аналогии с *Christus* (ср. Светоний *Kaesaribus*, 25, где, видимо, *Christus* прочиталось как *Chrestus*), то есть как своего рода имя, отличающее Иисуса от других носителей этого имени. Кроме того, двойное имя Иисус Христос могло получить широкое распространение потому, что ранние христиане хотели подчеркнуть царское достоинство Спасителя. Отсюда и двойное имя, как и у других заметных фигур той эпохи (напр., Цезарь Август).

4. Павлово словоупотребление

Где бы Павел ни услышал *Christos* в качестве второго имени Иисуса, он всегда помнил, что по своему происхождению это титул. Это видно из следующих фактов.

Павел нигде не ставит слово *Kyrios* только лишь со словом *Christos*: тогда получились бы два титула без имени (ср. Grundmann, 542-543). Единственное возможное исключение к этому правилу содержится в Кол 3:24: «Господу Христу служите» (*tō kyriō Christō douleuete*). Однако здесь слово *kyrios*, возможно, используется в своем секулярном смысле («господин, хозяин»), а не указывает на божественного Владыку (ср. Кол 3:22-23).

Павел нигде не добавляет к слову *Christos* генитив, как типично для раннего иудаизма (напр., «помазанник Господа»). Нигде он не включает его в притяжательные обороты вроде «Христос Божий» (по ср. 1 Кор 3:23!). Нигде в Павловых посланиях слово *Christos* не используется в качестве простого сказуемого. Не бывает в словосочетании «Иисус Христос» и определенного артикла перед *Christos* (см. Dahl, 37). Отсутствует даже формула «Иисус есть Христос», и нигде Павел не доказывает, что Иисус есть Христос. Между тем мы находим, в частности, такое древнее исповедание как «Иисус есть Господь». Все это наводит на мысль, что в Павловых общинах мессианство Иисуса не подвергалось сомнению и Павел отталкивался от него в дальнейших формулировках. К примеру, Павел не приводит в своих посланиях доводов в пользу мессианства Иисуса. Джеймс Дани замечает: Павел «не пытается доказать, что Иисус, хотя и пострадал и умер, все же является «тем самым Христом». «Христос» уже более не титул, применимость которого к Иисусу нужно еще обосновать. Павел уже столь твердо верит, что Иисус есть Христос, уже столь прочно включил это в свое провозвестие, что для него это само собой разумеется. Соответственно, «Христос» — это просто еще одно имя Иисуса (так даже в 1 Кор 15:3)» (Dunn, 43).

Важно отметить такое дерзновенное словоупотребление как «Христос распятый» (*Christos estauromenos*, 1 Кор 1:23). Иудеям, в чьи мессианские чаяния такой сценарий не вписывался, оно не могло не шокировать. Как-никак через распятие казнили революционеров и отпетых преступников. Отрывок Втор 21:23 можно было даже понять в том смысле (ср. Гал 3:13), что распятый человек проклят Богом. И даже Ис 53, видимо, не прочитывалось до Иисуса в мессианском смысле (хотя свидетельство таргума Ис 53 заслуживает дальнейшего изучения).

Анализ использования Павлом слова «Христос» показывает, что Павел опирался, в основном, не на иудейские представления о помазаннике Божьем, а на предания о смерти и воскресении Иисуса, которые также осмыслял в свете своей встречи с Воскресшим на дороге в Дамаск. В свете этих событий Павел переосмыслил концепцию давидического мессианства (см. Kim). Глубина переосмысления термина *Christos* видна уже из того, что Павел и другие первохристиане применяли его к Умершему (на кресте!) и Воскресшему. *Christos* принес избавление своему народу не через свержение римского ига во время своего земного служения, а через свои смерть, воскресение и вознесение одесную Бога над всеми начальствами и властями. Одним словом, Павлова концепция сильно отличалась от концепции

текстов вроде *Псалмов Саламона* 17-18, где Мессия есть герой-освободитель от чужеземных поработителей.

Тем не менее нельзя согласиться с В. Грундманом, который усматривает «особый богословский вклад Павла» в том, что у него понятие Мессии «теряет свое национальное, политическое и религиозное значение» (Grundmann, 555). Согласно Рим 15:8, Христос стал «служителем обрезанных», а согласно Рим 11:25-26, остается надежда на спасение многих иудеев при эсхатоне. Христос лишь сейчас Спаситель язычников через служителей и апостолов вроде Павла (Рим 15:16-18), но для Павла это не умаляет предыдущей миссии Христа к иудеям. Более того, Павел обращает особое внимание своих языкохристианских читателей: спасение прежде всего — от иудеев и для иудеев, и уже затем — для язычников (Рим 1:16).

Павел применял к Иисусу иудейские представления о Мессии как о потомке Давида (Рим 1:3), рожденном под Законом (Гал 4:4). Он неоднократно говорит о подлинном человечестве Христа (Рим 5:17-19; Флп 2:7; Рим 8:3). Павел отдавал себе отчет, что иудеи в целом не считали Мессию кем-то большим, чем просто человек: обычно предполагалось, что Мессия есть просто образцовый человек, особым образом помазанный Духом Божиим (см. Grundmann, 526; ср. однако притчи 1 Книги Еноха, где просматривается нечто надчеловеческое, а также, возможно, фигуру Сына Человеческого в Книге Даниила). Для Павла, однако, давидический Мессия есть некто больший: на это указывает самый естественный способ прочтения сложной в грамматическом плане фразы из Рим 9:5 («...и от них Христос...он — над всеми Бог; благословенный вовеки»; см. Metzger). Значит, по Павлу, Иисус не просто получил на небесах некоторые божественные полномочия, но он в каком-то смысле может быть назван Богом. Это согласуется с Флп 2:11, где Иисус *Christos* назван божественным именем, используемым в LXX, *kyrios* («Господь»); см. также Кол 1:19 («в нем обитала вся полнота [*plērōma*]»). Отметим, что в Рим 9:5 перед словом *Christos* стоит определенный артикль: это тоже указывает на понимание Павлом изначального смысла термина.

Высокую христологию отражает и использование Павлом термина *Christos* во вступительных обращениях (напр., Флп 1:2: «...благодаря вам и мир от Бога, Отца нашего, и Господа Иисуса Христа»). Ч. Ф. Д. Моул отмечает: «Положение, занимаемое здесь Иисусом по отношению к Богу, — и во многих других вводных формулах новозаветных посланий — поистине поразительно. Оно тем более поразительно, что это пишут еврей-монотеисты, да еще о фигуре недавнего прошлого» (Moule, 150). В этих случаях Иисус Христос дарует то, что может даровать лишь Бог, — шalom.

Один из возможных ключей к тому, почему Павел столь последовательно называл Иисуса не *Sōter* («Спаситель»), а именно *Christos*, причем местами сохраняя первоначальный титулярный подтекст, мы находим в Рим 1:16. Хотя Павел и был апостолом язычников, он не только не отрицал, но иногда даже подчеркивал, что спасение — от иудеев, и прежде всего — иудеям, и

лишь затем всем остальным. На другой лад об этом же говорит словосочетание *Iēsous Christos*. Павел сам был евреем и как таковой не хотел, чтобы люди забывали: Спасителем мира Иисус является лишь потому, что он является еврейским Мессией. Когда Павел использует слово *Christos* практически в качестве второго имени Иисуса, для него это не просто привычка. Он напоминает церкви, все более и более языкохристианской по своему составу, о ее еврейских корнях, о еврействе Спасителя.

Таким образом, анализ термина *Christos* в Павловых посланиях показывает, что Павел использовал еврейские мессианские концепции, но заново их осмыслил и переосмыслил. Новые смыслы он черпал из самой жизни Христа, а также своей встречи с Воскресшим. Отсюда те элементы в его учении о Мессии, которые не имели (насколько нам известно) прецедента в иудаизме: 1) Мессия именуется Богом; 2) Мессия претерпел смерть через распятие во искупление людских грехов; 3) Мессия вернется снова. Евреи-нехристиане не ожидали распятого Мессии, и уж тем более не было и речи о втором пришествии Мессии. Ни из чего не видно, что иудеи также могли называть Мессию «Богом» или считать, что в Мессии будет обитать вся полнота божества.

5. Формула *En Christō*

По-видимому, размышляя над одним из вышеотмеченных трех новых элементов, Павел и стал использовать в особом ключе фразу «во Христе» (*en Christō*). Эта фраза — одна из любимых у Павла: в одних только главных посланиях она встречается 164 раза, и еще в Пастырских — раз шесть (в форме *en Christō Iēsou*). Это тем примечательнее, что другие новозаветные авторы практически не используют ее (ср., однако, 1 Петр 3:16; 5:10, 14). Нигде у Павла мы не находим слова *Christianos* («христианин»), и похоже, что вместо него Павел предпочитал говорить о тех, кто *en Christō* (ср. 1 Кор 3:1). Местами данная фраза обретает дополнительные обертона, указывая на среду или атмосферу, в которой живут христиане, — «во Христе»! А. Дайсман в своем новаторском исследовании *Die Neutestamentliche Formel 'in Christo Jesu'* (1892) пытался доказать, что данная формула имела как локативный, так и мистический смысл: Христос как своего рода универсальный Дух есть сама атмосфера, в которой живут верующие.

Хороший пример мы находим в 2 Кор 5:17: «Если кто во Христе, тот новая тварь» (ср. Флп 3:8-9). Более того, целые общины могут пребывать «во Христе» так же, как они пребывают «в Боге» (ср. Гал 1:22 и Флп 1:1 с 1 Фес 1:1). Понимание «во Христе» как места есть и в ряде других отрывков (1 Фес 4:16; Гал 2:17; 1 Кор 1:2; 15:18). В своей книге «Мистика апостола Павла» (1931) Альберт Швейцер спорит с Дайсманом: по Павлу, единство христиан со Христом и друг с другом носит квазифизический характер и происходит через обряд водного крещения, а не через субъективный опыт, идущий от веры. Однако это явная натяжка и противоречит Гал 2:16 и Рим 5:2. Похоже, Швейцер

больше опирался на иудейскую эсхатологию (как он ее понимал), чем на Павла.

Павел действительно говорит о пребывании Христа в верующем (Гал 2:20; Рим 8:10), но для апостола это гораздо менее характерно, чем фраза *en Christō*. Некорректно считать, что Павел всего лишь использует язык переноса из одной области в другую, или начисто исключать локативный смысл *en Christō*. Нельзя также считать, что перед нами всего лишь другой способ сказать о принадлежности Христу или о полноте во Христе. И в логическом, и в богословском плане для Павла концепция пребывания *en Christō* центральна. Невозможно творить что-либо для Христа или со Христом, если ты не находишься *en Christō*. Невозможно приблизиться к Отцу через Сына, если ты не *en Christō*. Если же ты *en Christō*, ты пребываешь в теле его, «церкви» (*ekklesia*). Пребывая во Христе, человек полностью меняется: он умирает для греха, обретает Духа Святого и превращается в новую тварь; обновляется его ум, — и он имеет надежду на телесное воскресение, подобное Христовому, и на духовное единение с другими верующими в живом единстве, которое Павел именует «телом».

О христологическом значении этого смысла *en Christō* хорошо сказал Моул: «Если Павел действительно считал, что он и другие христиане пребывают «во Христе»... он явно не мыслил личность Христа в сугубо индивидуалистических категориях... ведь «во Христе» себя обретает множество людей, становясь членами одного тела» (Moule, 62, 65).

Это означает, что Павел понимает прославленного Христа как божественную фигуру, в которой могут пребывать христиане. Христос — тот, «в» ком могут находиться верующие, и в то же время он сам находится «в» верующих (через действие Духа).

6. *Christos* в спорных Павловых Посланиях

В Посланиях к Колоссянам и Ефессянам мы находим дальнейшее развитие Павловой христологии, сосредоточенной на «тайне Христа». Тайна эта состоит в том, что во Христе Бог принес спасение и примирение всем народам, евреям и язычникам, и даже всему миру. В этих посланиях особенно подчеркивается космичность роли Христа. Неудивительно поэтому, что эти послания делают больший упор на продолжающуюся роль прославленного Христа, чем большинство более ранних текстов Павла, хотя упоминания о смерти и воскресении Христа присутствуют. В Еф и Кол Христос рассматривается не только как личный Спаситель, но и как космический Владыка. Во Христе обретается сокровищница божественной мудрости и знания (Кол 2:2-10), хотя тайна эта не эзотерична, ибо имеет отношение к Кресту, и в обоих посланиях тайна соотносится с общиной верующих. Согласно Еф 1:22, Христос властвует над космосом для церкви; в Еф 5:32 тайна касается отношений Христа с его церковью.

Среди «речений о верности», отличающих Пастырские Послания, лишь два добавляют нечто новое к концепции Христа, обозначенной в более ранних посланиях. В 1 Тим 6:13 сказано о свидетельстве Христа

перед Пилатом, и момент христологической значимости тем самым отодвинут назад, в период еще до смерти Христа. Чуть раньше, в 1 Тим 1:15, мы читаем, что Христос «пришел в мир» для конкретной цели: спасти грешников. Стало быть, момент христологической значимости отодвигается еще раньше, как минимум, к началу земной жизни Христа (возможно, есть аллюзия и на его предсуществование). Последнюю идею мы находим и в других текстах Павла, особенно гимнах Флп 2:6-11 и Кол 1:15-20. В 1 Тим 2:5 упор делается на человечество Иисуса как посредника между Богом и людьми. Следует также отметить, что Пастырские Послания оказывают некоторое предпочтение фразе «Христос Иисус» или иногда «Христос Иисус» в сочетании с «Господь наш».

Анализ использования Павлом термина *Christos* проливает свет на христологию Павла, но для более полной картины необходимо изучение других понятий: Господь, последний Адам, Сын Божий.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Термин *Christos* («Христос») используется в иудейском и христианском контекстах как эквивалент еврейского *māšīaḥ*. При использовании в качестве существительного *Christos/māšīaḥ* указывает на «помазанника», хотя первоначально *Christos* было прилагательным. Иудеи иногда относили термин *māšīaḥ* к человеку, помазанному Богом: царю (Пс 18:50; 89:20) или священнику (СД 12:23-24; 14:19), причем в ряде случаев речь идет о грядущей фигуре, которая должна восстановить или обновить Израиль. Однако свидетельств, что слово *māšīaḥ* (и уж тем более *Christos*) было техническим обозначением «мессии» до новозаветных времен, очень мало (de Jonge, 1986).

Тем не менее в своем использовании термина *Christos* раннехристианские авторы опирались на иудейские мессианские чаяния, особенно на ожидание грядущего помазанника из рода Давидова. Мы находим его в Евангелиях и Павловых посланиях в качестве титула или обозначения именно такого часового правителя, но оно же употребляется и как второе имя Иисуса. Показателен заголовок Евангелия от Марка: «Начало благовестия об Иисусе Христе...» (Мк 1:1), где перед словом «Христос» нет определенного артикля, хотя Марк явно в курсе, что первоначально оно представляло собой титул (Мк 13:21-22). Эта двойственность характерна и для посланий Павла, где «Христос» — чаще всего просто имя Иисуса, особенно в начале посланий (напр., Рим 1:1; 1 Кор 1:1). Опять же Павел, несомненно, знает иудейский смысл термина. Например, он нигде не ставит слово «Христос» рядом со словом «Господь», ибо тогда получились бы два титула вместе. Смыслы, которые Павел вкладывает в понятие *Christos*, почерпнуты пре-

жде всего из рефлексии над повествованием о конце земной жизни Иисуса (1 Кор 1:23).

Использование термина *Christos* за пределами Евангелий также имеет свои закономерности, и некоторые из них подтверждают гипотезу, что он часто употреблялся в качестве второго имени Иисуса из Назарета, а также иногда указывал на роль/функцию/статус, которые Иисус обрел в какой-то момент своей деятельности. Иногда один и тот же текст (скажем, Деяния Апостолов или 1 Послание Петра) содержит как титулярное, так и номинальное употребление титула *Christos*. Это также отражает гибкость, с которой использовался данный титул.

1. Деяния Апостолов.
2. Послание к Евреям.
3. Послания Иакова и Иуды.
4. Первое и Второе Послания Петра.
5. Иоанновы Послания и Откровение.
6. Выводы.

1. Деяния Апостолов

В Деяниях Апостолов термин *Christos* используется 26 раз, и только по отношению к Иисусу. В связи с какой-либо ветхозаветной цитатой мы его находим лишь изредка (без сомнения, потому что в греческом переводе ВЗ он почти не встречается). Все же Деян 4:26 содержит цитату из Пс 2:2, в которой Бог как Господь и «Помазанник Его» (в Деян *ho Christou autou*) — разные фигуры. Из этого и других текстов, где при «помазаннике» есть местоимение «его» (ср. Деян 3:18), видно, что автор знал изначальное значение слова *Christos* и понимал, что оно должно к чему-то относиться (т.е. «помазанник» должен быть кем-то помазан — в данном случае Отцом). Соответственно, когда мы находим в Деяниях фразу «Господь наш Иисус Христос» (Деян 15:26; 20:21), мы видим двоякое взаимоотношение: Иисус есть помазанник Бога и Господни верующего.

Автор Деян недвусмысленно дает понять, что всякий подлинный христианин исповедует Иисуса «Христом» (*ho Christos* — с определенным артиклем! Деян 9:22; 17:22). Этот момент подчеркивается при проповеди иудеям в синагоге, причем для доказательства используются тексты Писаний. Насколько можно судить, в Деян *Christos* фигурирует больше в качестве имени, когда аудитория языческая, но может быть функциональным описанием или титулом, когда аудитория иудейская. Однако фраза «во имя Иисуса Христа» и ее варианты (Деян 2:38; 4:10; 8:12; 10:48; 15:26; 16:18) показывает не только возможности употребления *Christos* как имени даже в иудейском контексте (Деян 4:18: иудейские власти опускают слово «Христос»), но и то, что, как верили христиане, исповедание Иисуса Христом, а также возвешение, молитва и экзорцизмы во имя его позволяло совершаться чудесам и исцелениям. «Крещение» «во имя Иисуса Христа» — ритуал вхождения в христианскую общину для иудеев и язычников (Деян 2:38; 10:48; см. Jones).

Лука подчеркивает, что Иисусу необходимо было пострадать и воскреснуть (Лк 24:26-27), и именно в

этом контексте он утверждает: еще Писания возвещали грядущие страдания Христа (Деян 17:2-3), а также его воскресение (Деян 2:31 с цитатой из Пс 16:10; см. Moessner). На исполнении мессианской надежды Писаний делается упор, когда дело происходит в синагоге или когда слушатели иудеи. Когда слушатели язычники или почти исключительно язычники (притом не ходят в синагогу и не связаны с иудеями), термин *Christos* не выступает в качестве титула. В таких ситуациях он может не появляться даже в качестве имени (ср. проповедь Павла в Листрах и Афинах; Деян 14:15-17; 17:22-31). Перед иудеями было важно исповедать Иисуса Христом (Деян 5:22; 17:3), а перед язычниками — исповедать, что Иисус Христос есть Господь/Господин (ср. Деян 15:23 и Деян 15:26). Община иудеохристиан и языкохристиан исповедовала, что Иисус Христос есть «Господь наш» (Деян 15:26; 20:21). В него необходимо верить (Деян 24:24; 20:21).

У некоторых толкователей вызывал вопросы отрывок Деян 2:36 («Господом и Христом соделал его Бог, того Иисуса, которого вы распяли»): как будто получается, что Мессией Иисус стал лишь после распятия. Однако в других местах Лука пишет, что Иисус и пострадал как Мессия (Деян 17:3). Поэтому не стоит делать из Деян 2:36 скоропалительных выводов: Лука мог иметь в виду, например, что после смерти Иисус приступил к новой фазе своей мессианской миссии. Примечательно отсутствие в Деяни Павловой концепции пребывания «во Христе» или в его теле, а также концепции предсуществования Христа. Иногда христологию Деяни называют «христологией отсутствия»: Лука подчеркивает, что Христос вознесся на небеса и правит с небес (Деян 3:11-26; см. Robinson, Moule).

2. Письмо к Евреям

Употребление слова *Christos* в Евр гораздо ближе к Павлу, чем к Деяни (см. Witherington, 1991): не только в плане частоты, с которой оно выступает в качестве имени (а не описания или титула), но и в плане концепции общности со Христом (Евр 3:14). Снова и снова, однако, «Христос» — это имя (Евр 5:5; 6:1; 9:11, 24, 28) человека из плоти и крови (Евр 9:14; 10:10), но также и больше чем просто человека, ибо «Иисус Христос вчера, сегодня и вовеки — Тот же» (Евр 13:8), и ради него терпел поношение еще Моисей (Евр 11:26).

Одна из особенностей Евр состоит в связи термина *Christos* с концепцией богосыновства (см. Hurst). Евр 3:6: «Христос, как Сын — над домом Его» (т.е. Бога). Согласно Евр 5:5, Бог прославил Христа, поставил его царем и сказал ему: «Ты — Сын Мой, Я сегодня родил Тебя» (аллюзия на Пс 2:7 — часть оды, исполнявшейся при коронации). При всем богатстве христологической темы в Евр отсутствует какое-либо объяснение, даже мало-мальски подробное обсуждение мессианства Иисуса (если не считать темы богосыновства). Куда больше автора интересует роль Иисуса как одновременно жертвы и (небесного) Первосвященника. Павлово влияние на Евр делает маловероятной гипотезу Джеймса Данна, что в Евр 1-2 речь идет о предсуществовании идеи, а не

о личном предсуществовании Сына/Христа (ср. Dunn, 1980 с Craddock и Schweizer).

3. Письма Иакова и Иуды

Об использовании слова *Christos* в Иак многое не скажешь: оно присутствует всего лишь в двух местах (Иак 1:1; 2:1), в обоих случаях как часть длинного именованья, «Господь [наш] Иисус Христос», где *Christos* — имя. В Иуд шесть упоминаний о Христе того же типа, что и в Иак (Иуд 4, 17, 21, 25) или даже короче («Иисус Христос», Иуд 1 [дважды]).

Иак, Иуд и Евр практически не рефлексировали над мессианством Иисуса, хотя и нацелены вроде бы во многом на иудейскую/иудеохристианскую аудиторию. Видимо, причина состоит в том, что эти тексты носят не апологетический или миссионерский характер, а изначально рассчитаны на людей, которые уже верят в Иисуса как Христа (Мессию). Парадокс: обратную картину (значительный интерес к данной теме) мы наблюдаем в Лк-Деяни, которые часто считаются единственным в Новом Завете произведением языкохристианского автора.

4. Первое и Второе Письма Петра

1 и 2 Петр используют термин *Christos* на разный лад, и поскольку между 1 Петр и 2 Петр тоже много различий, эти тексты следует рассматривать по отдельности. Например, в 1 Петр мы находим формулу *en Christō* (1 Петр 3:16; 5:14), а в 2 Петр — фразу «Господь наш и Спаситель Иисус Христос» (2 Петр 1:11; 2:20; 3:18) (см. Richard, 380-396).

В 1 Петр большое значение придается страданию и воскресению Христа (1 Петр 1:2, 3, 11, 19; 2:21; 3:18, 21; 4:1; 5:1). Автор также подчеркивает — на паулинистический манер, — что верующий может участвовать в этих или аналогичных страданиях (1 Петр 4:13; ср. Флп 3:10). Автор 1 Петр упоминает о возвращении Христа, в данном случае названном «откровением Христа» (1 Петр 1:7, *en apokalypsei Iēsou Christou*; 1 Петр 1:13). В 1 Петр 1:11 сказано о «Духе Христовом», который вдохновлял и просвещал ветхозаветных пророков. По-видимому, автор также верит в предсуществование Христа, но в подробности он не вдается (1 Петр 1:20; 2:4; см. Hanson; Craddock; ср., напротив, Dunn, 1980). Он также использует фразу «имя Христово»: о нем можно свидетельствовать и быть поносимым за это свидетельство (1 Петр 4:14). Христа следует святить в сердце как Господа (1 Петр 3:15). Судя по фразе «Отец Иисуса Христа» (1 Петр 1:3), автор также знает, что *Christos* — не сам по себе помазанник, но он «помазан» кем-то (опять же, в данном случае Отцом).

Использование термина *Christos* в 2 Петр менее многообразно. Интересно начало послания, где автор говорит о «нашем Боге и Спасителе, Иисусе Христе» (2 Петр 1:1). Пожалуй, это один из наиболее ясных случаев в Новом Завете, где Иисус именуется Богом (ср. Harris, 1992). Это послание подчеркивает связь термина *Christos* со словом *Sōtēr* («Спаситель»). Из восьми упоминаний о Христе в 2 Петр половина (2 Петр 1:1, 11; 2:20; 3:18) связывают эти два понятия. Особый

упор делается на ведение Иисуса Христа (2 Петр 1:16; 2:20; 3:18). Автор регулярно использует слово *Christos* как часть имени (напр., 2 Петр 1:1), как мы это видим и в 1 Петр. Отметим, что в 2 Петр Иисус Христос не просто древний герой: он открывает автору, что тот скоро умрет (2 Петр 1:14). Не исключено, что в 2 Петр 1:16-2:4 использован какой-то петринистский источник, поскольку этот раздел имеет много общего и по лексике, и по идеям с 1 Петр, включая манеру использования термина *Christos* (ср. 1 Петр 3:1 и 2 Петр 1:16; см. Witherington, 1985).

5. Иоанновы Послания и Откровение

Подобно автору Евр, автор Посланий Иоанна склонен соединять концепцию богосыновства с именем Иисуса Христа. Мы неоднократно читаем о «Сыне Его Иисусе Христе» (1 Ин 1:3; 3:23; 5:20; 2 Ин 3). Подчеркивается необходимость для всякого истинного верующего исповедовать «Иисуса Христа, пришедшего во плоти» (1 Ин 4:2; 2 Ин 7), — видимо, в противовес докетическим или протогностическим учениям каких-то лжеучителей, угрожавших Иоанновым общинам. Из 1 Ин 2:22 видно, что исповедание Иисуса Христом также очень важно для общины автора.

Бросается в глаза значимость исповедания в этих письмах, причем акцент делается на Воплощении. Обманщики и антихристы не исповедуют Христа, пришедшего во плоти, в личности Иисуса (2 Ин 7). Судя по смыслу исповедания, ключевой отрывок 1 Ин 5:6 относится не к таинствам, а к рождению (вода) и смерти (кровь) Иисуса Христа — два способа, через которые он приходит к верующим (см. Witherington, 1989). Автор этих писем также знает понятие *koinōnia* с Иисусом Христом и в Иисусе Христе (1 Ин 1:3); согласно 1 Ин 5:20, верующий пребывает не просто в истине, но «в Сыне Его Иисусе Христе». Пребывание во Христе включает пребывание в учении Христовом (2 Ин 9), — видимо, имеется в виду учение о Христе, заключенное в вероисповедных формулах. Иисус Христос столь тесно ассоциируется с Отцом, что божественные дары благодати, милости и мира, согласно 2 Ин 3, приходят к верующему от них обоих.

В 3 Ин термин *Christos* отсутствует.

Несмотря на изобилие образов Христа в Откр, сам термин *Christos* встречается там лишь восемь раз, половина которых приходится на начальные и последние стихи документа. Духовидец Иоанн получает откровение от Иисуса Христа/об Иисусе Христе (Откр 1:1; видимо, первый из этих смыслов является основным), которое есть также свидетельство (*martyrian*) об Иисусе Христе (Откр 1:2), охватывающее все излагаемое далее в Апокалипсисе. Иисус Христос есть свидетель верный, который открывает все эти тайны и свидетельствует о них.

Автор знает, что *Christos* больше чем просто имя, это ясно из ветхозаветных аллюзий (Откр 11:15): «...Царство мира стало Царством Господа нашего и Христа Его, и будет Он царствовать во веки веков»; ср., напр., Пс 10:16; 22:28; Дан 7:14; Зах 14:9). Это ясно и из Откр

12:10, где сказано о власти Мессии Божьего. Согласно Откр 20:4, мученики оживут и будут царствовать со Христом в течение тысячи лет, — получается, что мессианская роль Иисуса не исчерпана событиями его земной жизни. Эти мученики — священники не только Бога, но и Христа (Откр 20:6). Автор разделяет Бога и Христа, но вместе с тем Христос, по своей роли и функциям, фигура явно божественная (Откр 19:16). Христос дарует с небес благодать народу Божьему (Откр 22:21). Таким образом, в Откр слово *Christos* употребляется и как имя, и в титулярном смысле, но в качестве имени, прежде всего, в начале произведения. Возможно, автор пытается сориентировать читателя/слушателя, перед которым далее предстанет вереница апокалиптических образов (ср. Grundmann). Судя по Откр, в 90-е годы первого столетия первоначальный мессианский смысл термина *Christos* был еще в ходу (см. de Jonge, 1992).

6. Выводы

Использование термина *Christos* в непавуловых посланиях и Откр богато и многообразно. Можно сделать следующие выводы.

Четких различий между языкохристианским и иудеохристианским употреблением слова *Christos* не прослеживается. Некоторые тексты, ориентированные более на иудейскую аудиторию, используют его в качестве имени, а некоторые тексты, нацеленные (как обычно считается) на языкохристиан, выказывают знакомство с иудейскими мессианскими чаяниями.

Иногда термин *Christos* используется без различия применительно к любым фазам жизни Мессии, включая предсуществование и жизнь после Воскресения. Адоцианских тенденций практически не заметно.

Christos часто используется как имя и иногда как титул, но также и как описание взаимоотношения. Иисус — помазанник Божий, но Господь верующего.

Авторы избегают ставить эти два титула рядом («Господь Христос»). Это наводит на мысль, что им известен изначальный смысл термина *Christos* (не просто имя), пусть даже эксплицитно они это не проговаривают, называя Иисуса «Христом» с определенным артиклем.

Примечательно отсутствие попыток разъяснить термин *Christos* через фразу «Сын Человеческий».

Большинство вышерассмотренных источников не акцентируют царский/мессианский смысл термина *Christos*, но вполне можно утверждать, что в большинстве случаев этот смысл является определяющим (см. Hahn).

Некоторые исследователи полагают, что расхождение путей между иудаизмом и христианством в конце I века ускорило процесс, в котором Иисус открыто именовался Богом. Возможно, это так и есть, но существенно, что и раньше некоторые иудеи использовали очень возвышенные образы для описания некоторых посланников Божиих, как сверхъестественных (ангелов), так и человеческих (см. Hurtado). На наш взгляд, раннехристианская высокая христология в конечном

счете восходит к высказываниям Иисуса, в которых он говорил о себе как о воплощении Премудрости Божией (см. Witherington, Sage, 1994). Иными словами, получается следующая траектория развития образа:

Истоки — в Сир (Премудрость обитает на земле в виде Торы) и Прем (ипостасизация Премудрости).

Иисус говорит о себе как о воплощенной Премудрости.

По отношению к Христу используется термин *theos* (Новый Завет; Плиний).

См. также Адам и Христос; во Христе: Господь; Сын Божий; Христология.

Библиография. Павел. О. Cullman, *The Christology of the New Testament* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1963); N. A. Dahl, «The Messiahship of Jesus in Paul», in *The Crucified Messiah and Other Essays* (Minneapolis: Augsburg, 1974) 37-47; M. De Jonge, *Christology in Context* (Philadelphia: Westminster, 1988); idem, «The Earliest Christian Use of *christós*: Some Suggestions», *NTS* 32 (1986) 321-343; idem, «The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus», *NovT* 8 (1966) 132-148; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Philadelphia: Westminster, 1977); W. Grundmann, «Χριστός», *TDNT* 9:540-562; M. Hengel, «'Christos' in Paul», in *Between Jesus and Paul* (Philadelphia: Fortress, 1983) 65-77; S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50; London: SCM, 1966); I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990 [1976]); B. M. Metzger, «The Punctuation of Romans 9:5», in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honor of C. F. D. Moule*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 95-112; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); J. Neusner, W. S. Green, E. Frerichs, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); K. H. Rengstorf, «Χριστός», *NIDNTT* 2:334-343; B. Witherington, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990).

Деяния... F. B. Craddock, *The Preexistence of Christ in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1968); O. Cullman, *The Christology of the New Testament* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1963); N. A. Dahl, *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Augsburg, 1991); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980) 51-56; idem, «Christology (NT)», *ABD* 1:979-991; W. Grundmann, «Χρίω, Χριστός,

κτλ», *TDNT* 9:527-580; F. Hahn, «Χριστός», *EDNT* 3:478-486; A. T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament* (London: SPCK, 1965); M. J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992); M. Hengel, *Between Jesus and Paul* (Philadelphia: Fortress, 1983); A. J. B. Higgins, «The Priestly Messiah», *NTS* 13 (1967) 211-239; P. E. Hughes, «The Christology of Hebrews», *SWJT* 28 (1985) 19-27; L. D. Hurst, «The Christology of Hebrews 1 and 2» in *The Glory of Christ in the New Testament*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright (Oxford: Oxford University Press, 1987) 151-164; L. Hurtado, *One God, One Lord* (Philadelphia: Fortress, 1988); D. Jones, «The Title Christos in Luke-Acts», *CBQ* 32 (1970) 69-76; M. De Jonge, «Christ», *ABD* (1992) 1:914-921; idem, «The Earliest Christian Use of *Christos*», *NTS* 32 (1986) 321-343; idem, «The Use of the Expression *ho Christos* in the Apocalypse of John» in *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht (BETL 53; Gembloux: Duculot; Louvain: Leuven University, 1980); D. Moessner, «The Script of the Scriptures: Suffering and the Cross in Acts», in *History, Literature and Society in the Book of Acts*, ed. B. Witherington III (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); C. F. D. Moule, «The Christology of Acts», in *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn (Nashville: Abingdon, 1966) 159-185; T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); E. Richard, «The Functional Christology of First Peter», in *Perspectives on First Peter*, ed. C. H. Talbert (Macon, GA: Mercer University Press, 1986) 121-139; idem, *Jesus One and Many: The Christological Concept of New Testament Authors* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988); J. A. T. Robinson, «The Most Primitive Christology of All?» in *Twelve New Testament Studies* (London: SCM, 1962) 139-152; E. Schweizer, «Paul's Christology and Gnosticism», in *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982) 115-123; S. S. Smalley, «The Christology of Acts Again», in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 79-94; B. Witherington III, «The Influence of Galatians on Hebrews», *NTS* 37 (1991) 146-152; idem, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994); idem, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994); idem, «A Petrine Source in 2nd Peter?» *SBLSP* (1985) 187-192; idem, «The Waters of Birth — John 3:5 and 1 John 5:6-8», *NTS* 35 (1989) 155-160.

B. Witherington III

Ц

ЦАРСТВО БОЖЬЕ

ПАВЕЛ

Все Павлово богословие зависит от посылки, что эсхатологические обетования Божии уже начали исполняться через воскресение Христа. Одна из важных особенностей этого эсхатологического мировоззрения — учение о Царстве Божьем, которое у Павла до некоторой степени пересекается с учением о Царстве Христовом. Интересно понять, как в богословии Павла взаимосвязаны христология и эсхатология.

1. Статистические данные.
2. Царство: нынешнее или будущее?
3. Идентичны ли Царство Божье и Царство Христово?
4. Предание Царства Богу Отцу.
5. Перенос в Царство Христово.

1. Статистические данные

Хотя понятие о Царстве Божьем/Христовом во многом лежит в основе Павловой мысли, как ни странно, прямых упоминаний о «Царстве» мы у него почти не находим. Слово *basileia* («владычество», «царство») встречается лишь 15 раз (Рим 14:17; 1 Кор 4:20; 6:9, 10; 15:24, 50; Гал 5:21; Еф 5:5; Кол 1:13; 4:11; 1 Фес 2:12; 2 Фес 1:5; 2 Тим 4:1, 14, 18), а глагол *basileō* («царствовать») — 9 раз (Рим 5:14, 17 [дважды], 21 [дважды]; 6:12; 1 Кор 4:8 [дважды]; 15:25); в 1 Тим 2:12 также есть глагол *ymbasileō* («царствовать с»). Фраза «Царство Божье» или ее эквивалент встречается у Павла всего лишь 8 раз (Рим 14:17; 1 Кор 4:20; 6:9; 15:50; Гал 5:21; Кол 4:11; 1 Фес 2:12 [«его царство»]; 2 Фес 1:5). В качестве параллельного выражения можно добавить еще «гражданство на небесах» (*to politeuma en ouranois*) в Флп 3:20. Единственные прямые описания Царства Христова в Павловом корпусе есть только в Кол 1:13 и Еф 5:5. А ведь Павел глубоко убежден в мессианстве Иисуса, да и в ВЗ, в псевдоэпиграфах Царство часто ассоциируется с Мессией (см. подробнее в Kreitzer, 29-91). В связи с Павловым учением о Царстве возникают несколько важных вопросов.

2. Царство: нынешнее или будущее?

Внимание новозаветников давно привлекает временной аспект Царства Божьего, как о нем учил Иисус. В целом достигнут консенсус, что, согласно учению Иисуса, Царство уже началось в его жизни и служении, но окончательно придет лишь в будущем. Многие вопросы о времени Царства, знакомые нам по Евангелиям, всплывают и в Павловых посланиях (незвизрая на небольшое количество прямых упоминаний о Царстве). Иногда Павел говорит о Царстве Божьем как об уже существующей реальности, с которой могут соприкоснуться христиане (см. особенно Рим 14:17 и 1 Кор 4:20). В других случаях он говорит, что следует надеяться на его приход в будущем (см. особенно 1 Фес 2:12, — стих, который помещен между двумя упоминаниями о парусии Христа (1 Фес 1:10; 2:19)). В 2 Фес 1:5 Царство Божье описано как оправдание Богом пострадавших за веру.

В соответствии с будущим аспектом Царства Божьего Павел часто говорит, что его унаследуют верные, если проявят стойкость (1 Кор 6:9-10; 15:50; Гал 5:21). О будущем наследии сказано также в Кол 3:24 (ср. Кол 1:12). Аналогично и в Еф 5:5, с той небольшой разницей, что здесь Царство названо «Царством Христа и Бога».

Таким образом, Царство Божье принадлежит как настоящему, так и будущему (см. Martin, 109-125). Однозначная привязка его к какому-то одному времени невозможна. Да, для него характерен упор на будущую реализацию Царства, но он явно считает, что это эсхатологическое Царство в какой-то степени действует и в нынешней жизни христианской общины. Один из комментаторов 1 Кор 4:20 даже высказал мысль, что «в конечном счете так называемый «эсхатологический» аспект Царства занимает относительно второстепенное место, а нынешняя его реальность становится великим событием духовной жизни» (Johnson, 151). Тем самым Царство Божье/Христово может быть описано и как «жизнь в Духе», «жизнь в Теле Христовом» — важные темы в Павловых Посланиях.

3. Идентичны ли Царство Божье и Царство Христово?

Некоторые комментаторы полагают, что для Павла Царство Божье и Царство Христово не одно и то же. Обычно они ссылаются на 1 Кор 15:20-28, усматривая в нем намеки на следующий сценарий: сначала на земле наступает мессианское владычество, потом оно сменяется владычеством Божиим. Аналогичное различие между двумя царствами можно найти в нескольких иудейских и христианских апокалипсисах новозаветного периода, в частности, *Апокалипсисе Недель* (1 Енох 93:1-10; 91:12-17), 4 Книге Ездры (7:26-30; 12:31-34); 2 Книге Варуха (29:3-30:1; 40:1-4), а также Откровении Иоанна 20:4-6 (см. подробнее Kreitzer).

Буквальное понимание таких отрывков привело к появлению «хилиастической» и «премилленарной» эсхатологии в истории Церкви. Некоторые толкователи (напр., А. Швейцер) считали Павла сторонником именно такой позиции и отмечали, что отсюда неизбежно вытекает наличие двух воскресений: одно — для святых, которые участвуют в мессианском царстве; второе — всеобщее для Суда перед наступлением будущего века. При такой концепции получается, что царство Христово начинается с парусии и заканчивается с приходом Царства Божьего (жизни будущего века), а владычество Мессии — промежуток между двумя воскресениями, связанными с этими двумя событиями.

Однако наличие у Павла четкого различия между Царством Бога и Царством Мессии (как и доктрины о двух воскресениях) отнюдь не очевидно, хотя у Луки Павел и говорит о воскресении «праведных и неправедных» (Деян 24:15). Поэтому большинство ученых сомневаются, что эсхатологическую позицию Павла можно назвать последовательно хилиастической (да и вообще хилиастической). Они отмечают, что, как правило, Павел увязывает так наступление Царства Божьего с будущей парусией Иисуса Христа, не предполагая дихотомии между этими двумя царствами. Иными словами, 1 Кор 15:20-28 не содержит концепции временного мессианского царства, и его вполне можно гармонизировать с текстами вроде 1 Кор 15:51-56 и 1 Фес 4:13-18, которые подробно описывают парусию Христа (см. Vos, один из главных сторонников данной интерпретации). Обычно такие комментаторы считают, что владычество Христа, которое он предаст Богу (1 Кор 15:24), началось на Кресте. В их подходе есть тот плюс, что позиция Павла выходит цельной и последовательной, а не сотканной из противоречий. Однако отрывок 1 Кор 15:20-28 ясным не выглядит и вполне может быть понят в хилиастическом смысле. Тогда возникает вопрос: нужно ли нам, чтобы Павел был полностью последовательным в своих описаниях того, как Царство Божье соотносится с Царством Христовым и парусией? Ведь куда реалистичнее считать, что всем эсхатологическим текстам, включая Павловы послания, присуща гибкость в выражениях. Гармонизировать подробности, даже с лучшими побуждениями (спасти Павла от «обвинений» в противоречиях), не выход. При желании, конечно, можно выкрутить все складки

и шероховатости на полотне Павлова богословия, но от Павла это нас отдалит.

Откуда же у апостола учение о «царстве Христа»? Если в основе его эсхатологии лежит ветхозаветная концепция Царства Божьего, почему это Царство описывается как царство Христа? Причину, скорее всего, следует искать в тесной ассоциации Иисуса из Назарета и Царства Божьего, которое он пришел возвестить. Примеры этих христологических модификаций мы находим в редакции Евангелий, и весьма вероятно, что Павел мыслил в том же ключе. «Фраза «*basileia* Христа» и отождествление «Царства Божьего» с Иисусом Христом — следствие перехода от имплицитной христологии к эксплицитной» (Klappert, 387).

4. Предание Царства Богу Отцу

1 Кор 15:20-28 — одно из сложнейших мест у Павла, наполненное апокалиптическими образами и языком (интерпретация Э. Кеземаном Павловой апокалиптической эсхатологии во многом опирается на эти стихи). В нем содержится несколько необычное упоминание о «Царстве»: «Потом конец, когда он предаст Царство Богу и Отцу, когда он упразднит всякое начало и всякую власть и силу» (1 Кор 15:24). Одна из проблем отрывка — неясность с субъектом действия. К примеру, кто субъект действия в случае глагола *hypetaxen* («он подчинил» 1 Кор 15:27): Бог или Христос? Если Бог, то возникают сложности с пониманием остальной части отрывка. Никогда нельзя быть вполне уверенным, кто, кому и что подчиняет. Без сомнения, смешение отчасти вызвано христологически мотивированным использованием Пс 110:1 и Пс 8:76 соответственно в 1 Кор 15:25, 27 (de Boer, 114-120).

Еще одна экзегетическая проблема: как связаны между собой в данном отрывке «Царство» и «тварное устройство» (*ta panta*)? М. Харрис увязывает воскресение мертвых и наступление Царства с воссозданием тварного порядка; Царство «включает разумный и неразумный мир» (Harris, 18). Без сомнения, есть в этом отрывке не только временной (о котором много говорили ученые), но и важный космологический аспект.

5. Перенос в Царство Христово

В Кол 1:13-14 содержится необычное упоминание о царстве Христа: «Он [Бог] избавил нас от власти тьмы и перенес в царство Сына любви Его, в котором мы имеем искупление, отпущение грехов». Любопытно здесь то, что перенос рассматривается как уже состоявшийся в жизни верующего. Этот отход от более классического описания Царства Бога/Христа как будущей реальности заставил некоторых толкователей усомниться в Павловом авторстве Послания к Колоссянам (см. подробнее комментарии E. Lohse, E. Schweizer, P. T. O'Brien).

В завершение надо сказать, что, хотя выражение «Царство Бога/Христа» нечасто встречается в Павловых Посланиях, сама эта идея исключительно важна для Павловой эсхатологии. Антиномия же между нынешним и будущим аспектами Царства, которую мы находим в синоптических Евангелиях, присуща и Павлу. Еще существеннее в Павловом корпусе то обстоятельство, что

концепция «Царства Божьего» играет роль в развитии христологии: в центр богословского внимания наряду с «Царством Божиим» попадает «Царство Христово».

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА, ПИСАНИЯ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ

Большинство писаний, обсуждаемых ниже, демонстрируют, что *Царство Божье* продолжает оставаться насущной темой в проповеди церкви. Эти произведения сохраняют некоторые черты понятия Царства Божьего, данного Иисусом, хотя иногда они выражают их по-новому, в соответствии с новыми историческими условиями («история спасения») и миссионерской ситуацией.

1. Деяния Апостолов.
2. Послание к Евреям.
3. Соборные Послания.
4. Откровение.
5. Писания мужей апостольских.
6. «Евангелие от Фомы».

1. Деяния Апостолов

1.1. Царство Божье как центральная тема Деяний Апостолов. Во введении к Деяниям Апостолов, второй части своего труда, евангелист Лука подготавливает учение, которое воскресший Иисус передавал своим апостолам в продолжение сорока дней до своего вознесения, — это учение о «Царстве Божьем» (Деян 1:3). Лука завершает эту книгу проповедью Павла о «Царстве Божьем» и «о Господе Иисусе Христе», которая произносится в сердце римской империи (Деян 28:31; см. также Деян 28:23). Этим *inclusio*, связывающим начало того, что призвана сообщить книга, с его заключением, Лука явно обозначает центральную тему второй части своего труда — это Царство Божье в его преемственности с той же темой Евангелия от Луки. Это подтверждается тем, как он резюмирует в терминах Царства Божьего сообщения Филиппа и Павла в основном корпусе Деяний (Деян 8:12; 19:8; 20:25; см. также Деян 14:22; 17:7).

То, что Лука сочетает «Царство Божье» с «именем Иисуса Христа» и с «Господом Иисусом Христом» в качестве благовествования Филиппа (Деян 8:12) и Павла (Деян 28:23, 31), подразумевает некий сдвиг: в Евангелии от Луки Иисус благовествовал о «Царстве Божьем», а в Деяниях апостолы благовествуют о Господе Иисусе Христе, наряду с Царством Божиим. Лука подводит итог апостольской проповеди, и в качестве дополнения при глаголе *euangelizomai* [греч. «благовествовать»] он использует не только «Царство Божье» (Деян 8:12), но и «Господь Иисус Христос» (Деян 5:42; 8:35; 10:36; 11:20; 17:18; ср. Деян 15:35). Резюмируя содержание апостольской про-

поведи при помощи глагола *keruxō* [греч. «возвещать», «провозглашать»], Лука также в качестве дополнения к глаголу избирает слова «Иисус Христос» и «Сын Божий» (Деян 8:5; 9:20; 19:13; см. также Деян 17:3, 7; см. Сын Божий), наряду с «Царством Божиим» (Деян 20:25; 28:31). Данный феномен, особенно если его рассматривать в различных упоминаниях о благовествовании Филиппа (Деян 8:5, 12, 35), означает, что проповедь о Царстве Божьем на самом деле была проповедью об Иисусе Христе. Как известно, благовествование Иисуса о Царстве Божьем в *синоптических Евангелиях* и *остальной части Нового Завета* сменилось, как правило, апостольским благовествованием о Христе, и Иисус проповедующий (у синоптиков) стал Христом проповедуемым (в других новозаветных книгах). В Деян Лука также отразил эту всеобщую тенденцию и по-своему показал, как и почему это произошло.

1.2. Будущее Царство Божье. Окончательное наступление Царства Божьего ожидается как событие в будущем, однако мы не должны беспокоиться о «временах и сроках, которые Отец положил в своей власти» (Деян 1:6-7). Придут «времена обновления» или «времена восстановления всего», и это свершится во время второго пришествия Христа, когда весь Израиль «покается и обратится» (см. Деян 3:19-21). Таким образом, Царство Божье представляется как достижение спасения, и мы должны поддерживать веру и нести страдания с терпением, чтобы «войти в Царство Божье» (Деян 14:22).

1.3. Господь Иисус Христос, нынешний Царь и Спаситель. Однако Луку больше занимает царствование Бога в настоящем времени. Божье правление осуществляется в настоящее время через Христа прославленного/превознесенного и Святой Дух. В своей земной жизни Иисус был тем, через кого Бог совершал чудеса и знамения или проявлял свою спасающую силу (Деян 2:22-23). Бог воскресил Иисуса из мертвых и превознес его, посадив по правую руку («одесную себя»), чтобы сделать его помощником в исполнении обетования Пс 110/109:1 (Деян 2:32-35; 5:31). Итак, «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса» (Деян 2:36). В Деян титул *Господь* (*Kyrios*) применяется к Иисусу так же, как и к Богу, что подразумевает, что Иисус Христос теперь осуществляет Божье господство от его лица. Такова причина того, что апостольская проповедь Царства Божьего постоянно включает в себя проповедь мессианского царствования или господства Иисуса или даже вовсе заменяется проповедью царства.

В Ветхом Завете только Яхве как *Kyrios* прощает грехи своего народа и спасает, а теперь Иисус как *Kyrios* осуществляет эту божественную прерогативу. В Ветхом Завете человек мог быть спасен только призыванием имени Господа Яхве (например, Иоил 3:5, цитируется в Деян 2:21), а теперь этот Господь — не кто иной, как Иисус Христос, так что именем «Иисуса Христа», который «есть Господь всех» (Деян 10:36), «судия живых и мертвых» (Деян 10:42), можно получить прощение грехов или спасение (Деян 10:43; см. также Деян 3:16; 4:12, 30; 16:18; 22:16).

Превознесенный Господь Иисус Христос осуществляет свое божественное царствование и господство, направляя миссию церкви. Как Сын Человеческий, или Господь, находящийся по правую руку Бога, он принимает дух своего мученика Стефана (Деян 7:56, 59). Он останавливает Савла/Павла на дороге в Дамаск и призывает его быть апостолом язычников (Деян 9:1-19; 22:3-16; 26:9-18), уверяет Павла в своей защите (Деян 18:9), перенаправляет его служение (Деян 22:17-21) и ведет его в Рим (Деян 23:11). Господь Иисус Христос «отвергает сердце» Лидии, чтобы она приняла Павлово благовестие (Деян 16:14-15), увеличивает успехом проповедь христианства в Антиохии, так что «великое число [народа], уверовав, обратилось» к нему (Деян 11:21). Осуществляя свое божественное господство, Иисус Христос применяет содействие Святого Духа и служение своих апостолов.

1.4. Через содействие и силу Святого Духа. Бог не только превознес Иисуса и посадил его по правую руку, наделив его господством, но также дал ему своего Святого Духа и сделал его подателем божественного Духа: «Он [Иисус Христос], быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил [Дух]...» (Деян 2:33). Таким образом, если Бог Отец, превознеся Иисуса, сделал его своим «наместником» в осуществлении царствования и господства от имени Бога, то во время пятидесятницы Господь Иисус Христос изливает Святого Духа, чтобы он представлял и исполнял его царствование и господство от его имени. А пока Господь Иисус Христос остается по правую руку Бога на небесах, до тех пор, пока не совершится его второе пришествие, чтобы «восстановить все» [«до времен совершения всего», Деян 3:21] или окончательного наступления Царства Божьего (Деян 3:19-21). При этом Святой Дух на земле осуществляет господство от имени Иисуса Христа. Таким образом, в нынешнем проявлении Царства Божьего намечается тринитарная структура: Бог Отец правит через своего Сына (Деян 9:20) Иисуса Христа, который в свою очередь осуществляет свою власть через Святого Духа. Следовательно, руководство церковью и молные спасительные деяния, которые приписываются Иисусу Христу, также должны быть приписаны и действию Святого Духа. Они — проявление исполнения Иисусом Христом властных функций Бога через содействие Святого Духа. Поэтому они могут быть приписаны действию Духа, так же как и действию Господа Иисуса Христа.

Итак, руководство церковью Господь Иисус Христос осуществляет посредством и силой Духа. До своего вознесения он дает повеления апостолам через Святого Духа (Деян 1:2). Но после его вознесения апостолы принимают Духа Святого, подаваемого Господом Иисусом Христом, и Святой Дух уполномочивает их на служение и руководит их миссией: Деян 8:29; 10:19; 11:12, 28; 13:2, 4; 15:28; 16:6, 7; 19:21; 20:22, 23; 21:4, 11. В Деян 16:6-7 содержатся два типа утверждений, относящихся к одной и той же реальности: Святой Дух, который указывает Павлу покинуть Асию и идти в Македонию, явно обо-

значается как «Дух Иисуса». Павел заключает из этого опыта, что «призывал нас Господь» [так в синодальном переводе, по англ. тексту и по 26 изданию Nestle-Aland'a — Бог, т.е. *theos*] благовествовать македонянам (Деян 16:10). Таким образом, текст Деян 16:10 подразумевает тринитарную структуру божественного господства, осуществляемого в отношении миссии церкви.

Во время своего земного существования Иисус осуществлял божественную спасительную власть через экзорцизмы и исцеления, которые он совершал силой Святого Духа (Лк 11:20, пар. Мф 12:28; Деян 2:22; 10:38). Теперь, как Господь прославленный/превознесенный, он изливает Святой Дух на свою церковь (Деян 2:33). Тому, кто уверует в него и крестится во имя Его, Он дарует Дух (Деян 2:38; 9:17-18; 10:43-44; 11:16-17; 19:56; см. Крещение) и, таким образом, тот получит благословение эсхатологической силы Божьей в сфере господства Иисуса Христа.

Далее, превознесенный Господь Иисус наделяет своих апостолов Святым Духом для того, чтобы уполномочить их (Деян 1:8) действительно проповедовать евангелие, изгонять бесов и творить многие чудеса исцеления — все это как проявление эсхатологического спасения. О подобных «чудесах и знамениях» часто говорится, что они совершаются апостолами «во имя Иисуса Христа» (Деян 3:6, 16; 4:30; 8:6-12; 16:16-18; ср. Деян 19:13-20), или же их приписывают непосредственно Богу (Деян 15:12; 19:11-12) или Господу (Иисусу?) (Деян 14:3). Однако не только в Деян 1:8 и Деян 2:33, но и в Деян 4:29-31, Деян 6:8 и Деян 8:5-19 явно подразумевается, что апостолы совершают чудеса исцеления посредством силы Святого Духа, данного им Господом Иисусом Христом. Итак, Святой Дух — это посредник, который реализует спасительную власть Господа Иисуса Христа, которая на самом деле является спасительной властью Бога. Мы должны ответить утвердительно на риторический вопрос Дж. Данна: «Если присутствие Царства в Иисусе определено сошествием Духа на Иисуса при крещении в Иордане, не можем ли мы, вернее, не должны ли мы точно также сказать, что царство стало присутствовать в учениках при сошествии на них Святого Духа во время пятидесятницы?» (Dunn, 40).

1.5. Господь Иисус и его апостолы. Наряду со Святым Духом, церковь, а особенно двенадцать апостолов, также становятся посредниками, реализующими Царство Божье или Царство Христово в настоящем, или, если быть более точным, церковь, ведомая и уполномоченная святым Духом, исполняет эту роль. В своем «завещании» на Тайной вечере земной Иисус обещает Двенадцати наделить их Царством путем завета (*diatithemai*), как и Отец наделил его царством — также путем заключения завета/договора (*dietheto*), — так что они могут участвовать в Христовом царствовании и будут править («сядут на престолах») и «судить двенадцать колен Израилевых» (Лк 22:29-30). Через свою смерть, которая стала жертвой ради установления нового завета (Лк 22:20), Иисус исполняет обетование и создает новый народ Божий, избирая Двенадцать в качестве его ядра, типологически соотнося их с

двенадцатью коленами Израиля. Таким образом, путем заключения завета, он созидает новый народ Божий, новых людей, подчиненных Божественному правлению. Затем Христос воскресший учит их о Царстве Божьем (Деян 1:3), наделяя их Святым Духом и поручая им нести свидетельство о Царстве Бога или Христа (Деян 1:8; 2:1-36).

Двенадцать апостолов, среди которых — Петр, Стефан, Филипп, Павел и Варнава, идут в Иудею, Самарию и в языческий мир, вплоть до Рима, возвещая Царство Божье или господство Христа и являя спасительные деяния Царства («знамения и чудеса» изгнания бесов и исцеления) посредством силы Святого Духа. Те, кто отвечает на их благовестие покаянием и верой, включаются в сферу господства Иисуса Христа (т.е. в Царство Божье) посредством крещения во имя Господа Иисуса Христа и получают благословение/благодать Царства, прощение грехов и эсхатологическую силу Святого Духа (Деян 2:38; 19:5-6; 22:16). Таким образом, через миссию церкви Царство Божье или Царство Христово расширяется.

1.6. Мессия, царство Давида, или Израиля, и Двенадцать. Наряду с титулом *Kyrios*, используется также именование «Христос» (=Мессия) — для обозначения Иисуса как правителя в Царстве Божьем: Бог превознес распятого Иисуса, посадил по правую руку и сделал его Господом и Христом (Деян 2:33, 38). Это возвышение [exaltation] в качестве Мессии означает утверждение Иисуса на престоле Давида во исполнение Божьих обетований, данных Давиду (Деян 2:30; 13:23, 32, 39; ср. 2 Цар 7:12-14). По существу это означает «воссоздание падшей скинии Давида» (Деян 15:17), и «остаток» Израиля, который «ищет Господа», и «все язычники (народы), которые несут имя [Христово]», — являются эсхатологическим народом Божьим, восстановленным царством Давида, или Израиля, которым правит Иисус — Мессия из рода Давида (Деян 15:17). Двенадцать апостолов назначены в качестве его представителей, так что они могут править им и судить во имя его (1К 22:30). Однако это восстановленное царство Давида, или Израиля, мыслится не в терминах иудейской националистической политической системы, как это было в кругах некоторых современных иудейских партий (Деян 1:6), а, скорее, в терминах общины, состоящей из иудеев и язычников, призванных во имя Господа (т.е. подчиненных царству Иисуса-Мессии, который представляет царствование Яхве [Деян 2:21]).

1.7. Выводы. В Деяниях Лука записывает историю спасения — как Бог превознес Иисуса и посадил его по правую руку для осуществления своего господства и царствования, как Господь Иисус Христос осуществляет Божье царствование и господство через Святой Дух и свою церковь и как верующие — иудеи и язычники — попадают в царство Божье, или Христово, чтобы быть спасенными. Лука сосредоточен на проявлении царства в настоящем времени, но рассматривает его как процесс, развивающийся в сторону завершения, «восстановления всего» при втором пришествии Христа.

2. Послание к Евреям

2.1. Царство Божье. В Послании к Евреям Царство Божье в явном виде упоминается только однажды: «Итак, мы, приемля царство непоколебимое, будем хранить благодать, которою будем служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом» (Евр 12:28). Здесь «царство», по-видимому, не соотносится с царским правлением Божьим, и в данном отрывке, по-видимому, не имеется в виду наше подчинение этому правлению или наше участие в нем.

Во всем Послании мы найдем очень мало элементов учения о царственной власти Бога. Скорее, «царство» употребляется как синоним понятий «город Бога» (Евр 11:10, 16; 12:22), «будущий град» (Евр 13:14), «гора Сион» или «небесный Иерусалим» (Евр 12:22) и «отечество» (Евр 11:14). Эти термины как таковые, очевидно, обозначают царство как место, где правит Бог, и верующие должны обрести блаженный покой (*katapausis*, Евр 3:11, 18; 4:1, 3, 5, 10-11; *sabbatismos* [«субботство»], Евр 4:9), окончательное спасение.

Для пущей убедительности упоминается небесный «престол» Божий (Евр 4:16; 8:1; 12:2). Формула «престол величия (*megalydynēs*) на небесах» (Евр 8:1) может подразумевать божественную силу и владычество, а в противопоставлении между крестом, который претерпел Иисус, и божественным престолом, который Иисус приобрел в итоге (Евр 12:2), мы можем различить такой же намек на божественный престол. Однако в обоих случаях нельзя сказать, чтобы данный подтекст был очень явным. В Евр 8:1, так же как и в Евр 4:16, культовое значение божественного престола выделяется намного более сильно, чем его политическое значение.

2.2. Иисус Христос, воссевший во славе одесную Божьего престола. Похожий феномен наблюдается и в отношении Иисуса Христа. То, что Иисус был превознесен и сидит по правую руку (одесную) Бога, или его престола, во исполнение Пс 110/109:1, — одна из центральных тем Послания к Евреям (Евр 1:3, 13; 8:1; 10:12; 12:2). Помимо того, что в некоторых книгах Нового Завета строки Пс 110/109:1 явно служат для того, чтобы обосновать господство, или царство, которое превознесенный Иисус Христос пришел осуществить от лица Бога, кое-какие факторы в послании к Евреям указывают на политическую подоплеку данной темы. (1) Она сопровождается ссылками на то, что Бог указал на Иисуса как на своего Сына, «наследника всего», во исполнение слов Пс 2:7-8 (Евр 1:2, 5; 5:5; 7:28) и 2 Цар 7:14 (Евр 1:5), которые толковались в иудаизме и в ранней церкви как пророчества о царе-мессии. (2) Слова Пс 45/44:6-7 и Пс 8:4-6 применяются ко Христу в Евр 1:8-9 и Евр 2:6-8 соответственно, чтобы подчеркнуть его превознесение до вселенского царства и господства. Особенно отметим язык первого отрывка:

Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты — жезл царства Твоего.

Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих.

(3) О Христе говорится, что он верен, «как Сын в доме Его», в противоположность Моисею, который «верен... как слуга» (Евр 3:5-6). (4) Имя Мелхиседек истолковано как «царь Салима [царь мира]» и «царь правды» [праведности] (Евр 7:1-3), «по чину» которого, имеется в виду Христос, и был назначен первосвященником (Евр 5:6; 7:13-28). Эти-то факторы явно означают, что в Послании к Евреям присутствует понимание Иисуса Христа как царя-мессии, который осуществляет божественное правление от лица Бога. Здесь может содержаться нечто большее, чем просто отражение общей керигмы первоначальной церкви. Утверждение, содержащееся в Евр 2:3-4, похоже, отражает служение Иисуса — проповедь царства и исцеления (напр., Мф 12:28, пар. Лк 11:20), и, возможно, что представление окончательного спасения в терминах субботнего отдыха в Послании (Евр 4:9) отражает служение Иисуса как исцеляющего в субботу, как предварительное проявление субботнего совершенства, или восстановления твари (творения), в царстве Бога.

Однако едва ли можно сказать, что тема мессианского царствования Иисуса детально изложена в Послании. О власти превознесенного Господа Иисуса над его народом говорится так же мало, как и о власти Бога. Навсегда «воссев одесную Бога», Христос ожидает, «доколе враги Его будут положены в подножие ног Его» (Евр 10:13, ср. Пс 110/109:1). Кроме утверждения о его возведении на вселенское царство, это все, что говорится о текущей политической деятельности превознесенного Христа. Вместо этого, высокое положение Христа по правую руку Бога раскрывается почти исключительно в терминах служения его в качестве первосвященника (ср. Davies, 388-389), точно так же как престол Бога в небесном святилище толкуется почти исключительно в своем культовом значении. Войдя однажды во святое святых со своей собственной кровью как жертвой за всех, приобретая вечное искупление для нас (Евр 9:12), будучи «ходатаем [посредником] нового завета» (Евр 8:6-13; 9:15-22), Христос теперь служит в небесном святилище как первосвященник, ходатайствуя за нас (Евр 2:17-18; 4:14-16; 7:25; 8:1-2; 9:24; 10:19-22).

2.3. Основано на предании об Иисусе? Послание к Евреям описывает Божий престол в небесном святилище и Христово восседание во славе одесную этого престола. Что имеет свой политический подтекст. Это описание основано на общепринятой концепции храма — святилища, в котором служат Богу, и одновременно дворца, из которого Бог осуществляет свое правление (ср. Hengel & Schwemer). Иисус также соединяет концепции Царства божьего и храма: иногда он описывает первое в терминах второго (ср. Aalen) и заключает свою проповедь о царстве символическим актом, напоминающим о грядущем разрушении иерусалимского Храма и о постройке им нового храма (Мк 11:15 и пар.; Мк 14:58 и пар.).

Даже если понятия *cheiropoiētos* («рукотворный») и *acheiropoiētos* («нерукотворный») в Мк 14:58 не являются

подлинными, появление подобного словаря в Деян 7:48 и Евр 9:11, 24 предполагает, что эти понятия были частью общего предания ранней церкви, служащими для словесного выражения контраста между иерусалимским Храмом и новым культом, ставшим возможным благодаря Иисусу Христу. В таком случае ясно, что идея вхождения Христа в «большую и совершеннейшую скинию, нерукотворенную» (Евр 9:11) — небесную реальность, по отношению к которой рукотворные иерусалимский Храм и его предшественник (пустынная скиния) были лишь «образом и тенью», — отражает то самое общее предание.

Поскольку в Послании к Евреям обнаруживаются некоторые элементы предания об Иисусе (напр., Евр 2:3-4; 5:7-8; 13:12), возможно, что, кроме общего предания, автор осведомлен также об отрицательном отношении Иисуса к иерусалимскому Храму и его притязании построить новый храм, что было частью его проповеди о Царстве. Таким образом, гениальность автора, возможно, заключается именно в том, что он систематически излагает культовый элемент, занимающий по меньшей мере вторичное положение в проповеди Иисуса о Царстве (ср. Gaston, 65-243), в свете слов Пс 110/109:1, 4. А раз так, то и провозвестие Послания к Евреям, в конечном счете, основано на провозвестии Иисуса о Царстве Божьем.

2.4. «Уже», но «еще не». Верующие должны принять «царство непоколебимое» (Евр 12:28), то есть «небесный Иерусалим», «город Бога». В этом «царстве», «городе» (ср. напр., Евр 11:10) или святилище (Евр 6:19-20) Бога они обретают субботний покой (Евр 4:9) и торжество, которое Божий народ празднует вместе с ангелами. В настоящем веке верующие странствуют по направлению к этому Божьему граду, и они должны устремляться вперед с верой и упорством, следуя Иисусу Христу, «начальнику и совершителю [нашей] веры» (Евр 12:2). Однако, принимая Христово искупление и новый завет, они в действительности уже «приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму», чтобы праздновать субботу в «торжествующем соборе» [собрании] ангелов и святых (Евр 12:22-23). Кроме характерного для всей новозаветной эсхатологии напряжения между «уже [исполнившимся]» и «еще не [осуществившимся]», мы можем здесь также заметить, что нарисованная в Евр картина похожа на один из любимых образов Иисусовой проповеди — пир в Царстве Божьем, а также на реализацию Иисусом спасающей силы Царства Божьего через его служение исцеления в субботу.

3. Соборные Послания

В Соборных Посланиях термин «Царство [Божье]» встречается только в Послании Иакова (2:5) и 2 Петр 1:11; родственное понятие присутствует в 1 Петр 2:4-10.

Во 2 Петр 1:11 автор увещает читателей возвращать христианские добродетели, «ибо так откроется вам свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа». Возможно, что во второй

главе Первого послания Петра идеи церкви как «дома духовного» или храма, основанного на краеугольном камне (1 Петр 2:4-8), и как «рода избранного, царственного священства, народа святого, людей, взятых в удел» Божий (1 Петр 2:9; Исх 19:6), — отражают ту цель, которую преследовал Иисус, возвещая Царство и говоря о храме: создание нового, эсхатологического народа Божьего, или построить новый «храм».

Напоминая читателям, что Бог избрал бедных «быть богатыми верою и наследниками Царства, которое Он обещал любящим Его» (Иак 2:5), Иаков убеждает их исполнять «закон царский» (*nomos basilikos*): «Возлюби ближнего твоего как себя самого» (Иак 2:8). Он также предостерегает их, показывая противоположную участь богатых: они притесняют других и порочат имя Божье (Иак 2:6-7). Здесь ясно слышатся слова Иисуса о «бедных» («нищих») (Лк 4:18; Мф 5:3 пар. Лк 6:20) и выражение «наследовать Царство» (см. напр., Мф 5:5; 25:34).

Также явно отражено и учение Иисуса: в качестве закона Царства Иисус дает двойную заповедь любви — «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всем разумением твоим» и «возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф 22:34-40 и пар.) — и уточняет ее (напр., в пагорной проповеди или в проповеди на ровном месте [Мф 5-7 пар. Лк 6:20-49]). Богатые престопают этот закон Царства, или «царский закон»: вместо того, чтобы возлюбить Бога, они порочат имя Божье и служат скорее идолу — Маммоне (ср. Мф 6:24 пар. Лк 16:13) и так неизбежно притесняют своих ближних. В результате они оказываются исключенными из Царства Божьего. И наоборот, «бедные» богаты верой: они полагаются на Бога и любят его, и таким образом любят и ближних. Следовательно, они утверждают себя в качестве людей Царства Божьего и должны «наследовать Царство», когда оно придет к своему завершению (исполнению). Контраст между бедными и богатыми близко вторит «блаженствам» в той форме, как они даны в Евангелии от Луки (Лк 6:20-26). Подразумевается, что бедные («нищие») унаследуют Царство, когда Господь придет, чтобы судить, и, таким образом, они должны терпеливо ждать, поскольку «пришествие Господне приближается» (Иак 5:7-9).

4. Откровение Иоанна

«Царство Божье» — основная тема Книги Откровения, и поэтому изучение данной темы подразумевает исследование всего контекста этой Книги (см. Откровения, Книга).

4.1. Царство Божье на небесах. Бог, как «Альфа и Омега» и «Первый и Последний», — творец и цель стремления всего и всех, и, как *panotokratōr* («вседержитель»), — высочайший Господь всей вселенной. Он — «тот, кто сидит на престоле» на небесах, оттуда он направляет ход истории. Все это впечатляющим образом изложено в видении Иоанна Богослова в 4 главе Книги Откровения.

В своем видении Иоанн видит Бога сидящим на небесном престоле и принимающим поклонение [worship]

«четырех животных» и «двадцати четырех старцев». Там, где стоит небесный престол — прообраз святого святых в земном храме, — четыре живых существа, которые выглядят как лев, телец, человек и орел, как представители всех созданий Божьих, поклоняются Сидящему на престоле. В своих гимнах они прославляют святость вечного и всевышнего Бога. Бога — творца и вседержителя всей вселенной — чтут соответствующим образом (Откр 4:8). «Двадцать четыре старца», существа ангельские, которые составляют небесный совет и правят небесными сферами от лица Бога, также поклоняются Богу, сознавая верховную волю и власть Творца (Откр 4:11). Итак, Иоанн видит, что на небесах почитают Божье имя, Бог правит там, и его воля исполняется (ср. Мф 6:9-10).

4.2. Царство сатаны. Однако на земле правит сатана (некий дракон или змей) — первобытный противник Бога и сверхъестественный источник зла, он ложью толкает все народы на поклонение ему вместо истинного Бога (Откр 12). Иоанн представляет это царство сатаны в виде конкретного образа — Римской империи, подавляющей и притесняющей формы правления. Олицетворяющий римскую императорскую власть император показан как чудовище, или «зверь из моря», который правит миром от лица «дракона» (сатаны) (Откр 13:17). Дракон, зверь из моря и другое чудовище — «зверь из земли», который заставляет народы поклоняться первому зверю. Это пародия на триединого Бога — Отца, Сына и Святого Духа. Сатанинское триединство вынуждает народы подчиниться имперскому культу, напоив их «яростным вином блудодеяния» через «великую блудницу», олицетворяющую Вавилон (т.е. идеологию рах гопапа, Откр 17), и сокрушив их кажушейся неодолимой мощью Римской империи (Откр 13).

Итак, на земле римский император выдает себя за бога, и, таким образом, имя истинного Бога не почитают, его царство узурпировано, и его воля не исполняется.

4.3. Царство Божье на земле: событие Христа («уже [совершившееся]»). Бог, «который есть и был», «грядет» на землю для того чтобы основать свое справедливое царство, сокрушив сатанинские силы. И это главная весть Откровения. Иоанн уверен в этом, потому что созерцал в видении небесную действительность Божьей победы через Иисуса Христа, которая должна быть осуществлена и на земле (Откр 5). На самом деле Бог уже пришел и победил в Иисусе Христе. Как тот, кто носит Его имя («Первый и Последний», «Альфа и Омега» и «Начало и Конец») и разделяет Божий престол, Христос стал представителем Бога и основал Божье Царство на земле. Он тот, кто превратил «царство мира» в «царство Господа нашего и Христа его» (Откр 11:15). Христос полностью отождествляется с Богом, так что будущее пришествие Бога для спасения и суда — это пришествие Христа (Откр 22:12, 20).

Христос уже приходил и победил сатанинские силы, а теперь взошел на небесный престол (Откр 3:21). Для изображения борьбы Христа с сатанинскими силами и избавления им человечества Иоанн использует две

метафоры: мессианская битва и исход. Иисус — Мессия, «лев от колена Иудина, корень Давидов» (Откр 5:5; 22:16), он побеждает непокорные народы (ср. Пс 2:8-9) с помощью меча обоюдоострого, исходящего из его уст (ср. Ис 49:2; Откр 1:16; 2:12, 16; 19:11, 15, 21). Иисус — Пасхальный Агнец (Откр 5:6, 9-11), который своей кровью искупил людей всех народов мира и «сделал [их] царями и священниками Богу» (Откр 5:9-10; ср. Исх 19:5-6).

Иисус Христос поборо сатанинские силы тем, что нес верное свидетельство о Боге, а после — и своей смертью (ср. Смерть Христа). Иисус Христос был Божиим «свидетелем верным и истинным», даже до смерти (Откр 3:14; ср. Откр 1:5; 12:17; 19:10). Это должно относиться к Иисусу провозвестию Царства во время его земной жизни. Однако решительная победа была одержана именно его смертью. Это становится ясно из видения в 5 главе Книги Откровения (Bauckham): в Откр 5:5 определенно говорится, что Иисус как Мессия их рода Давида победил, но в последующих стихах этот победивший мессия предстает как закланный Агнец, стоящий посреди божественного престола и принимающий поклонение четырех живых существ и двадцати четырех старцев. А затем Иоанн видит, как мириады ангелов, а за ними и все творения «на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них» объединяются в хвале и поклонении Агнцу за его победу, достигнутую его искупительной смертью. В Откр 12:5-12 решительная победа Христа над сатаной изображена в двух впечатляющих образах: Христос, восшедший на небесный престол, и сатана, поверженный с небес и низвергнутый в бездну.

Все это полностью соответствует Евангелию: Иисус Христос восторжествовал над сатанинскими силами через свое вознесение Царства Божьего и свою жертвенную смерть на кресте. Также в полном согласии с собственным учением Иисуса, или свидетельством Евангелий, в результате Иисусовой победы над сатанинскими силами создан народ Божий, люди, которых он искупил из царства сатаны и сделал «царями и священниками Богу» (Откр 5:10). Они — народ, которым Бог правит как Царь, или — Царство Божье, которое уже настало. И значит, таким образом Иисус Христос уже осуществил Царство Божье.

Итак, Иисус исполнил ветхозаветные, или иудейские, ожидания мессии из рода Давидова. Однако, опять же в соответствии с Евангелием, Иоанн перетолковывает мессианство: мессианская победа Иисуса была победой над злыми сатанинскими силами (Откр 12:7-9), а не победой над язычниками как таковыми; значение этой победы — Иисусово свидетельство об истине, или об истинном Боге, и его жертвенная смерть, а не покорение военной силой, а люди, собранные в Царстве Божьем, под верховной властью Бога, — это не только еврейский народ, но новый народ Божий, кто в вере «имеет свидетельство Иисуса» и остается верным Царству Божьему, которое возвещал Иисус (Откр 12:17; 17:6; 19:10).

Описывая свое видение Бога на небесном престоле и Иисуса Христа как Агнца, закланного ради основания Царства на земле (Откр 4-5), Иоанн представляет образ Бога, который правит в самоотдающей любви и праведности, в противоположность самозванной и угнетающей власти сатанинских сил. И поскольку Бог правит в любви, его Царство несет спасение человеческому роду, и весть о приходе этого Царства есть Евангелие («Благая весть»). Таким образом, Иоанн возвещает о том же, о чем благовествовали Иисус, евангелисты и Павел.

4.4. Царство Божье в церкви, или через церковь («ныне»). Церковь народа Божьего, получившая избавление от царства сатаны через Христову искупительную смерть, — это Царство Божье, присутствующее на земле (Откр 1:6; 5:10). Христиане должны осуществлять на земле победу Иисуса над сатанинскими силами. Подобно действиям Христа, эта роль церкви описана в терминах мессианской битвы. Дракон, погнанный Христовой смертью и поверженный с небес, теперь тиранически подавляет мир с помощью «зверя из моря» и «зверя из земли». От имени и по приказу сатаны императоры и местные правители Римской империи ведут войну против церкви (Откр 12:13-13:18). Церковь — это воинство мессии (числом 144000), избранное из двенадцати колен Израилевых (Откр 7:4-8; т.е. 12x12x1000 — все цифры несут символический смысл). Воскресший Христос, победоносный Агнец, представлен своей церковью (Откр 1:13; 2:1) и ведет ее в бой как свою армию (Откр 14:1, 4; 17:14) против сатанинской «троицы», наделяя церковь Святым Духом, который есть его сила, действующая в мире (Откр 3:1; 5:6).

Опять же, подобно действиям Христа, священная битва церкви против сатанинских сил изображается не как покорение силой оружия, но как свидетельство о Царстве Божьем, или Царстве Христовом, и о жертвенной смерти Иисуса (Откр 11:1-13; 12:11). Христиане — армия, но армия закланного Агнца (Откр 14:1-5). Поэтому они участвуют в победе Агнца над сатанинскими силами через свое мученичество, и в этом заключается их участие в жертвенной смерти Агнца (Откр 7:14). Их священная битва состоит в том, чтобы непрестанно нести «свидетельство Иисуса» о Царстве истинного Бога (Откр 12:17; 19:10) и противостоять идолопоклонству — служению ложному богу, чудовищу («зверю»).

Преследования со стороны зверя (Римской императорской власти) жестоки, а хитрость и обман Вавилонской блудницы (идеология *рэх татала*) соблазнительны. Однако церковь надлена духом пророчества (Откр 11:3-6; 19:10), и ее верное, даже до смерти, свидетельство о царстве истинного Бога и Агнца среди всех народов вызывает обращение народов от идолослужения к поклонению истинному Богу (Откр 11:13; 15:2-4). Таким образом, Божье Царство осуществляется среди народов в настоящее время через свидетельство церкви.

4.5. Наступление Царства с пришествием Христа («грядущее»). Однако еще остаются те, кто не обратил

ет внимания на предостережения Божьих наказаний (две полосы наказаний: Откр 6:1-17; 8:1, 3-5; 8:2, 6-11; 11:14-19) и не принимает церковного свидетельства. Они будут находиться под властью сатанинской «троицы», пока последнее существует, хуля Бога и обманом и силой принуждая народы поклоняться ей. Святые будут страдать от ее тираннии, и даже души умерших мучеников должны ждать окончательного спасения и наказания нечестивых (Откр 6:9-11).

Окончательное спасение и суд должны совершиться с пришествием (парусией) Христа. Христос придет как «Царь царей и Господь господствующих» (Откр 17:14; 19:16) и завершит священную битву против сатанинских сил. И будет последнее наказание (Откр 15:1, 5-16:21) и суд, при котором падет Вавилон, сатанинский режим (Откр 16:16-18:24), и правители мира, связанные с ним, будут повержены (Откр 19:17-21), и нечестивые будут осуждены (Откр 14:17-20; 17:12-14; 19:15). Сатанинское триединство дракона, зверя и лжепророка будет повержено (Откр 19:19-20:10), а святые будут собраны в Христово Царство (Откр 14:15-16).

Иоанн описывает уничтожение дракона, сатаны в два этапа и, соответственно, окончательное спасение святых — также в два этапа. Сначала дракон скован и заключен в бездну на тысячу лет, и в этот период только мученики должны воскреснуть и участвовать в Христовом правлении. Затем сатана должен быть освобожден, чтобы признать Бога и Магога (см. Книгу Иезекииля) для финального сражения против народа Божьего, но будет навеки ввержен в «озеро огненное и серное». Вместе с сатаной будут уничтожены смерть и ад. Это приведет к всеобщему воскресению и последнему суду всех умерших (Откр 20:1-10). Ведутся споры по поводу того, можно ли толковать эту картину тысячелетнего царства Христа как реальный период эсхатона [последнего времени] (напр., премиллениаризм и постмиллениаризм), тем не менее принимается богословская точка зрения, что, в противоположность раю периода *Urzeit* («первоначального времени»), вселенная, восстановленная под властью Бога в *Endzeit* («последние времена»), уже неуязвима для сатаны (Bauckham).

Затем Иоанн описывает окончательное наступление Царства Божьего в терминах нового творения, «нового неба и новой земли» и «святого города Иерусалима, нового, сходящего от бога с неба» (Откр 21:1-22:5). Новое творение не просто восстановленное первоначальное творение. В новом творении «моря уже нет» (Откр 21:1), в то время как в первоначальном творении «море», первобытный источник зла (ср. Откр 13:1), остается как потенциальная угроза космическому порядку (Быт 1:2; 7:11).

Наполненное Божьим присутствием, новое творение становится городом Бога, новым Иерусалимом, а также храмом, где Бог и Агнец восседают на престоле. И Бог будет обитать со своим народом, и те, кто «захвачен» верой во Христа, будут его народом и будут обитать с Богом. Там не будет больше смерти, но лишь полнота жизни, как «реки воды живой» будут течь от престола Бога и Агнца, и плоды «древа жизни» станут

доступны. Там больше не будет тьмы, но слава Бога и Агнца будет освещать весь город. Не будет больше сатанинской лжи и нечистоты (Откр 21:27), но будет господствовать «Слово Божье» и правда/истина его (Откр 19:11, 13). Люди Божьи, как дети его, наследуют все его благословения и будут править вместе с Богом, а народы придут со своими сокровищами, чтобы славить Бога и ходить во свете его, во исполнение ветхозаветных пророчеств и Иисусова благовестия. Итак, Царство Божье наступит окончательно и Божий замысел в творении и завете его будет исполнен/завершен.

4.6. Выводы. Книга Откровения представляет верную интерпретацию Иисусова благовестия о Царстве Божьем в свете Христовых смерти, воскресения и прославления, а также является творческой адаптацией этого благовестия во второй половине первого века н.э., когда Римская империя видится как воплощение царства сатаны.

5. Мужья апостольские

Согласно Г. Херрику, в сочинениях мужей апостольских есть 52 упоминания о царстве, из которых 10 являются цитатами из Нового Завета. Полное словосочетание «Царство Божье» встречается 27 раз. Эти упоминания несут на себе некоторые черты Иисусовой и апостольской проповеди, но в то же время среди них начинают проявляться и некоторые особые черты.

5.1. Грядущее Царство Бога. Основное ударение делается на эсхатологической, или будущей, природе Царства Божьего. По поручению Воскресшего Господа Иисуса Христа «апостолы... с полнотою Духа Святого пошли благовествовать наступающее Царство Божье» (1 Писание Климента к Коринфянам 42:3). В противоположность убогой и краткой жизни в этом мире, «обещание Христово велико и дивно, именно: покой будущего царства и вечной жизни» (2 Клим 5:5). Мы должны «ежечасно ожидать Царства Божьего в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божьего» (2 Клим 12:1). Новозаветный язык также используется, когда речь идет о вхождении в Царство Божье (напр., во 2 Клим 9:6) и наследовании Царства Божьего (напр., в Писании Игнатия к Ефессянам 16:1; Писании Игнатия к Филадельфийцам 3:3, Писании Поликарпа к Филиппийцам 5:3).

Мы не можем войти в Царство Божье сами, но только «с Божьей помощью» (Диогн 9:1). Бог так возлюбил человеческий род, что послал своего единственного Сына, и он обещал им Царство на небесах и даст им это царство (Писание к Диогнету 10:2). Сын Божий — «Камень и дверь» Царства Божьего; только через него можно войти в Царство или — получив его имя (Пастырь Ерм. Подобия, 9:12-15). Однако, чтобы войти или наследовать Царство, мы должны жить в любви и праведности (2 Клим 6:9; 9:6; 11:7; 12:1; Писание Варнавы 21:1) и избегать греха (Полик. Фил 5:3).

5.2. Царство Христа в будущем и настоящем. Иногда грядущее Царство Божье отождествляется с Царством Христа: умершие праведники «откроются с пришестви-

ем Царства Христова» (1 Клим 50.3). Господь Иисус придет, чтобы спасти верующих и осудить неверующих, которые горько пожалеют, увидев «славу и силу» и «царство мира в Иисусе» (2 Клим 17.4-7). Те, кто желает достигнуть его Царства, должен принять Христа через страдания (Варн. 7.11).

Однако Царство Божье — это и уже существующая реальность. «Царство Иисуса на дереве [крестном]» и «в царствование Его будут дни худые и нечистые, в которые мы [однако] получим спасение» (Варн. 8.5-6). Подобные выражения, по-видимому, отражают все то же напряжение между «уже, но еще не [совершившимся]», — подразумевается, что мы уже избавлены из царства сатаны и перенесены в Царство Христа, когда мы приняли увещание бодрствовать, дабы «не успеть в грехах своих, чтобы противник, восстав на нас, не покорил своей власти и не лишил нас царства Господня» (Варн. 4.13; ср. Игн. Ант. Еф 19:3). Итак, Христос — Царь, который властвует вечно (Мученичество Поликарпа 9.3; 17.3; 21.2). И далее, фрагменты 22.1, 4 из Муч. Полика могут свидетельствовать о возникновении доктрины Царства Христова как существующей реальности на небесах, в которую верующие попадают по смерти.

5.3. Царство и церковь. В «Учении двенадцати апостолов» (Дидакхе), фрагменты 9.4 и 10.5-6, изложены молитвы к Господу о собирании церкви от «четырех концов» земли в его Царство. Таким образом, Царство Божье и церковь разделены. Однако в книге *Пастырь Ермы* мы видим тесную связь церкви с Царством, которая, очевидно, приходит к своему завершению при помощи концепций храма у Иисуса, Павла (1 Кор 3) и в 1 Петр 2:4-8: Христос — камень, на котором сооружено «строение башни» (т.е. церковь; Ерм. Видения, 3.3; Ерм. Подобия 9.13) или «дом Божий» (Ерм. Подобия 9.14). Христиане — камни для этой постройки (Ерм. Видения 2.4). Они входят в строение через его дверь, которая есть Христос, и вход этот есть вход в Царство Божье (Ерм. Подобия 9).

5.4. Тысячелетнее Царство. Папий [Иерапольский] считал, что тысячелетнее царство Христово будет установлено на земле после воскресения (см.: Евс ЦИ 3.39; Иероним *О драгоценных мужьях* 18).

6. Евангелие от Фомы

В этом гностическом апокрифе Царство Божье, или Царство Небесное, упоминается 22 раза. Некоторые из этих упоминаний имеют параллели в канонических Евангелиях: напр., логи 20 [23] («горчиное зерно»); 22 [27] («младенцы, которые входят в Царство»); 46 [51] (самый малый из «познавших Царство» — «выше Иоанна [Крестителя]»); 97 [100] («закваска»); 99 [103] (те, кто исполняет волю Бога, — братья и мать Иисусу и войдут в Царство Бога («Отца»)); 107 [111] (пастух, идущий искать одну заблудившуюся овцу); см. также логи 113 [117]. Остальные логи совершенно не сходны с каноническими, однако все речения о Царстве в *Ев. Фомы* тяготеют к тому, чтобы подчеркнуть, скорее, идею мудрости, в ущерб апокалиптическому измерению, и

интерпретируют идею Царства в терминах [гностической] общины Фомы.

См. также Бог; Воскресение; Господь; Творение; Новое творение; Эсхатология.

Библиография. Павел. М. С. de Boer, *The Defeat of Death* (JSNTSup 22; Sheffield: Academic Press, 1988); M. J. Harris, *Raised Immortal: The Relation Between Resurrection and Immortality in New Testament Teaching* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); G. Johnson, «Kingdom of God' Sayings in Paul's Epistles», in *From Jesus to Paul: Studies in Honor of Francis Wright Beare*, ed. P. Richardson and J. C. Hurd (Ontario: Wilfred Laurier University, 1984) 143-56; E. Käsemann, «Primitive Christian Apocalyptic», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969) 108-37, esp. 133-37; B. Klappert, «King, Kingdom», *NIDNTT* 2:372-90; L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (JSNTSup 19; Sheffield: Academic Press, 1987) 131-64; R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (London: A & C Black, 1931); G. Vos, *The Pauline Eschatology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1930) 226-60.

Деяния... S. Aalen, «'Reign' and 'House' in the Gospels», *NTS* 8 (1961-62) 215-40; R. J. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1992); G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990); P. H. Davids, *Commentary on James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982); J. H. Davies, «The Heavenly Work of Christ in Hebrews», *SE* 4 (1968) 384-89; J. D. G. Dunn, «Spirit and Kingdom», *ExpT* 82 (1970-71) 36-40; P. Ellingworth, *Commentary on Hebrews* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1993); L. Gaston, *No Stone on Another* (Leiden: E. J. Brill, 1970); M. Hengel and A. M. Schwemer, eds., *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991); W. L. Lane, *Hebrews* (2 vols.; WBC; Dallas: Word, 1991); I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970).

L. J. Kreitzer, S. Kim

ЦЕРКОВЬ

ПАВЕЛ

Более сотни различных понятий, метафор и образов описывают в НЗ народ Бога, которому Он несет спасение во Христе. Помимо этого приводятся различные виды деятельности, отличающие верующих христиан. Для Павлова учения о народе Божьем характерно использование важного слова *ekklesia* («конгрегация», «церковь», «собрание»).

1. *Ekklesia* вне Библии.

2. *Ekklesia* у Павла.

3. Происхождение Церкви.
4. Некоторые образы Церкви.
5. Цель церковного собрания.
6. Власть в Церкви.

1. Ekklēsia вне Библии

1.1. Ekklēsia в греческом городе-государстве. Греческое существительное *ekklesia* («собрание») происходит от глагола *ek-kaleō* («вызывать», «созывать» — например, войско на сходку). Он засвидетельствован со времен Еврипида и Геродота (V век до н.э.) и обозначал народное собрание полных граждан полиса (греческого города-государства). В ту пору собрание созывалось через регулярные промежутки времени или, при необходимости, внеочередное. Каждый гражданин имел право выступать на нем и предлагать темы для обсуждения. Тем самым столетиями до перевода Септуагинты и новозаветной эпохи понятие *ekklesia* указывало на определенные политические реалии. То было собрание полных граждан, функционально укорененное в греческой демократии; собрание, на котором принимались, в основном, политические и судебные решения (ср. Деян 19:39; в Деян 19:32 и 41 даже незаконное собрание названо *ekklesia*). Оно считалось существующим лишь будучи реально созванным, чем отличалось от *demōs* («народ», «толпа», «население»).

1.2. Ekklēsia в LXX, у Иосифа Флавия и Филона Александрийского. В LXX словом *ekklesia* часто переводится еврейское *qāhāl* («собрание», как религиозное, так и нерелигиозное вроде собрания войска, готовящегося к битве; 1 Цар 17:47; 2 Пар 28:14; ср. также «собрание» неуправляемой и потенциально опасной толпы в Пс 26 [LXX 25]:5). (*Ekklesia* никогда не передает еврейское *ʿedāh*, «собрание», «община» народа как национального единства). Особенно существенны те случаи передачи *qāhāl* словом *ekklesia*, где речь идет о собрании Израиля для слышания слова Божия у горы Синай или позднее на горе Сион (куда Израиль должен был сходиться трижды в год). Иногда имеется в виду вся нация: скажем, когда Моисей обращается к народу перед завоеванием Земли Обетованной. Втор 4:10 повествует «о том дне, когда ты стоял пред Господом, Богом твоим, при Хориве и когда сказал Господь мне: собери ко Мне народ, и Я возведу им слова мои» (LXX использует существительное *ekklesia* и родственное слово *ekklesiastō*; см. также Втор 9:10; 18:16; 31:30; Суд 20:2 и т.д.). В других случаях присутствуют, видимо, лишь представители народа: например, собрание вождей колен при Соломоновом посвящении Иерусалимского Храма (3 Цар 8:14, 22, 55 и т.д.).

Иосиф Флавий также часто использует это слово (48 раз, из них 18 — в цитатах из LXX), всегда в значении «собрание». Могут иметься в виду собрания религиозные, политические и спонтанные (Флавий, *Древности* 4.8.45 §309; *Автобиография* §268; *Война* 1.33.4 §654; 1.33.8 §666). Филон прибегает к этому понятию раз тридцать, но 25 из них — в цитатах из

LXX. Оставшиеся пять используются в классическом греческом смысле.

Таким образом, в греческом и еврейском мире до новозаветных времен и синхронно с ними слово *ekklesia* обозначало «собрание» народа. Оно не относилось к «организации» или «обществу». Специфически религиозного смысла в нем не было, и речь часто шла о собраниях секулярного характера. Особо следует отметить те случаи использования *ekklesia* в LXX, где имеется в виду собрание Израиля для слышания слова Божия.

2. Ekklēsia у Павла

В НЗ слово встречается 114 раз, из них 62 — у Павла (еще 3 раза — у Мф, 23 — в Деян, 20 — в Откр, 6 — в непавловых посланиях). Поскольку Павловы письма — самые ранние из новозаветных текстов, важно понять, какой смысл он вкладывает в данное понятие в различных контекстах.

2.1. Местное собрание или христианская конгрегация.

В хронологическом плане самый первый случай мы находим в приветствии Павлом фессалоникийских христиан: «Павел и Силуан и Тимофей церкви (*ekklesia*) фессалоникийцев в Боге Отце и Господе Иисусе Христе» (1 Фес 1:1; ср. 2 Фес 1:1). Это напоминает обычное греческое и еврейское словоупотребление: христианское собрание — частный случай в ряду разных *ekklesiai*. Однако оно отлично как от секулярных политических советов («в Боге Отце»), так и от синагогальных собраний («в Господе Иисусе Христе») (см. Banks). Из заключительных замечаний Павла в 1 Фес ясно, что он имеет в виду буквальное собрание фессалоникийских христиан. Он пишет: «Заклинаю вас Господом прочесть это послание всем братьям и сестрам», а также просит приветствовать друг друга «снятым поцелуем» (1 Фес 5:26-27).

Другие случаи *ekklesia* (ед. число) и *ekklesiai* (мн. число) в Павловых письмах также обозначают местные собрания христиан (тем самым это не метафора, а описание конкретного объекта). В переписке с фессалоникийцами мы читаем о «церквах Божиих» (2 Фес 1:4) и «церквах Божиих в Иудее» (1 Фес 2:14). Другие послания (Гал 1:2; 1 Кор 7:17; 11:16; 14:33-34; 2 Кор 8:19, 23-24; 11:8, 28; 12:13; Рим 16:4, 16) также используют множественное число, когда имеется в виду больше, чем одна церковь. (Два единственных исключения — «каждая церковь» [1 Кор 4:17] и «церковь Божия» [1 Кор 10:32]. Последняя из этих фраз использована либо в общем, либо в локальном смысле.) Павел пишет о «церквах галатийских» (Гал 1:2; 1 Кор 16:1), «церквах асийских» (1 Кор 16:19), «церквах македонских» (2 Кор 8:1) и «церквах иудейских» (Гал 1:22). Это наводит на мысль, что понятие *ekklesia* применялось лишь к конкретным собраниям людей или группам, которые рассматривались как собирающиеся на регулярные собрания (Banks). Если мы в наше время часто говорим о многих конгрегациях соборно как о «церкви» (= конфессия, деноминация), для Павла, да и других новозаветных авторов, это не характерно. Нет у Павла и понятия национальной церкви. *Ekklesia* — лишь одно

из собраний. Этот основной смысл ясно замечен в 1 Кор 11:14, где используются выражения вроде «когда вы собираетесь в церковь» (1 Кор 11:18) и «говорить в церкви» (1 Кор 14:35; ср. 1 Кор 14:4-5, 12, 19, 28).

Есть в НЗ несколько случаев, когда *ekklesia* обозначает не просто «собрание», а людей, которые составляют это собрание, независимо от того, собраны они или нет. Это естественная языковая экстраполяция (ср. наше использование слова «команда») и может объяснить тексты вроде Деян 8:3; 9:31; 20:17. Отметим, однако, два момента. Во-первых, базовый смысл слова *ekklesia* в НЗ преобладает (и не только в НЗ, но и позже у мужей апостольских и апологетов). Во-вторых, на основе этих единичных случаев никаких богословских концепций не выстраивается.

Важно, что в начале обоих писем к коринфянам (1 Кор 1:1; 2 Кор 1:1; ср. 1 Кор 10:32; 11:22; Рим 16:16) сказано, что церковь принадлежит Создавшему ее (то есть Богу) и тому, через кого это свершилось, — Христу. Соответственно, *ekklesia* не просто человеческая организация или религиозный клуб. Ее создатель — сам Всевышний. Как и в случае с древним Израилем, собрания, обозначаемые данным термином, предназначены для слышания слова Божьего и поклонения Богу. Такому пониманию Павлова словоупотребления не противоречат его слова о том, что когда-то он преследовал «церковь Божию» (Гал 1:13 № ср. 1 Кор 15:9; Флп 3:6): может иметься в виду иерусалимская церковь еще до возникновения общины по всей Иудее. Или, быть может, когда верующие собирались, их арестовывали: собрания были доказательством их принадлежности к христианству (Banks).

2.2. Домашняя церковь. В ряде случаев *ekklesia* указывает на конкретный объект (т.е. опять-таки это не метафора): собрание в том или ином доме, домашнюю церковь. Иногда верующих было немного и все христиане города могли встречаться на дому у одного из общинников (не будем забывать, что до середины III века у христиан не было храмов). В других случаях сосуществовали разные общины.

Помимо дома Нимфы в Лаодикии (Кол 4:15) мы знаем, что в Колоссах собрания проходили дома у Филимона (Флм 2). В Филиппах для этого, видимо, использовался дом Лидии (Деян 16:15, 40), а в Коринфе Гай был «странноприимцем всей церкви» (Рим 16:23; оговорка «всей» была бы не нужна, если бы коринфские христиане встречались лишь одной-единственной группой; значит, в городе были разные общины — ср. 1 Кор 14:23; см. также 1 Кор 16:19; Рим 16:5).

2.3. Небесное собрание. Особо следует остановиться на тех случаях использования термина *ekklesia* в более поздних Павловых посланиях, где оно указывает на нечто большее, чем просто местную конгрегацию или домашнюю церковь, — на некую небесную и эсхатологическую реальность. Начнем с Кол 1:18, где сказано, что Христос есть «глава тела, Церкви». В Кол 1:24 сходное выражение использовано в контексте Павловых страданий («за тело его, которое есть Церковь»). Большинство комментаторов относят эти упоминания в Послании

к Колоссянам (а также аналогичные случаи в Еф 1:22; 3:10, 21; 5:23-24, 27, 29, 32) к «церкви вселенской, к которой принадлежат все верующие» (Bauer) и которая рассеяна по всему миру. Однако против этого толкования можно выдвинуть два серьезных возражения. (1) Термин *ekklesia* уже не имеет своего обычного смысла «собрание»: вселенская церковь «собраться» не может. Поэтому получается, что имеется в виду «организация» или «общество». (2) Судя по контексту Кол 1:15-20, где говорится о небесном, в Кол 1:18 сказано не о земной реальности, а о сверхъестественной и небесной.

Это не значит, что верующие имеют отношения друг с другом лишь тогда, когда собраны на молитвенную встречу. Как члены тела Христова, члены народа Божьего, они соединены не только со Христом, но и друг с другом, даже когда их разделяют время и расстояние. Однако в НЗ понятие *ekklesia* не указывает на эти более широкие, вселенские взаимосвязи. Ранее в Послании к Колоссянам уже упоминалось, что читатели стали «способными участвовать в жребии святых во свете», избавлены «от власти тьмы» и перенесены «в царство Сына любви Его» (Кол 1:12-14). С одной стороны, колоссяне еще живут на земле, Кол 3:4-6 перечисляет их важные земные обязанности, и лишь в последний день они предстанут «святыми, непорочными и безукоризненными» (Кол 1:22). С другой стороны, они уже причастны небесному бытию. Поскольку они «воздвигнуты со Христом», то должны и искать «горнего, где Христос сидит по правую сторону Бога» (Кол 3:1). Поскольку их жизнь «сокрыта со Христом в Боге» (а Христос — уже на небесах; Кол 3:1, 3), они знают, что, «когда будет явлен Христос», и они «будут явлены с ним во славе» (Кол 1:4).

Считается, что упоминания из Послания к Ефессянам также указывают на небесное собрание: прямо сказано, что Бог «оживотворил нас со Христом... и воскресил с ним и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф 2:5-6). Читатели этого циркулярного послания также «благословлены всяким благословением духовным на небесах во Христе» (Еф 1:3). Снова упоминается, что Христос есть глава Церкви (*ekklesia*), которая есть тело его (Еф 1:22-23). Если понятие *ekklesia* означает здесь «церковь» или собрание на небесах, то христиане участвуют в нем, не отвлекаясь от своих обычных повседневных занятий. Они уже собраны вокруг Христа и перед нами лишь способ сказать, что они имеют общение со Христом. Дальнейшие упоминания в Послании к Ефессянам (Еф 3:10, 21; 5:23, 25, 27, 29, 32) часто понимаются толкователями как указания на церковь вселенскую, но, возможно, и они имеют в виду небесное собрание вокруг Христа (см. также ниже).

За пределами Павловых посланий один из важных отрывков, в которых *ekklesia* относится к «собранию» небесному и эсхатологическому, мы находим в Евр 12:33. Там использовано необычное выражение «Церковь первородных». Хотя христиане все еще устремляются к граду небесному (Евр 13:14), в каком-то очень важном смысле они уже стали причастны небесному собранию.

2.4. Взаимосвязь между Павловыми использованиями термина *ekklēsia*. НЗ не комментирует взаимосвязь между местной церковью и небесным собранием. Более того, эта взаимосвязь нигде прямо не оговаривается. Без сомнения, местная конгрегация не рассматривалась ни как часть церкви Божией, ни как одна из церквей Божьих. Это ясно, в частности, из 1 Кор 1:2, где апостол обращается к «церкви Божией, находящейся в Коринфе». Можно предположить, что домашние группы, а также местные конгрегации, встречавшиеся в домах, скажем, Нимфы и Лидии, были зримым и конкретным выражением полных отношений, которые верующие обрели с Господом Иисусом. Местные собрания были земной манифестацией небесного собрания вокруг воскресшего Христа.

Если небесное собрание с Христом — метафора для общины верующих с Христом, тогда понятно, что эта связь с вознесенным Господом находит конкретное выражение в регулярных встречах общины («в церкви»). По-видимому, не все христиане понимали необходимость таких встреч: автор Послания к Евреям призывает читателей «не оставлять собрания» (Евр 10:25). Судя по контексту Еф 3:10, где «многообразная премудрость Божия» «поведана» духовным «началам и властям» *через церковь*, понятие «церковь» применимо не только к небесному собранию вокруг Христа, но и к местной конгрегации, в которой иудеохристиане и языкохристиане составляют одно тело во Христе. Местная община — зримое выражение небесной реальности. Аналогичную двойную отсылку имеют, видимо, и другие упоминания в Послании к Ефессянам (напр., Еф 1:22; 3:21 и т.д.).

Люди созданы в эту единую церковь Христову, небесное собрание, через проповедь Евангелия. Они «были призваны в общение Сына» Божия (1 Кор 1:9), и слова об их принадлежности небесному собранию вокруг Христа были для апостола способом сказать об их связи с Христом. Они и другие христиане должны были собираться в своих общинах, ибо так выражалось их общение с Христом. И это не просто совместные встречи, но и встречи со Христом, который не только обитал в каждом из верующих, но и особым образом пребывал в собрании.

3. Происхождение Церкви

3.1. «Церковь Божия». С точки зрения многих толкователей, в тех случаях, когда слово *ekklēsia* появляется само по себе, его следует понимать как сокращение фразы *ekklēsia tou theou* («церковь Божия»: 1 Кор 1:2; 10:32; 11:22; 15:9; 2 Кор 1:1; Гал 1:13; множественное число в 1 Кор 11:16, 22; 1 Фес 2:14; 2 Фес 1:4). Соответственно, родительный падеж *tou theou* («Божия») не просто добавление, которое более полно объясняет понятие «церковь», но часть первоначальной фиксированной формулировки. «Церковью Божией» называла себя первоначальная Иерусалимская церковь (1 Кор 15:9; ср. Гал 1:13; Флп 3:6), которая считала себя эсхатологической общиной спасения. Впоследствии выражение «церковь Божия» стало применяться и к другим

конгрегациям (1 Фес 2:14), включая языкохристианские («церковь Божия, находящаяся в Коринфе» 1 Кор 1:2; ср. 2 Фес 1:4). Родительный падеж *tou theou* означает, что Бог — исток жизни и существования церкви. Он призывает к себе людей через весть о Христе распятом и сплачивает их в *ekklēsia*.

3.2. Христос и Церковь. Иногда Павел упоминает Христа в связи с понятием *ekklēsia*: например, «приветствуют вас церкви Христовы» (Рим 16:16). 1 Фес 2:14 («вы стали подражателями церквей Божьих, которые в Иудее во Христе Иисусе») показывает, что Христос не заменил Бога как источник жизни церкви. Бог основал *ekklēsia* через Иисуса Христа и его благовестие. К *ekklēsia* в Фессалониках это относится ничуть не меньше, чем к общинам в Иудее. Тем самым повозвешенные церкви — конгрегации Бога во Христе, церкви в Иисусе Христе (1 Фес 2:14; Гал 1:22), церкви Иисуса Христа (Рим 16:16).

4. Некоторые образы Церкви

Вдобавок к использованию важного понятия *ekklēsia* («церковь», «конгрегация») для описания народа Божьего во Христе Павел прибегает к различным образам и метафорам. Они не обязательно синонимичны слову *ekklēsia*. К примеру, образ тела может относиться к христианам в целом, к их взаимоотношениям во Христе, не предполагая, что они члены одной и той же *ekklēsia*. Однако часто апостол применяет эти образы к одной и той же *ekklēsia* (скажем, коринфской церкви). У Павловых метафор есть разные коннотации, поэтому всегда важно задумываться, что хочет сказать апостол через тот или иной образ. Образов этих во всем НЗ сотни, и мы остановимся лишь на тех, которые позволяют лучше понять Павлову концепцию церкви.

4.1. Храм. В НЗ к народу Божьему иногда применяется образ Храма. В частности, апостол Павел говорит об общине искупленных, в которой — через освящающее действие Святого Духа — обитает Всевышний: см. 1 Кор 3:16-17; 2 Кор 6:16-18; Еф 2:20-22 (ср. 1 Кор 6:19).

4.1.1. 1 Кор 3:16-17. В контексте, где Павел выступает против соперничества группировок в коринфской церкви (1 Кор 1:10-17; 3:5-9), он использует по отношению к местной конгрегации выражение *naos theou* («храм Божий»). Образ храма дает здесь следующее. Во-первых, Павел показывает, что коринфская община есть храм Божий, поскольку в их собрании обитает Божий Дух (1 Кор 10:16). Во-вторых, церковь сама по себе есть место божественного присутствия. Бог пребывает на земле не где-то обособленно от своего народа, а среди него (1 Кор 10:16-17). В-третьих, Павел подчеркивает единство и святость божественного храма. Все коринфяне в совокупности составляют место обитания Бога, и как таковое оно свято. Осквернять его внутренними расколами и разделениями — значит разрушать его. Подобные поступки навлекут на себя кару свыше.

4.1.2. 2 Кор 6:16-18. Говоря преимущественно о членах коринфской общины, Павел пишет: «Мы храм Бога Живого». Далее он цитирует ветхозаветные тексты, которые говорят о присутствии Бога со своим народом

(Лев 26:12; Иез 37:27 и т.д.); впрочем, апостол может иметь в виду, что отныне Бог обитает не просто *среди* народа или *с* народом, но *внутри* него. Хотя напрямую о святости этого храма не сказано, она явно подразумевается в призыве отделиться от всего нечистого (2 Кор 6:17, цитируя Ис 52:11).

4.1.3. *Еф 2:20-22*. Это отрывок, где апостол напоминает языкохристианам, что через смерть Христа они унаследовали божественные обетования. Здесь церковь рассматривается как божественный храм (ср. вышесказанное о небесном аспекте *ekklesia*). Согласно ветхозаветным пророчествам, в конце времен все народы сойдутся в иерусалимский храм для поклонения и молитвы (Ис 66:18-20; ср. Ис 2:1-5; Мих 4:1-5). Образ храма в *Еф 2:20-22* следует понимать именно в свете этих обетований. Через Христа язычники приблизились к Богу и вместе с иудеями составили новый храм, место божественного присутствия. Автор подчеркивает особую роль Христа: он есть «краеугольный камень». («Краеугольным камнем» мог называться либо камень в основании здания, положенный в углу и определяющий направление стен и тем самым линию всего здания, либо последний камень, который ставили над воротами, и он скреплял постройку.) «Храм святой в Господе» и «жилище Бога в Духе» (*Еф 2:21-22*) — это параллельные описания. Храм есть небесная обитель Бога, место его жилища. Вместе с тем этот храм — Его народ, в котором Он обитает Духом своим. Верующие на земле связаны с этой небесной сферой в Духе и через Дух воскресшего Господа. И наконец, чтобы подчеркнуть аспект роста, здесь соединены две метафоры — здания и тела (*Еф 2:21а, 22*). Если рассматривать церковь как храм, она представляет собой жилище, в котором уже обитает Всевышний. Однако вместе с тем она все еще создается.

4.2. *Тело*. Образ тела Христова, который Павел применяет к Церкви, исключительно важен и используется в разных контекстах несколько по-разному. В ранних своих посланиях апостол относит его к местной конгрегации (например, коринфской), к христианам (в Риме) в их взаимоотношениях между собой, даже если они не обязательно относились к одной общине (*Рим 12:4-5*), а также к более широкому сообществу, возможно, включающему всех христиан (*1 Кор 12:13*), то есть всех, кто соединен с Господом Иисусом Христом. В Посланиях к Колоссянам и Ефесянам образ тела указывает на небесные реалии, то есть всех христиан, соединенных со Христом. Он их жизнь и восседает на небесах одесную Бога, тогда как сами верующие не только воскресены со Христом, но и удостоились места в небесных обителях. Далее мы рассмотрим лишь те отрывки, которые проливают свет на использование Павлом слова *ekklesia*.

4.2.1. *Ранние послания*. В *1 Кор 12:12-27*, где апостол призывает коринфских христиан к взаимной ответственности, сказано: «Вы — тело Христово, и в отдельности — члены» (*1 Кор 12:27*). В едином теле существует подлинное многообразие: каждый из органов имеет свою функцию, необходимую для тела (*1*

Кор 12:17-20). Каждый член общины со своими дарами необходим другим членам общины на благо «тела» в целом (*1 Кор 12:17-21*). Особо упомянут Дух: именно через крещение в Духе (*en heni pneumati*, *1 Кор 12:13*) к телу Христову добавляются новые члены. Затем Дух обновляет их, милостиво утомляя дарами ради всеобщего блага (ср. *1 Кор 12:7, 11*). Судя по местонаименованию «вы» (*hymeis*) в завершение отрывка (*1 Кор 12:27*), метафора «тела Христова» относится к местной коринфской конгрегации (*ekklesia*). Эта *ekklesia* не есть ни всего лишь часть тела Христова, ни, конечно же, одна из тел Христовых. Такое описание сходно с вводными строками послания, где данная конгрегация названа «церковью» (*ekklesia*) Божьей, находящейся в Коринфе» (*1 Кор 1:2*), — опять же ни одной из частей церкви Божьей, ни одной из церквей Божьих в Коринфе. Все же, судя по *1 Кор 12:13* («мы все...крещены в одно тело»), образ тела Христова мог использоваться апостолом и по отношению к христианам в целом (или во всяком случае по отношению к более широкому кругу христиан, чем коринфская община). Таким образом, данное выражение могло относиться как к местной конгрегации в Коринфе (*1 Кор 12:27*), так и к большей группе христиан, включающей Павла и, возможно, вообще всех христиан («мы» в *1 Кор 12:13*). «Телом Христовым» могут обозначаться христиане в целом, соединенные во Христе, и отдельные проявления этого единства (в частности, коринфская конгрегация). Такое понимание хорошо согласуется с нашей интерпретацией термина *ekklesia* (и мотива храма), который может обозначать и небесную реальность, и локальную ее манифестацию (в конкретной общине или домашней церкви).

В *Рим 12:4-5* образ тела относится к верующим в целом, в их взаимосвязи друг с другом, а не к какой-то одной-единственной общине.

4.2.2. *Поздние послания*. В Посланиях к Колоссянам и Ефесянам мы наблюдаем некоторые модификации в Павловой мысли: с одной стороны, церковь есть тело Христово, с другой стороны, Христос есть глава этого тела (ср. домашний кодекс *Еф 5:22-33*, в связи с которым излагается учение о взаимоотношении между Христом и церковью). Церковь как тело Христово играет исключительно важную роль в божественном замысле. Это особенно видно в *Еф 1:22-23* («...все подчинил под ноги его и как главу над всем дал его Церкви, которая есть тело его, полнота Наполняющего все во всем») и *3:10* («...чтобы теперь поведана была чрез *ekklesia* началам и властям на небесах многообразная премудрость Божия»). Христово главенство в церкви уподобляется тому «главенству», которое имеет голова по отношению к другим органам тела. Этот образ дает возможность сказать о многом: члены — живые, между ними есть живая взаимосвязь, их жизнь и действия зависят от главы (Христа). В *Кол 2:19* (и еще больше в Послании к Ефесянам) мы находим тему роста тела. Это идет в контексте единства в многообразии: рост — от Христа и ведет ко Христу, когда члены правильно связаны с ним и друг с другом (*Еф 4:1-16*). Церковь как тело Христово названа «полнотой» Христа (*Еф 1:23*). В каком-то

смысле она полна, ибо она уже есть тело, как уже есть Господь (Еф 4:4-6). Тем не менее она еще растет и будет завершена в последний день. Здесь отражен характерный для новозаветных текстов парадокс «уже — еще не». Тело Христово есть нынешняя реальность, но оно и реальность будущая, эсхатологическая.

4.3. Домохозяйство. Красной линией сквозь весь НЗ проходит уподобление народа Божьего семье, со всей соответствующей метафорикой. Бог есть «Отец» (Рим 8:15; Гал 4:9), а искупленные Иисусом Христом — дети Божии (Гал 4:1-7), причем сам Иисус Христос является первенцем в семье (Рим 8:29). Павел тепло обращается к христианам как к «братьям» (ср., напр., Флп 4:1, где имеются в виду «братья и сестры»). Эта тема семейных отношений особенно заметна в 1 Послании к Тимофею, где церковь (*ekklesia*) описана как «дом» (*oikos*) Божий... столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15; ср. Евр 3:1-6). Цель 1 Тим в целом состоит в том, чтобы показать, «как поступать в доме Божием». Церковное устройство подобно устройству человеческого дома. Христиане должны обращаться друг с другом как с членами своих семей (1 Тим 5:1-2), заботиться друг о друге (1 Тим 5:5, 16), а один из критериев пригодности для епископского служения — умение управлять собственным домом, заботиться о своей семье по плоти (1 Тим 3:1-7).

5. Цель церковного собрания

Итак, собрание — один из основных аспектов *ekklesia*. Во многих современных языках слово, которым оно переводится на соответствующие языки, до сих пор обозначает собрание или богослужение: как в английском языке — *before church* («перед службой»), *in church* («на собрании») и т.д. В чем, однако, цель собрания?

5.1. Назидание. Обычно считается, что церковная служба — для служения Богу. Однако Павел пишет, что служить Богу следует во *всех* сферах жизни (Рим 12:1). Апостол переосмысливает тему служения и применяет ее к миссии Христа (Рим 3:24-25; ср. Еф 5:2), проповеди Евангелия (Рим 1:9; 15:16; Флп 2:17) и новому образу жизни верующих (Рим 6:13, 16; 12:1; Флп 2:17; 1 Фес 1:9-10). Таким образом, цель собрания — не только богослужение (ср. 1 Кор 14:25). Одной из других важных его целей является назидание (1 Кор 14:3-5, 12, 17, 26; 1 Фес 5:11; Еф 4:11-16). «Назидание» (*oikodome*) не следует понимать сугубо индивидуалистически: это дело церковное. Согласно Еф 4:7 сл., Мессия созидает свою церковь (ср. ветхозаветные обетования об уготовлении себе Богом своего народа: Иер 24:6; 31:4; 33:7) через людей, которых он поставил «кого апостолами, кого пророками, кого благовестниками, кого пастырями и учителями». В центре внимания здесь находятся служения слова (ср. Еф 2:20-22), — «для усовершенствования святых к делу служения, на созидание тела Христова» (Еф 4:12). Стало быть, высшая цель этого служения (и, соответственно, церковного собрания) состоит в том, чтобы привести верующих к зрелости, готовности встретить Господа (Еф 4:13). Назидание происходит через пророчество (1 Кор 14:3) и разного рода поучения и утешения общинниками друг друга (Еф 4:26; ср.

1 Фес 4:18; 5:11, 14; Еф 4:15). Особенно важную роль здесь играет наряду со «здравым учением» регулярное и систематическое чтение и толкование Писания теми, кто компетентен и поставлен на данное служение (1 Тим 4:6, 11, 13; 5:17; 2 Тим 2:1-2, 14-15; 4:1-5; Тит 1:9). «Когда христиане собираются для служения друг другу, преподавания друг другу истины Божьей в любви, тогда церковь стоит на пути Божьем и продвигается по нему» (Peterson, 214). Благополучие и укрепление общины — одна из важнейших целей собрания.

В отрывке о вечере Господней (1 Кор 11:17-34) о назидании напрямую не сказано, но так или иначе эта тема присутствует. Апостол затрагивает различные аспекты собрания (ср. 1 Кор 11:18, 22). Христианская конгрегация — не клуб по интересам: людей объединяет верность Христу. Иногда возникала, однако, проблема социальных разделений. Доколе некоторые люди на встречах поглощали собственную пищу, не делясь ею с менее имущими членами общины, их трапезу нельзя было считать трапезой в честь Господа Иисуса: такое небрежение к ближнему идет вразрез с самым смыслом Христовой жертвы. Христос дал им возможность жизни в будущем веке, но они в своем эгоизме не вменяют, что есть принадлежность телу Христову. Такие общинники не только не назидают собратьев по вере, но и «пренебрегают церковью Божьей» (1 Кор 11:22). Не забываясь о ближних, они и не служат Богу.

5.2. Встреча со Христом. Когда новозаветные верующие собирались и служили в слове, назидая телу Христову, они встречались со Христом. Когда общинники пели псалмы, гимны и духовные песни с благодарностью в сердце, тем самым выполняя заповедь апостола «слово Христово да живет в вас обильно» (Кол 3:16; ср. Еф 5:19-20), Христос присутствовал среди них. «Во всяких утешениях и увещаниях, основанных на Евангелии, Христос встречается со своим народом» (Peterson, 198). Это происходило, когда толковались Писания или когда верующие в собрании неформально назидали друг друга жить согласно благовестию. Образцом для новозаветного собрания была община Израилева, внимавшая у Синайской горы слову Господа. Впрочем, в условиях нового Завета появляется существенная разница. Господь идет навстречу своему народу, где бы они ни собрались во имя его.

Церковное собрание — естественное следствие и выражение единства со Христом. Оно также предвосхищает жизнь небесную. Выше мы уже касались участия верующих в небесном собрании вокруг Христа. Когда наступит Конец, дети Божии соберутся навстречу Богу (2 Фес 2:1), а Христос прославится в своих святых (1 Фес 4:17; ср. Фес 1:12); христиане же обретут славу Господа нашего Иисуса Христа (2 Фес 2:14). Бог хочет, чтобы люди получили радость единства и богатство общения, которое было нарушено в Эдеме. В этом смысле общение с Отцом и Сыном (Господом Иисусом Христом) не средство для достижения какой-то цели, а сама цель. Каждое подлинное христианское собрание не просто есть выражение небесного собрания верных вокруг Христа: оно предвосхищает завершение мировой истории.

Ветхий Завет предрекает, что некогда народы объединятся с Израилем и друг с другом в служении Богу (Ис 56:6-7; ср. Откр 7). Эта надежда начинает сбываться в собраниях народа Божьего здесь и теперь, а полностью сбудется — в последний день. Соответственно, *ekklesia* должна взирать «вверх» и «вперед», а не только на саму себя и вовне в мир с его нуждами.

5.3. Поклонение/служение Богу? Если христиане должны служить Богу во всех сферах своей жизни (Рим 12:1), в какой мере можно говорить об их церковных собраниях как о богослужении? И как понимать возносимые верующими молитвы, хвалы и благодарения, когда они встречаются во имя Христово? Сколь они существенны? Если делать упор на назидание как основную цель собрания, как Павел видел взаимосвязь между горизонтальным и вертикальным аспектом поклонения Богу?

На своих собраниях христиане старались возвестить и применить евангельские истины, чтобы укрепить и углубить спасающую веру. Молитвы и хвалы, несомненно, входили при этом в поклонение Богу. Но даже они должны были высказываться в собрании так, чтобы способствовать созиданию общины. В собрании они не были сугубо частным и индивидуальным делом. Соответственно, от них требовалось, чтобы они были понятны: иначе назидание невозможно (1 Кор 14:16-17). По-видимому, «уместно говорить об общинном богослужении как об одном из выражений того отклика на благовестие, который составляет поновозветное служение» (Peterson, 220). Когда присутствующие внимали слову Христову, росло и созидалось тело Христово. Через «назидание» (*oikodomi*) происходила встреча со Христом. А в таком созидании общины славился и почитался Бог. Таким образом, не следует проводить жесткую грань между вертикальным и горизонтальным аспектом собрания (как его понимал Павел). Назидание и поклонение — две стороны одной и той же монеты. Участвовать в строительстве церкви было важной частью общинного служения Богу. Поэтому не вполне корректно говорить, что одну часть собрания занимало «богослужение» (т.е. молитва и хвала), а другую — «назидание»: апостол призывает нас совмещать эти вещи.

6. Власть в Церкви

6.1. Власть Христа и апостольское слово. Из Павловых писем ясно, что опекаемые им церкви считали владыкой Господа Иисуса Христа. Церковь есть тело Христово. Он — ее глава не только в том смысле, что в нем она черпает жизнь и силу, но он имеет в ней власть. Церковь Божия в каждом конкретном месте возникла через апостольскую проповедь благой вести (ср. 1 Кор 1:4-9), ее члены обрели живое общение с Сыном Божиим через его слово. Через это слово Христос по-прежнему властвует в их жизни. Благовестием верующие тверды и спасаются (1 Кор 15:1-2).

Власть проявляли апостолы Христа: поначалу — через проповедь, затем — в своих апостольских сочинениях. Они были Христовыми свидетелями, посланниками и представителями (2 Кор 5:20), чья задача состояла в

том, чтобы основывать, строить и укреплять церкви (2 Кор 10:8; 13:10; Гал 2:7-9). Они назначали «мужей, имеющих доброе свидетельство», дьяконов (Деян 6:3, 6) и пресвитеров (Деян 14:23; ср. Тит 1:5-9). Они возвещали истину Христову, причем речения их и по форме, и по содержанию вдохновлял Дух (1 Кор 2:9-13; ср. 1 Фес 2:13), а потому их учение нормативно для веры (2 Фес 2:15; ср. Гал 1:8) и поведения (2 Фес 3:4, 6, 14). Коринфская церковь, например, должна была осознать, что Павел пишет ей «Господню заповедь» (1 Кор 14:37), а фессалоникийцы должны были прочесть Павловы Послания и исполнить сказанное в них, ибо сказано было — властью Христа (1 Фес 5:27; 2 Фес 2:15; 3:14).

6.2. Власть конгрегации. Власть апостола, однако, была отнюдь не безгранична. Ее источник — воскресший Господь Иисус Христос, и использовать ее следовало в сфере апостольского поручения, причем апостольская проповедь должна была сохранять верность благовестию (1 Кор 15:1-11; Гал 1:6-17).

Своя власть была и у общин. Их пресвитеры и старшие должны были руководить церковью, научая общинников и призывая их следовать апостольскому благовестию и преданию (1 Фес 5:12-13; 1 Тим 3:5; 5:17; ср. 1 Кор 16:15-16). В 1 Кор 5, где перед Павлом стоит серьезная пастырская проблема (как быть с распущенным поведением одного из христиан), Павел ожидает, что община сама вынесет важное решение. Апостол настойчиво рекомендует «предать такого человека сатане на сокрушение плоти» (1 Кор 5:5). Однако решать должна община. Коринфяне должны собраться, сознавая, что с ними пребывает Господь Иисус, и произнести суд в его имя на непослушного члена общины (1 Кор 5:4-5).

Что касается проблемы порядка на вечере Господней в Коринфе (1 Кор 10:14-22; 11:23-32), апостол Павел излагает ряд принципов, которым коринфяне должны следовать. Однако конкретные детали (в частности, в какой форме грешник должен исправиться) — уже дело общины. Заметим также, что апостол обращается с наставлениями ко всей общине, а не к одному из старших в ней.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Деяния Апостолов заканчиваются тем, что Павел попадает в Рим. К этому моменту христианские общины уже появились в Палестине, Сирии, Малой Азии, Греции и Италии. К середине II века церковь распространилась по всему Средиземноморью и даже в ряде регионов за его пределами. При таком географическом разбросе каждая община могла считать себя самодостаточной, но обычно этого не происходило: доминировало сознание, что все они принадлежат к единому христианскому со-

обществу. В этот же период происходит все большее расхождение путей между христианами и иудеями.

1. Предпосылки.
2. Деяния Апостолов.
3. Послание к Евреям.
4. Послание Иакова.
5. 1 Послание Петра.
6. Иоанновы Послания.
7. Откровение.

1. Предпосылки

В анализе раннехристианской экклезиологии следует для начала очертить некоторые базовые предпосылки. Прежде всего мы не считаем, что можно многое вывести, исходя из значения греческого слова *ekklesia* («церковь»). Слова используются в разных смыслах в разных контекстах и обычно обозначают понятие, которое может передаваться и другими словами, метафорами и выражениями. В дальнейшем мы сделаем основной упор на понятие церкви, определяемой как эсхатологическая христианская община. Она действительно часто называется термином *ekklesia*, но, как мы увидим, есть и ряд синонимов, а также фраз и метафор. Кроме того, о церкви может идти речь, но само слово «церковь» при этом не употребляется.

Церковь — это эсхатологическая христианская община, поскольку ранние христиане единодушно считали: хотя к вере во Христа человек приходит индивидуально, люди затем входят в семью Божию, открытую для всех и каждого. Цель христианской миссии состояла не в том, чтобы принести каждому индивидуальное спасение, но в том, чтобы созвать целый народ во имя Божие. Все апостольские и послепостольские авторы указывают, что корни этой новой общины — в Израиле. И она, как и Израиль, есть сообщество. Ранние христиане сознавали свою принадлежность не просто к общинам (в них общинная жизнь во Христе проявлялась наиболее лично), но к единому народу, основанному Христом. Мы, жители Запада с его индивидуализмом, часто читаем Новый Завет с шорами на глазах, не замечая этого упора раннего христианства на общность, сообщество.

Как именно каждый из новозаветных авторов мыслит взаимосвязь между церковью и Израилем, — одна из ключевых проблем экклезиологии. Поскольку данный вопрос исключительно сложен, а решался он в условиях расхождения путей между иудеями и христианами, мы находим разные ответы. Двумя основными альтернативами были восстановление и замещение. Согласно теории восстановления, церковь — это очищенный и обновленный Израиль, в который отныне приглашаются и язычники. Согласно теории замещения, церковь полностью заменяет Израиль. В первом случае подчеркивается преемство, во втором — разрыв.

Обсуждая данную тему, мы должны помнить, что в ту пору христиане обычно встречались небольшими общинами по домам. Самый большой дом мог вместить не более полусотни человек. Как правило, было даже меньше народу.

2. Деяния Апостолов

Экклезиология Луки имеет ряд особенностей.

2.1. Дух и Церковь. Согласно Деяниям Апостолов, христианская церковь возникла на Пятидесятницу, когда Святой Дух сошел на исповедующих Иисуса Господом и Христом. Святой Дух устанавливает церковь и дает ей силу. В сошествии Духа Лука усматривает исполнение пророчеств Иоила, который, наряду с другими ветхозаветными пророками, предсказывал излияние Святого Духа на народ Божий в эпоху окончательного искупления (Иоиль 2:28-32; ср. Иез 36:27; 37:14; Ис 32:15; Зах 12:10). Цитируя Иоила, Лука добавляет слова «в последние дни» (Деян 2:17): они означают, что началась эсхатологическая эпоха. Даруя Духа, Бог восстанавливает Израиль и заключает новый завет (ср. Иез 36:27 и Иер 31:33). В Деяниях слово *ekklesia* не появляется до 5:11. Сразу после рассказа о даровании Духа Лука сообщает ряд важных характеристик новой общины: «принявшие слово» (Деян 2:41), «уверовавшие» (Деян 2:44), «спасаемые» (Деян 2:47), «община» (*epi to auto*, Деян 2:47; см. Giles, 1995, 261, прим. 9). Говорить об этом событии как о рождении церкви вполне корректно. Лука так и считает, что в этот момент возникла послепасхальная христианская община.

Вообще Лука делает большой упор на действии Духа. Неслучайно в Деяниях само слово *ruha* («Дух») встречается около 70 раз. «Яркая особенности экклезиологии Луки — живое присутствие Святого Духа» (Brown, 65).

2.2. Церковь и Израиль. Толкователи давно спорят о том, как Лука мыслит взаимосвязь между ветхим и новым Израилем. Насколько можно судить, Лука изображает иудеев, которые призвали в Иисусе долгожданного Мессию и обрели Святого Духа, как восстановленный Израиль. Уверовавшие язычники включаются в этот восстановленный Израиль, согласно обетованиям пророков (Деян 15:12-18). Иудеи, которые отвергают Христа, «искореняются» и теряют статус богоизбранного народа (Деян 3:23). Лука, однако, выстраивает свой рассказ так, что первохристиане не сразу поняли: ветхий Израиль как таковой уже не может считаться богоизбранным народом.

Согласно Луке, новая община — реальность вполне земная. Выражение «церковь небесная» не из его лексикона. Христос восшел на небеса, чтобы владычествовать в славе (Деян 1:6-11; 2:33), а церковь — на земле, претерпевает «многие скорби», прежде чем ей «войти в Царство Божие» (Деян 14:22).

2.3. Обозначения Церкви. Для той реальности, которую мы называем церковью, у Луки много обозначений. Г. Кэдбери перечисляет целых 19 титулов. Некоторые из них сомнительны, но даже если убрать из его списка несколько пунктов, перечень внушительный.

2.3.1. «Те, кто...». Некоторые титулы носят описательный характер и могли быть Лукой как придуманы, так и заимствованы из общего словоупотребления. В эту категорию можно отнести следующие обозначения: «уверовавшие» (использованы несколько причастных форм; см. Деян 2:44; 4:32; 15:5; 16:34; 18:27), «призы-

вающие имя» (Деян 9:14, 21; 22:16), «принявшие слово» (Деян 2:41), «спасаемые» (Деян 2:47; ср. Лк 13:23).

2.3.2. Ранние титулы. Некоторые титулы выглядят почти историческими реликтами. Они отражают очень раннюю палестинскую терминологию. Один из возможных примеров — «галилеяне» (Деян 1:11; 2:7). Среди других примеров — «назорей» (Деян 24:5) и «Путь» (Деян 9:2; 19:9, 23; 24:14, 22), и можно добавить еще Деян 22:4 («этот путь»). В ВЗ и кумранских текстах слово «путь» часто использовалось в переносном смысле, указывая на богоугодный образ жизни (Пс 101:2; 119:1:3; Ис 53:6; 57:17). Лука иногда использует уточнения: «путь Господень» (Деян 18:25), «путь Божий» (Деян 18:26), «путь спасения» (Деян 16:17). Возможно, краткий вариант есть всего лишь сокращение. Оба титула, «назорей» и «Путь», могут обозначать то, что иудеи называли бы «толком» или «партией» (*hairesis*). Это слово не относится к числу христианских самоназваний, но отражает иудейский ракурс: перед ними одна из сект внутри иудаизма. Лука использует понятие «толк» применительно к фарисеям (Деян 15:5) и саддукеям (Деян 5:17), но не к ученикам Христа. Они заслуживают большего. В трех случаях (Деян 24:5, 14; 28:22), когда «толком» называется христианство, это говорят противники его.

Еще одно очень раннее наименование новой общины, которое ввели ее враги (на сей раз в языческом окружении), — «христиане». Греческая транслитерация латинского окончания (*-ianus*) означает «принадлежащий». В Деян 11:26 Лука пишет: «В Антиохии ученики впервые получили имя христиан». Здесь и в Деян 26:28 «христиане» не самоназвание и в 1 Петр 4:16.) В ряде случаев Лука также называет христиан собирательно *to plēthos*. Он может обозначать этим словом любую группу людей («множество»; Деян 14:1; 17:4; 21:22), но иногда придает ему почти терминологический смысл («христианская община» (Деян 6:2, 5; 15:12, 30; возможно, Деян 21:22). Дважды в Септуагинте *plēthos* — перевод еврейского слова *qāhāl* («собрание», «иудейская община Завета»), которое обычно переводится как *ekklesia* (Исх 12:6; 2 Пар 31:18).

2.3.3. Святые. Собирательные названия «святые» (*hoi hagioi*) и «народ [Божий]» (*ho laos*) можно объединить вместе. Им придает основательный богословский вес их использование в Септуагинте, где они обозначают Израиль. Четырежды Лука именует христиан «святыми» (Деян 9:13, 32, 41; 26:10) и дважды — «освященными» (Деян 20:32; 26:18). Закрывая Завет с Израилем, Бог избрал Израиль как народ святой (Исх 19:6; Лев 11:44-45). Именно поэтому евреи стали святым народом Божиим, святыми (Числ 16:13; Втор 33:3; Пс 16:3; 34:9; 89:5; Ис 4:3). Называя христиан «святыми», Лука отождествляет их с восстановленным Израилем. Аналогично, он дважды именует христиан *ho laos*, «народом Божиим» (Деян 15:14; 18:10; ср. Деян 3:23). Смысл при этом такой же. В Септуагинте данное понятие относится к Израилю.

2.3.4. Ученики и братья. Чаще всего Лука использует наименования «ученики», «братья» и «церковь». Слово «братья» (*hoi adelphoi*) в данном случае гендерно ней-

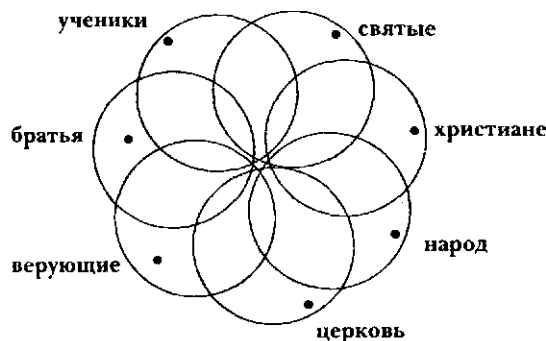
тральное, то есть включает в себя и сестер. Любопытно, что Лука обозначает им как иудеев, так и христиан: по-видимому, отношения между этими двумя группами были еще относительно гибкими. Даже в Деян 28:21 Лука говорит об иудеях как о «братьях». Христиан он называет «братьями» 25 раз (Деян 9:30; 10:23; 11:1; 12:17). Этот термин подчеркивает, что христиане — члены одной семьи. Слово «ученики» (*hoi mathētai*) встречается почти столь же часто: применительно к христианам — 23 раза (Деян 6:7; 9:26; 11:26; 15:10). Оно напоминает, что верующие — ученики Христа.

2.3.5. Церковь. Наконец мы подходим к слову *ekklesia*, которое Лука применяет к христианам 19 раз (Деян 5:11; 8:1; 9:31; 11:26); помимо этого он трижды называет так беспорядочное собрание граждан в эфесском театре (Деян 19:32, 39, 41) и один раз — евреев, собравшихся у Синайской горы для принятия Закона (Деян 7:38). В классическом греческом языке *ekklesia* — это «народное собрание» (отсюда именование толпы в Эфесе). Выводить отсюда, что такой смысл оно имеет повсюду в Деяниях, конечно, нельзя: это все равно что из глагола «спасать» применительно к спасению во время бури (Деян 27:20, 31) делать вывод, что спасение для Луки неизменно земное и посюстороннее. В других местах (за исключением Деян 7:38) Лука использует слово *ekklesia* в специфически христианском смысле: христиане как богословски определяемая община, восстановленный Израиль. В этом смысле *ekklesia* отражает использование этого слова в Септуагинте (см. Giles, 1995, 230-240).

Лука использует понятие применительно и к местным христианским общинам (Деян 5:11; 8:1; 11:26; 13:1), и к христианскому сообществу в целом (Деян 20:28). Добавление родительного падежа в последнем случае («церковь Бога») ничего не меняет. В Евангелиях «Царство Бога» — то же самое, что и просто «Царство». Когда Лука говорит о местных общинах более чем на одной территории, он прибегает к множественному числу (Деян 15:41; 16:5). Деян 9:31 — спорный отрывок, поскольку слово *ekklesia* и последующие глаголы с причастиями стоят в одних рукописях в единственном числе, а в других — во множественном. Из Деяний ясно, что многотысячная иерусалимская церковь встречалась по домам (Деян 2:46; 5:42; 10:2; 11:14; 12:12-17), но Лука нигде не обозначает какую-либо домашнюю церковь словом *ekklesia*.

2.3.6. Синонимичность титулов. Важно отметить, что, хотя каждое из этих названий имеет свои нюансы, они практически синонимичны и могут использоваться взаимозаменяемо. Скажем, в Деян 9 Лука, чтобы не повторяться, использует пять вариаций. В Деян 9:1 он говорит об «учениках» и повторяет это слово в Деян 9:25, 26 и 38. Затем в Деян 9:2 мы читаем о «стоящих на этом Пути». В Деян 9:30 появляется слово «братья», в Деян 9:13 и 32 — «святые», а в Деян 9:14 и 9:21 — «призывающие имя». В других местах Деяний наиболее частые названия («ученики», «братья», «церковь») то и дело заменяют друг друга. Например, Лука говорит об учениках в каком-то городе или церкви города (Деян 8:1; ср. Деян 9:19). Павел у него то «утверждает души учеников»

(Деян 14:22; ср. Деян 18:23), то «утверждает церковь» (Деян 15:41). Как эти титулы накладываются друг на друга, можно проиллюстрировать диаграммой.



3. Послание к Евреям

При чтении Послания к Евреям сразу бросается в глаза его специфический язык, христология и использование ВЗ. Неудивительно поэтому, что и экклезиология в нем достаточно самобытная. Хотя Евр апеллирует в аргументации преимущественно к ВЗ, оно предполагает решительный разрыв с ветхозаветным Израилем. Ветхий Завет заменен новым (Евр 8:6-13), ветхое священство и первосвященническое служение подошли к концу (Евр 7:11-14, 23-28), Иисус своей жертвой упразднил систему жертвоприношений (Евр 9:25-28; 10:11-15). Соответственно, для автора христианская община — это по сути новый Израиль. Миссия богоизбранного народа, с его именованиями и правами, перешла к христианам. Соответственно, в Евр 3-4 автор типологически отождествляет христианскую семью с Израилем. Как Бог обращался с ветхим Израилем и что говорил ему, отныне можно применить к христианской общине.

Для обозначения этой новой общины автор Евр использует различные термины: «народ Божий» (*ho laos*; Евр 2:17; 4:9; 8:10; 10:30; 11:25; 13:12), «дети Божии» (Евр 2:10; 12:5, 6, 7), «святые» (Евр 6:10; 13:24) и «дом Божий» (Евр 3:6). Все они первоначально были прерогативой ветхого Израиля. Христиане также являются общиной нового Завета (Евр 8:8-12; 10:16-17).

Слово *ekklesia* используется лишь дважды. Первый раз — в Евр 2:12, в цитате из Пс 22:22, где народ Божий описан как молящаяся община. Эту мысль мы находим и в Евр 12:23, где ветхий Израиль — прообраз нового. В Евр 12:18-24 автор говорит о двух общинах, с разными посредниками, «приступающими» (*proserchesthai*), одна — к земной горе Синай (в страхе), другая — к небесному Иерусалиму (в радости). Не вполне ясно, с кем христиане «приступают»: возможно, эти три группы — ангелы (Евр 12:22), умершие христиане («*ekklesia*/собрание первородных»), чьи имена вписаны на небесах (Евр 12:23), а также ветхозаветные верующие «праведники, достигшие совершенства» (Евр 12:23).

Но как христианская община, живущая на земле, может приступать к небесному граду (Евр 12:22)? Пре-

жде всего в богослужении. В Евр 2:12 церковь описана как молящаяся община, и ключевой глагол *proserchesthai* («приступать») взят из ВЗ и несет аллюзию на богослужение (см. Giles, 1995, 155-156). Заметим здесь, что неверно выводить из Евр 12:23 (где словом *ekklesia* названо небесное собрание), что все универсальные использования слова *ekklesia* в НЗ имеют в виду исключительно небесное собрание. Послание к Евреям достаточно самобытно, и, видимо, автор в данном случае лишь хочет сказать, что в богослужении христиане приступают к Богу с огромным небесным воинством.

4. Послание Иакова

Послание Иакова не богословский трактат, а пастырское послание. По мнению большинства толкователей, адресовано оно иудеохристианам (ср. Иак 1:1: «...двенадцати коленам, находящимся в рассеянии»). Община в данном случае разбросана по всему миру, но вряд ли имеется в виду, что христиане — новый Израиль. В Иак 2:2 автор называет христианское собрание синагогой (ср. Евр 10:25; Игнатий Антиохийский *Послание к Поликарпу* 5:2; *Пастырь Ермы* Заповеди 11:9; Иустин Мученик *Диалог с Трифоном иудеем* 63:5). В Иак 5:14 он упоминает «пресвитеров церкви» (*ekklesia*). Отсюда можно предположить, что христианские общины, которым адресовано послание, были структурированы: в них существовали должности, на которые назначали тех или иных людей. И отсюда же ясно, что слова «церковь» и «синагога» здесь не синонимичны. В Иак 2:2 греческое слово *synagoge* относится к «собранию», а *ekklesia* в Иак 5:14 — к христианскому сообществу с его устройством и порядками.

5. Первое Послание Петра

1 Послание Петра представляет здесь для нас интерес, ибо, хотя слова *ekklesia* в нем нет, экклезиологическая тема очень важна. Адресовано оно явно языкохристианам, но преимущественно живущим на севере Малой Азии и гонимым за веру.

Во вступительном обращении адресаты прямо названы Израилем. Они — «пришельцы в рассеянии», «избранные по предведению Бога Отца», «в освящении Духа...окропленные кровью Иисуса Христа» (1 Петр 1:1-2). Трижды далее Петр называет христианскую общину «избранной» (1 Петр 2:4, 6, 9), — один из древних эпитетов Израиля (1 Пар 16:13; Пс 105:6; Ис 65:9). Упоминание об окроплении кровью означает, что речь идет об общине нового Завета, поскольку так устанавливался Синайский Завет, сделавший Израиль богоизбранным народом (Исх 24:3-8; ср. 1 Петр 1:18-21).

Однако самое значимое в богословском плане место, касающееся христианской общины, содержится в 1 Петр 2:4-10. Сначала автор зовет христиан прийти к Иисусу, «камню живому» (ср. Ис 8:4; 28:16; Пс 118:22). Затем он переходит от индивидуальной темы к общинной, говоря о созидании «дома духовного» (1 Петр 2:5), общины, которая, судя по аллюзиям на ветхий культ, понимается как новый храм еврейских апокалиптических чаяний (ср. 1 Кор 3:16; Еф 2:19-22). Он «духовен» в том смысле, что имеется в виду не буквальная материальная

постройка: его созидает Дух, он растет по мере того, как к нему прибавляются все новые и новые верующие. Вместе взятые, верующие составляют «священство» (*hierateuma*). Этот термин отсылает к Исх 19:6, где он обозначает весь народ Израилев.

Наконец, в 1 Петр 2:9 мы находим целый ряд богословски значимых эпитетов: «Вы — род (*genos*) избранный, царственное священство, народ святой, народ (*laos*), взятый в удел...». Эпитеты взяты из Исх 19:6 и Ис 43:20-21, где относятся к Израилю как богоизбранному народу Завета. Применяя их к христианскому сообществу, Петр утверждает, что церковь есть новый Израиль. Слово *genos* в данной фразе означает не только «род», но и «племя», «народ», даже «порода» и «раса». На этом основании некоторые последующие христианские богословы учили, что христиане составляют особую «третью расу», которая не есть ни иудеи, ни язычники (*Проповедь Петра*, Тертуллиан *К язычникам* 1:8).

Для 1 Петра также характерно сильное чувство отделенности верующей общины от окружающего общества. Верующие — странники (1 Петр 1:1, 17), «странники и пришельцы» (1 Петр 2:11); они должны быть святы (1 Петр 1:15-16) и выделяться моральной чистотой (1 Петр 1:17-18; 3:1-2, 11-12, 18-22; 3:1-7, 8-17; 4:1-6, 12-19). Как и Христос пострадал, страдания могут ждать и их (1 Петр 1:6-7; 2:19-25; 3:13-22; 4:1-6, 12-19; 5:9-10).

Подобно большинству других новозаветных авторов, Петр понимает, что христианская община имеет как локализованное, местное, так и вселенское выражение. Все христианское сообщество он именует «стадом Божиим» (1 Петр 5:2), вернувшимся к своему «Пастырю и Блюстителю» (1 Петр 2:25). При этом, однако, обязанность «пасти» это стадо возлагается и на пресвитеров, т.е. руководителей местных общин (1 Петр 5:2). Также и в конце письма автор проводит грань между своими адресатами (конкретно взятой группой христиан) и «вашими братьями в мире» (1 Петр 5:9).

6. Иоанновы Послания

Одна из особенностей 1-3 Посланий Иоанна состоит в отмечаемом ими отличии «истинной церкви» от изменивших ей (1 Ин 2:19), которых автор считает врагами Христа (1 Ин 2:18-19; 4:3; 2 Ин 7). Стало быть, его основная экклезиологическая забота касается границ христианской общины (т.е. как узнать истинную церковь), а не взаимоотношений церкви с Израилем (этого он вообще не касается в посланиях).

Истинная христианская община состоит из верующих, которые пребывают в общении «с нами» (т.е. с теми, кто разделяет взгляды апостола Иоанна). Таковые исповедуют Иисуса Христом (1 Ин 5:1), Сыном Божиим (1 Ин 1:3, 7; 3:8, 23), пришедшим во плоти (1 Ин 4:2; 2 Ин 7). Они любят друг друга (1 Ин 2:10; 3:11). Тех, кто изменил «нам», нельзя принимать в дом и приветствовать (2 Ин 10-11). Истинная церковь должна быть отделена от общества, в котором живет. Ее члены не должны «любить мир» (1 Ин 2:15), ибо «мир в целом лежит во власти лукавого» (1 Ин 5:19). В свою очередь мир ненавидит их (1 Ин 3:13). Это ограниченное пони-

мание любви и враждебность к неверующим не вполне соответствует христианскому идеалу, и ее следует понимать как меру в условиях болезненного раскола и угроз извне.

В 3 Ин слово *ekklesia* употребляется трижды (3 Ин 6, 9, 10), обозначая вышеописанную группу верующих, но в остальном 1-3 Ин не используют такие богословски значимые понятия, как «святые» или «народ Божий». Автор называет читателей «возлюбленные», «дети», «братья». Некоторые ученые делают отсюда вывод, что перед нами более индивидуалистическое понимание христианства, но такая интерпретация глубоко ошибочна. Автор подчеркивает, что община верующих отделена от мира. Их объединяет в одну общину то, что они «рождены от Бога» (1 Ин 2:29; 5:1); они — дети Божии (1 Ин 3:1, 10), в которых Бог пребывает, а они в Нем (1 Ин 2:24, 27, 3:9).

Об общинной жизни, однако, в этих письмах почти ничего не говорится, а то немногое, что говорится, сказано преимущественно в небольших по размеру 2 Ин и 3 Ин. Эти Послания, видимо, отражают ситуацию, когда христиане собираются в различных домашних церквях. Если так, то 2 Ин — письмо от одного руководителя домашней церкви к руководителю другой домашней церкви, находящейся неподалеку. Адресатов он указывает так: «Избранной госпоже и детям ее» (2 Ин 1). Он призывает «не приветствовать» (т.е., видимо, не принимать в домашнюю церковь) тех, кто не исповедует Христа (2 Ин 10). В 3 Ин такие домашние церкви трижды обозначаются словом *ekklesia* (3 Ин 6, 9, 10).

7. Откровение Иоанна

Последняя книга Библии адресована «семи церквям» (Откр 1:4, 11) Малой Азии. Поскольку для автора Откр семерка — неизменно число полноты, создается впечатление, что обращение идет ко всей церкви, что семь церквей олицетворяют всю церковь. Это ясно также из рефрена в конце каждого из семи посланий: «Имеющий ухо да услышит, что Дух говорит церквям». Это значит: «Слушайте внимательно, ибо эти слова важны для каждого верующего во вселенской церкви».

В Откр вселенская церковь на земле есть подлинный Израиль. Эта мысль проводится здесь даже более четко, чем в Евр или 1 Петр. Ветхий Израиль слишком сильно подпал под действие темных сил (Откр 2:9; 3:9; 13:1, 5, 6; 17:3). И напротив, христианская община есть подлинный Израиль, который наследует все древние обетования. Дважды автор применяет Исх 19:6 к христианам, утверждая, что они стали «царством и священниками» (Откр 1:6; 5:10; ср. Откр 20:6). Этот же текст указывает на христиан в 1 Петр 2:9 («вы царское священство»). Однако, если в 1 Петр используется собирательное обозначение *hierateuma* («священство»), в Откр мы находим индивидуальное *hietai* («священник»). Каждый верующий — священник, но все вместе они составляют царство. Христос — царь (Откр 9:11; 15:3; 17:4; 19:16), и народ, над которым он владычествует, есть царство священников (Откр 16: 9; 5:10; 11:15; 12:10). Откр также изображает христианскую общину как храм

(*naos*, Откр 3:12; 11:1-2) и город (*polis*, Откр 3:12; 11:3; 20:9; 21:2, 22; 22:19), — город, который противостоит городу-носителю зла (Откр 11:8; 14:8; 16:19).

Как и Евр, Откр находит в ветхом Израиле прообраз нового. Христианская община совершает новый исход, будучи искуплена от рабства смертью Агнца, и обретает дары нового Завета; врагов же ее ждет кара Божия и разного рода казни (Откр 12:1-14:20). В Откр 7 христианская община символически отождествляется с ветхим Израилем. В первом видении (Откр 7:1-8) 144 тысячи «запечатленных из всех колен Израилевых» названы «рабами Бога» (Откр 7:3) и составляют новый богоизбранный народ, страдающую церковь первого века. Во втором видении (Откр 7:9-17) «великое множество людей, которого исчислить никто не мог», есть та же группа в завершение мировой истории.

Особенно важно в плане экклесиологии последнее видение в Откр 21:1-22:21. Там содержится целый ряд ярких образов, разобраться в которых непросто. Церковь описывается как новое творение (Откр 21:1), новый Иерусалим (Откр 21:2), новый храм (Откр 21:3а), новая община Завета (Откр 21:3б) и новый Израиль (Откр 21:4). Это истинно уже теперь, но откроется всем, когда Агнец вернется с победой. В настоящем церковь есть община верующих на земле, и у нее есть подобие на небе, которое состоит из ангелов и мучеников (Откр 8:3-4). В конце времен они сольются воедино.

Церковь также представляет собой молящуюся общину. Благол *proskuneō* («поклоняться») используется 24 раза, описаний небесного богослужения много и они яркие (ср. Откр 4); часты литургические рефрены (Откр 4:11; 5:9-13; 7:9-17; 11:15-18; 12:10-12; 15:3-4; 16:5-7; 19:1-8). На земле выбор простой. Либо ты поклоняешься зверю (Откр 9:20; 13:4, 6, 12, 15; 16:2; 19:20), либо — Богу и Агнцу (Откр 11:1; 14:7; 15:4).

См. также Богослужение; Во Христе; Израиль; Тело Христа.

Библиография. Павел. R. Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul* (New York: Herder, 1959); L.

Coenen, «Church», *NIDNTT* 1:291-307; R. Y. K. Fung, «Some Pauline Pictures of the Church», *EvQ* 53 (1981) 89-107; H. Küng, *The Church* (London: Burns & Oates, 1968); A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS 43; Cambridge: Cambridge University Press, 1981); I. H. Marshall, «How Far Did the Early Christians Worship God?» *Churchman* 99 (1985) 216-29; idem, «New Wine in Old Wine Skins: V. The Biblical Use of the Word 'Ekklesia'», *ExpT* 84 (1972-73) 359-64; P. T. O'Brien, «The Church as a Heavenly and Eschatological Entity», in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Baker, 1987) 88-119, 307-11; idem, *The Letter to the Ephesians* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1999); D. G. Peterson, *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); J. Roloff, «ἐκκλησία», *EDNT* 1:410-15; K. L. Schmidt, «ἐκκλησία», *TDNT* 3:501-36; B. W. Winter, «The Problem with 'Church' for the Early Church», in *In the Fullness of Time: Biblical Studies in Honor of Archbishop Donald Robinson*, ed. D. Peterson and J. Pryor (Homebush West, NSW: Lancer, 1992) 203-17.

Деяния... B. Blue, «Acts and the House Church», in *The Book of Acts in Its First-Century Setting, 2: Greco-Roman Setting*, ed. D. W. J. Gill & C. Gempf (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 119-89; R. E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind* (London: Chapman, 1984); H. J. Cadbury, «Names for Christianity and Christians in Acts», in *The Beginnings of Christianity*, ed. F. J. Foakes-Jackson & K. Lake (5 vols.; London: Macmillan, 1927) 5:375-92; K. N. Giles, *Patterns of Ministry Among the First Christians* (Australia: Collins-Dove, 1989); idem, *What on Earth Is the Church? A Biblical and Theological Inquiry* (Melbourne: Harper-Collins; London: SPCK; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995); A. Von Harnack, «The Names of Christian Believers», in *The Mission and Expansion of Christianity* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1972 repr.) 399-418; E. H. Jay, *The Church: Its Changing Image Through Twenty Centuries, 1: The First Seventeen Centuries* (London: SPCK, 1977); H. C. Kee, *Who Are the People of God? Early Christian Models of Community* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995); D. Ravens, *Luke and the Restoration of Israel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); M. Turner, *Power from on High: The Spirit of Prophecy in Luke-Acts* (JPTSUP 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

P. T. O'Brien, K. N. Giles

Ч

ЧЕСТЬ И БЕСЧЕСТЬЕ

Честь — это публичное признание достоинства человека, основанное на том, сколь полно он воплощает качество и поведение, ценимые группой. В Средиземноморье I в. людей сызмальства приучали искать чести и избегать бесчестия, предполагая при этом, что они будут чутки к публичной похвале или оскорблению. Там, где бок о бок существовали различные культуры с различными ценностями, было крайне важно оградить членов собственной группы от желания искать чести в глазах аутсайдеров. Эти попытки отражены и в НЗ: руководители церкви стараются утвердить честь христиан на основе их верности Иисусу, защищая их от неодобрения со стороны евреев-нехристиан и язычников.

1. Честь и групповые ценности.
2. Понятие чести в соревнующихся культурах.
3. Понятие чести в ранней Церкви.

1. Честь и групповые ценности

В Средиземноморье I в. как иудеи, так и язычники с детства приучались искать чести и избегать бесчестия. Честь — это утверждение достоинства человека его ровней и обществом, основанное на его способности воплощать качества, ценимые обществом, к которому он принадлежит. Честь могла быть врожденной и приобретенной.

Врожденная честь. Не зависела от способностей человека. Такую честь обеспечивало, например, рождение в аристократической или богатой семье.

Приобретенная честь. Ее можно было стяжать разного рода добродетелями, например, благочестием, отвагой и верностью, то есть качествами, доступными для всех (см. Malina and Neyrey, 1991b).

В разных культурах и в разные исторические периоды представления о том, какое поведение способствует чести, а какое — нет, варьировались. Однако сама забота о чести сохранялась. При этом понятие чести для мужчин и для женщин было несколько разным. Скажем, целомудрие и скромность особенно ценились у женщин (Сир 26:10-16; 42:9-12, 4 Макк 18:6-8; Фукидид *История* 2.45.2; см. также Moxnes, 1993).

В Древнем Средиземноморье честь и бесчестие представляли собой основное средство социального контроля (Аристотель *Риторика* 2.6.26: «Есть много вещей, которые люди делают или не делают из-за чувства бесчестия, которое внушают [их ближние]»). Обществом поддерживался свои ценности, награждая различными степенями чести тех, кто в большей мере воплощает эти ценности. Бесчестие же — неодобрение обществом своего члена, основанное на его недостаточном соответствии ценностям, которые в обществе котируются. Поскольку люди воспитывались в мире, где честь имеет такое колоссальное значение для восприятия человеком своего достоинства, социальная группа была способна мотивировать конформизм среди своих индивидуальных членов. Человек строил уважение к себе на основе того, насколько полно он воплощал идеалы своей культуры (см. Williams). И это уважение глубоко зависело от того, насколько общество признавало его конформизм (см. Pitt-Rivers).

Угроза бесчестия подкрепляла общественные запреты на социально разрушительное поведение. Например, супружеская измена — нарушение святости уз, основополагающих для общества, — часто влекла за собой позор (см. Притч 6:32-33). Единство и согласие, важные ценности для упорядоченной жизни города, прославлялись как почетные, тогда как раздоры и конфликты несли городу бесчестие (см. Дион Хризостом *Речи* 48.5-6; Флп 1:27-2:4). Аналогично честь и долгую память приносила отвага в битве, важная для выживания города (см. Фукидид *История* 2.35-42). В обществе, которое во многом строилось на отношениях патронажа-клиентуры (Сенека *О добрых делах* 1.4.2), демонстрация благодарности патрону поддерживалась угрозой необратимого бесчестия и исключением возможности всякого будущего патронажа (см. Дион Хризостом *Речи* 31; Евр 6:4-8; 10:26-31).

Честь становилась прикрытием для тех видов поведения и подходов, которые способствовали сохранению данной культуры и общества. Если с детства ориентировать людей на достижение чести, они будут искать блага группы, добровольно воплощая ее ценности в ходе самореализации. В дискуссиях по этике первый принцип — «почетного взыскуют по одной

только причине, что оно почетно» (Сенека *О добрых делах* 4.16.2). Древние сборники советов, от *К Демонику* Псевдо-Исократ до библейской Книги Притчей, дают действиям либо позитивную («почетно»), либо негативную санкцию («позорно»). Таким способом автор предлагает читателю модель существования, где человек всегда действует, стремясь к публичному доверию, чтит установившиеся авторитеты (богов, родителей, законы), на которых стоит государство, и ограничивает попечение о собственном благе заботой о благе других. Тем, кто следует данной модели, общество обещает свое одобрение, то есть честь.

Греко-римские учебники по риторике свидетельствуют о важности чести и о том, как ораторы играли на стремлении слушателей к чести, стремясь их убедить (deSilva, 1995a; 1995b; 1999). Обратим внимание, например, на два вида античного красноречия — советательное и торжественное.

Советательное красноречие: убеждение и разубеждение. Аудиторию можно было склонить к определенному виду поведения, если оратору удавалось продемонстрировать, что именно оно приведет к увеличению чести (Аристотель *Риторика* 1.9.35-36; *Никомахова этика* 2.3.7; Квинтилиан *Наставления оратору* 3.7.28; 3.81; Псевдо-Цицерон *Rhetorica ad Herennium* 3.2.3). И наоборот, если оратор показывал, что некое поведение повлечет за собой бесчестье, он мог отговорить от него слушателей.

Торжественное красноречие: хвала и хула. Ораторы укрепляли ценности общества, восхваляя людей, которые являлись образцом какой-то ценности. Когда люди слушали, как других хвалят (т.е. наделяют честью) за некое поведение, они и сами начинали к такому поведению стремиться. И наоборот, когда они слышали хулу в чей-то адрес, они начинали сторониться поведения, которое повлекло за собой упреки и бесчестье.

Эти два вида красноречия часто друг друга дополняли. Ораторы (в том числе новозаветные авторы) прибегали к ним обоим, чтобы показать достоинство одних видов поведения и недостатки других.

2. Понятие чести в соревнующихся культурах

Средиземноморье I в. н.э. не отличалось монолитностью. В господствовавшей романизированной эллинистической культуре можно было найти и этническую субкультуру иудаизма, и философские школы, и культуру христианского меньшинства, и многие другие. Каждая из этих групп по-своему определяла, что составляет честь и бесчестье. Даже если группы соглашались, что благочестие — добродетель, способствующая чести, они расходились в отношении того, что именно считать благочестием: уважение к традиционным богам и императору, почитание Бога Израилева через соблюдение Торы или почитание Бога иудеев и язычников через послушание Иисусу. Даже в рамках одной и той же группы существовали различия (например, конфликты Павла с иудеохристианами).

В таком мире важно было сделать две вещи:

- четко определить, кто составляет группу значимого «другого» (т.е. чье именно одобрение или неодобрение играет роль);

- оградить членов своей группы от заботы о чести или бесчестии в глазах аутсайдеров (Сенека *De Constantia Sapientis* 13.2, 5; Эпиктет *Руководство морали* 24.1; см. также Moxnes, 1993).

Если человек ищет статуса в глазах более широкого общества, он будет стараться удовлетворять ценностям и ожиданиям доминирующей (языческой) культуры. Если сам он принадлежит к культуре меньшинства (например, к какой-то философской школе или добровольной ассоциации типа христианской общины) или рожден в этнической субкультуре (например, в иудаизме), его верность ценностям и идеалам своей группы останется сильной только в том случае, если он переосмыслит, кто составляет для него значимого «другого». Заботу о репутации следует ограничить членами группы, которые поддерживают ценности группы (Платон *Критий* 46C-47D). Включение в группу какой-то надсоциальной сущности (например, Бога, разума или природы) компенсировало присущий мнению группы девiantный статус меньшинства. Точка зрения членов группы строилась на гораздо более высоком авторитете и инстанции, чем неодобрительное мнение большинства или доминирующей культуры (Платон *Гораций* 526D-527A; Эпиктет *Беседы* 1.30.1; Сир 2:15-17; 23:18-19, Прем 2:12-3:5; 4:16-5:8, 4 Макк 13:3, 17; 17:5). Как греко-римские философы, так и иудейские авторы регулярно ссылались на волю Бога в обосновании ценностей культуры меньшинства. Они призывали членов группы сохранять верность ценностям группы, — ибо этого хочет Бог от человека, и именно это даст человеку честь от Бога.

Там, где ценности и ориентация культуры меньшинства отличаются от ценностей и ориентации доминирующей или иной альтернативной культуры, членов группы меньшинства надо стимулировать к тому, чтобы они пренебрегали мнением аутсайдеров о своем поведении (Сенека *De Constantia Sapientis* 11.2-12.1; Эпиктет *Беседы* 1.29.50-54). Все группы стараются использовать честь и бесчестье для укрепления ценностей своей культуры и оградить своих членов от влияния точки зрения аутсайдеров. Те, кто не соглашаются с ценностями и представлением о реальности, воплощенными в группе, сбрасываются со счетов как заблуждающиеся и впадающие в бесчестье. Одобрение или неодобрение в их глазах не играет никакой роли, ибо основано на ошибке, и представители культуры меньшинства могут ждать, когда их честь будет оправдана, а мера ошибки их оппонентов явлена (например, во время Последнего Суда; 4 Макк 11:4-6; 12:11-13). Когда, скажем, доминирующая греко-римская культура относится к иудеям с пренебрежением, каждый иудей ощущает давление, оказываемое на него, с тем чтобы он отказался от иудаизма, избрав поведение, которое будет приветствоваться как честь членами доминирующей культуры. Соответственно, иудейские авторы призывают своих собратьев-иудеев придерживаться мнения конгрегации и мнения Бога, а также сопротивляться напору языческого мира.

Члены четко очерченного круга репутации должны иметь частое и значимое взаимодействие в группе. Они

должны увещевать друг друга следовать ценностям и идеалам группы, в соответствии с ними выстраивая и представление о чести. Если кто-то начинает колебаться в своей верности групповым ценностям и проявлять симпатию к мнению аутсайдеров, члены группы должны его устыдить, тем самым удержав от ассимиляции; ему также надо напомнить, что сфера за пределами группы — это сфера вне одобрения Божьего (см. Мохнес, 1988). Одобрение в группе должно перевешивать неодобрение со стороны аутсайдеров. Отношения внутри группы — чувство взаимосвязи и принадлежности, столь значимое для социального бытия, — должны компенсировать чувство изолированности и отчужденности от общества, которое, например, у конвертитов, ранее составляло основную референтную группу. Негативное мнение аутсайдеров можно даже осмыслить как знак чести в группе, часто с помощью спортивных метафор: оскорбление становится своего рода соревнованием, в котором члены культуры меньшинства должны упорствовать вплоть до финальной победы (4 Макк 16:16; 17:11-16, Евр 10:32). Члены группы по-прежнему стимулируются искать чести, но именно чести в понимании группы. Например, иудеи призывают искать чести через соблюдение Торы и пренебрегать давлением со стороны доминирующей культуры (Сир 10:19-24; 25:10-11; 41:6-8; deSilva, 1996a).

3. Понятие чести в ранней Церкви

В НЗ честь изображается как результат жизни в верности Иисусу, следовании его учению и примеру (Мф 10:32-33, Ин 12:26, 2 Тим 4:7-8). Самоотдача и служение братьям по вере (Мф 20:25-28), свидетельство о милости Божьей во Христе (Откр 20:4-6), воплощение ума Христова, ищущего интереса других (Флп 2:5-11), — все это предлагается как путь к чести. Одобрение Бога и Мессии Божьего, ожидающее верующих на Последнем Суде, но утверждаемое раннехристианскими авторами уже в настоящем, только одно и важно для чести (Мф 25:14-46, 2 Кор 5:9-10). Верующие призваны судить о чести человека по тому, как тот воплощает в себе качества ученика Христова (Флп 2:29-30, 1 Фес 5:12-13, Евр 10:24-25). Новозаветные писатели часто напоминают верующим о чести, которой те удостоились как «дети Божьи» (Ин 1:12-13, Рим 8:14-17, Гал 3:26, Евр 2:10, 1 Ин 3:1-2) и «причастники Христу» (Евр 3:6, 14). Они также призваны чтить в своей жизни своего божественного Патрона и их Посредника (1 Кор 6:20) и не выказывать пренебрежения Подателю, недооценивая этот дар, ибо такое поведение приведет к бесчестью в глазах Бога (Евр 10:26-31).

Реакция греко-римского общества на эти общины часто отрицательная, нередко неформальная: оскорбления, упрёки и нападки на христиан (Евр 10:32-34, 1 Петр 2:11-12; 4:1-4). Таким способом общество пытается привести верующих обратно к конформизму с традиционными греко-римскими ценностями (например, благочестием и изысканием гражданской верности через культ). Аналогичное давление идет на иудеохристиан со стороны синагоги (Ин 12:42-43, Деян 5:40-41,

Откр 2:9). Христианские авторы, однако, старались ограждать верующих от этих попыток, описывая гонения как нечто ожидаемое (Мф 10:24-25; 24:9-10, Ин 16:2-4, 1 Фес 3:3-4), как состязание, в котором можно добиться победы (Евр 12:1-4, Откр 2:26-28; 12:10-11), или как подражание страданиям Христовым, также должное увенчаться оправданием (Мф 5:11-12, Рим 8:17, Флп 1:29; 2:5-11; 3:10-11, 2 Тим 2:11-12, Евр 12:1-2, 1 Петр 3:18-22; 4:13-14). Тесные узы между верующими (например, как «братьев и сестер») были важны, ибо взаимоотношения внутри группы имели приоритет для человека над отношениями вне группы. Призывы к любви и взаимной поддержке членов группы (1 Фес 4:9-10; 5:11, 14, Евр 3:13; 10:24-25; 13:1-3) предназначены укрепить верность христиан крестному пути, показателю, что мнение внешнего мира значения не имеет.

См. также Социальные ценности и структуры.

Библиография. A. W. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford: Clarendon Press, 1960); D. A. deSilva, *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBLDS 152; Atlanta: Scholars Press, 1995a); idem, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000); idem, *The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999); idem, «Investigating Honor Discourse: Guidelines from Classical Rhetoricians», *SBLSP* 36 (1997) 491-525; idem, «The Noble Contest: Honor, Shame and the Rhetorical Strategy of 4 Maccabees», *JSP* 13 (1995b) 31-57; idem, «The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame and the Maintenance of the Values of a Minority Culture», *CBQ* 58 (1996a) 433-55; idem, «Worthy of His Kingdom: Honor Discourse and Social Engineering in 1 Thessalonians», *JNT* 64 (1996b) 49-79; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966); B. J. Malina and J. H. Neyrey, «Conflict in Luke-Acts: Labeling and Deviance Theory», in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. J. H. Neyrey (Peabody, MA: Hendrickson, 1991a) 97-124; idem, «Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World», in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. J. H. Neyrey (Peabody, MA: Hendrickson, 1991b) 25-66; H. Moxnes, «Honor and Righteousness in Romans», *JNT* 32 (1988b) 61-77; idem, «Honor and Shame», *BTB* 23 (1993) 167-76; idem, «Honor, Shame and the Outside World in Paul's Letter to the Romans», in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. J. Neusner et al. (Philadelphia: Fortress, 1988a) 207-18; J. H. Neyrey, «Despising the Shame of the Cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative», *Semeia* 68 (1996) 113-37; idem, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998); idem, *2 Peter, Jude* (AB 37C; Garden City, NY: Doubleday, 1993); J. Pitt-Rivers, «Honor and Social Status», in *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed. J. G. Peristiany (London: Weidenfeld & Nicolson, 1965) 21-77; B. Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1993).

D. A. deSilva

ЧИСТОТА

Понятие «чистота» лучше всего понимать как состояние, требуемое Богом от Своего народа и делающее возможным общение с Богом. Что касается израильтян, к божественному имеет право обращаться тот, кто потребляет определенную пищу, имеет определенные физические характеристики и определенные мотивы. Даже при этом конечные акты жертвоприношения выполняют священнослужители, так как, чем ближе человек к святости Божьей, тем большей степенью чистоты он должен обладать.

Народ Израильский подвержен двум видам нечистоты: состоянию нечистоты по причине физического осквернения и состоянию нечистоты, обнаруживаемому проявлением святости. Нечистота от осквернения является результатом контакта с каким-либо предметом, который не имеет право на существование. Трупы или животные-мутанты не являются частью замысла Бога, поэтому нельзя прикасаться к ним при служении Богу. Однако также нельзя соприкасаться с некоторыми вещами, которые были созданы Богом: например, народу Израиля под страхом смерти запрещено потреблять кровь, потому что она изначально является святой, а не в силу ее нечистоты.

Обе формы нечистоты могут иметь смертельный исход, в случае если не предприняты меры по ее недопущению или устранению. Надав и Авиуд принесли педозволенную жертву, и огонь пожрал их (Лев 10:1-3). Однако Господь также наказал Озу, так как он коснулся ковчега, чтобы поддержать его в пути (2 Цар 6:6-10). Такие примеры показывают, что для израильтянина задача сохранения чистоты была сродни балансированию на лезвии ножа. С одной стороны, существовали изначально нечистые предметы, которые были противны Богу. С другой стороны, существовала святость, разрушительная для чистых людей даже при простом контакте. Населявшие Ханаан народности были изгнаны из земли, где теперь жил израильский народ, так как они не блюли чистоту, угодную Богу (Лев 18:24-30). Это убеждение придает особую важность вопросу чистоты в жизни израильтянина.

Вопросы, связанные с понятием чистоты, также затрагивались в беседах Иисуса и его спорах с противниками. Его позиция в отношении данных вопросов предельно ясна и равносильна программе. В силу того, что культурная среда христианства изменилась после его Воскресения, главные идеологи ранней церкви (Петр, Иаков и Павел) выработали различные концепции чистоты. Разногласия между их точками зрения были разрешены благодаря тому, что чистота стала расцениваться как добродетель, что явилось одним из самых главных богословских достижений Нового Завета.

1. Подходы к чистоте в раннем иудаизме.
2. Программа чистоты Иисуса.
3. Разные стратегии Петра, Иакова и Павла.
4. Понятия чистоты и добродетели в эллинистическом христианстве.

1. Подходы к чистоте в раннем иудаизме

Требование от Израиля чистоты носило в Еврейской Библии аксиоматический характер, однако подходы к ее определению, достижению и поддержанию были разными. Наиболее известный и понятный подход изложен в Книге Левит, и чаще всего споры возникают именно на ее основе (см. *Иисус и Евангелия. Словарь* Чистое и нечистое). Тем не менее, картина, представленная в данной книге, должна быть дополнена альтернативными подходами различных кругов общества. Книги Иезекииля, Левит и Второзаконие предлагают модели понимания, ставшие классическими в схеме определения Израиля и способствовавшие членению иудаизма на несколько сект в период создания Нового Завета.

В видении Иез 40-48 утверждается чистота, посредством которой Израиль получает доступ к святости и к своему наследию. Только священники, потомки Садока, имеют право служить Богу в его святилище (Иез 44:5-16). Чужеземцы не допускаются к служению как «необрезанные сердцем и необрезанные плотью» (Иез 44:9). Левитам отведена вспомогательная роль вследствие их участия в идолопоклонничестве (Иез 44:10-14); совершение ритуала потребления царей (Иез 43:6-9). Священники, сыновья Садока, имеют жесткие ограничения в одежде (Иез 44:17-18), прическе (Иез 44:20), пище (Иез 44:21) и заключении браков (Иез 44:22).

Священники должны оставлять свои одеяния в священных помещениях и надевать другую одежду, прежде чем идти на встречу с людьми во внешнем дворе, «чтобы священными одеждами своими не прикасаться к народу» (Иез 44:19). Чистота и святость дополняют друг друга, но все же являются различными понятиями. То, что чисто, имеет право доступа к тому, что свято, но по этой же причине оно должно быть от него защищено. Священники должны научить людей различать святое и обыденное, а также чистое и нечистое (Иез 44:23). Таким образом, израильтянам следует не допускать как нечистоты, так и чрезмерной близости к святому.

Забота священников о чистоте освещена в Книге Левит. Определенные предметы, такие как кровь и части тела животных, приносимых в жертву, также нечисты, поскольку они принадлежат только Богу (см., например, Лев 7:22-27; 17:10-14). Вместе с этим нечистые или мертвые животные не подлежат ни употреблению в пищу человеком (израильтянином), ни принесению в жертву Богу (Лев 7:19-21; 17:15-16). Однако, несмотря на то, накладывается ли запрет на прикосновение к предмету в силу его святости или, наоборот, нечистоты, аргументы приводятся практически одни и те же: законы чистоты являются средством единения с Богом в жертвенности, без чего нет гарантии сохранить землю. В самом деле, здесь четко говорится о том, что прежние поселенцы были изгнаны за то, что жили в нечестии и что израильтян может постигнуть та же судьба (Лев 18:24-30). Согласно Книге Левит, земля не принадлежит Израилю, но была дана ему, чтобы он служил в ней Богу. Это условие связано со строгим соблюдением законов чистоты (см., например, Лев 7:19-21, 22-27) и отделением себя от язычников (см. Лев 18:3; 20:23).

Святость — крайне амбивалентная сила. Именно она дает народу Израиля землю, но она же разрушает все, что несовместимо с ней. Священники являются посредниками при общении израильтян с Богом, и только по этой причине они имеют большие привилегии, а в случае нарушения законов заслуживают более жестокого наказания. Они вкушают от святых жертв и призваны блюсти святость более, нежели большинство израильтян (Лев 21:6, 8, 14, 15, 22, 23). Когда Надав и Авиуд, сыновья Аарона, принесли «чуждый огонь», Бог исторг пламя, поглотившее их, и произнес без сожаления: «В приближающихся ко Мне освящусь и пред всем народом прославолюсь» (Лев 10:1-3). Таким образом, смерть становится наказанием за нарушение особых правил, которые должен соблюдать священник (Лев 10:6-11; 16:1-2). Желание Бога заключается в том, чтобы принять чистое приношение, но он готов без сомнений уничтожить то, что является нечистым. Его готовность уничтожить то, что ему неуместно, более выражена, чем стремление принять то, что предназначено ему. Священники должны соблюдать эти законы чистоты, а также научить израильтян законам, данным Богом (Лев 10:10, 11).

Идея, что каждый мужчина-израильтянин должен принять участие в трех основных праздниках, проследивается в том или ином виде во многих главах Торы (см. Исх 23:14-17; Лев 23; Числ 28, 29). Наиболее четко это требование изложено во Втор 16. Во Второзаконии особый акцент сделан не на том, какие обеты были даны Богом, как в Книгах Левит и Числа, или на том, в каком виде необходимо появляться перед Ним, как в Книге Исход, а на идее необходимости паломничества (дальнейшее развитие мысли см. Храм). Скорее всего, Моисей в данном случае не имел в виду конкретно Иерусалим, однако, с точки зрения читателей или слушателей, этот город был единственным «местом» (*ḥatāḏōt*) поклонения Богу (Втор 12:5-25). В силу того, что границы области расселения во время написания Второзакония были весьма удалены от Иерусалима, разрешался убой и потребление в пищу мяса животных вне Иерусалима, при условии, что кровь должна выливаться на землю, а само животное не предназначено изначально в жертву (Втор 12:15-28).

В Книге Левит сформулирована несколько иная мысль, что мясо жертвенных животных можно есть лишь после принесения жертвы (Лев 17:1-9). Во Второзаконии же это затруднительное требование отсутствует, вместо него предложена идея внерелигиозного приема пищи, а также расширяется перечень животных, мясо которых можно употреблять в пищу. Во Втор 12:22 дается особое разрешение на потребление мяса оленя и серны, несмотря на то, что о них ничего не говорится в Лев 11. Во Второзаконии сформулирована концепция чистоты, которая связана, но не идентична общим критериям жертвоприношений. В Книгах Иезекииля, Левит и Второзаконии оговариваются правила совершения жертвоприношений, причем местом для принесения жертв выступает иерусалимский храм.

Жертва имеет прагматический характер и представляет собой определенные предметы, приносимые определенными людьми в соответствующем месте. Прагматичность жертвоприношения обусловлена определенным эмоциональным настроем и идеологическими установками. В Книге Иезекииля даются внешние характеристики места для совершения жертвоприношения и священнослужителей; в Книге Левит оговариваются виды животных, которые должны приноситься в жертву определенным способом; во Второзаконии содержится указание израильтянам объединяться для принесения жертвы по определенным случаям. В Книге Иезекииля говорится, что все эти действия помогут сохранить безопасность, в Книге Левит принесение жертвы преследует цель отделиться от язычников, во Второзаконии указано, что это принесет радость обладания землей. Что же подтверждает необходимость жертвы? В Книге Иезекииля — это память о временах идолопоклонства; в Левит — память о тех, кто был изгнан со своей земли (см. в Книге Левит); во Второзаконии — предвкушение экономического процветания.

Таким образом, еврейская Библия утверждает, что Завет, заключенный с Израилем, мыслился в тесной связи с концепцией чистоты, отраженной в представлениях и практике. В различных вариациях она характеризовала известные иудейские группировки I в. н.э. (см. *Иисус и Евангелия. Словарь* Иудаизм §4). Священники, ессеи и фарисеи разрабатывали учение о чистоте. В притче о добром самаритянине показаны священник и левит, которые не помогли человеку, оставшемуся умирать на краю дороги; страх перед осквернением от прикосновения к нечистому оказался сильнее их чувства сострадания (Лк 10:31-32). Возможно, подобное поведение лежит в основе замечания Иосифа Флавия, что саддукеи в большинстве своем грубы и недоверчивы (Флавий *Война* 2.8.14 §166). Флавий также описывает обычаи ессеев в отношении чистоты. Помимо всего прочего, он упоминает, что они не употребляли жира, омылись и меняли свои одежды перед приемом ритуальной пищи, а также относились к месту принятия пищи так, как если бы это был святой храм (Флавий *Война* 2.8.14 §123-131). Фарисеи также практиковали перемену одежд перед приемом пищи из соображений чистоты. Таким образом, они не могли воспользоваться хлебосольством хозяина, приглашавшего их к столу, а также могли принять у себя человека в качестве гостя, только если для него имелась чистая одежда (см. также *т. Дем.* 2:3).

2. Взгляды Иисуса на чистоту

Служение Христа, в основном, проходило в Галилее, и ему часто приходилось делить трапезу с различными людьми, по-разному понимавшими идею чистоты (см. Мф 11:18-19, Лк 7:33-35). То же можно сказать и о Петре, который возглавил христианское движение после смерти Иисуса. Так или иначе, Христу и его последователям приходилось сталкиваться с социальной проблемой осквернения, неизбежного в случае, когда израильтянин, придерживающийся определенных пра-

вил, взаимодействует с израильтянином, соблюдающим совсем иные правила.

Одним из наиболее ясных высказываний Иисуса в этом отношении являются его слова о том, что человека оскверняет не от того, что входит в него, а от того, что из него выходит (Мк 7:14-15). В основе данного высказывания (а также ему подобных — см. Мф 15:10-11; Лк 11:40-41) лежит идея о целостности человеческой личности. Если израильтянин хранит себя неоскверненным, тогда об этом должна свидетельствовать вся совокупность его поступков.

Четверть века спустя Павел по своим соображениям написал: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» (1 Кор 6:19). Возможно, Павел напоминает определенное высказывание Иисуса (см. Ин 2:21) или один из мотивов проповеди Иисуса; в любом случае он ссылается на идеи, которые, по его мнению, напрямую следуют из Евангелия. Причем подобные высказывания типичны как для Иисуса, так и, в особенности, для Павла, считавшего себя фарисеем (см. Флп 3:5). Предание гласит, что, Гиллель также придерживался подобных взглядов и выражал их в еще более радикальной форме. Он защищал право израильтян посещать римские общественные бани, аргументируя тем, что если язычники почитают за честь омыться в них идолов своих богов, израильтяне также должны почитать чистоту (в действительности, долгом) омыться свои тела, образ Бога (*Levi Rab.* 34.3 [на Лев 25:25]). Другими словами, омовение не делает человека чистым, но отмечает сам факт чистоты; Гиллель и Павел показывают, что представители фарисейского движения могли понимать чистоту как состояние, которым израильтяне могут наслаждаться в противоположность рутинному труду. Что касается Иисуса, то его, скорее, заботило, как обрести чистоту, а не как извлечь из нее пользу.

Интерес Иисуса к понятию чистоты просматривается в евангельской истории об исцелении прокаженного (Мф 8:24; Мк 1:40-44; Лк 5:12-14). Согласно этой истории, прокаженный подошел к Иисусу и по неизвестной причине решил, что тот сможет его исцелить. Иисус согласился и, прикоснувшись к человеку, провозгласил его чистым, после чего велел показаться священнику и принести жертву, предписанную Моисеем за очищение. Затронутые в этой истории термины уходят корнями в Книгу Левит (Лев 13-14).

В Лев 13-14, а также в повествовании синоптических Евангелий подразумевается, что проказа, которая дословно означает «нарыв» (*sara'at*), является и исчезает, и факт ее наличия и отсутствия можно проверить. Из Лев 13 видно, что причиной нечистоты является поражение кожи (Лев 13:15). Подозрение на проказу возникает в случае изменения пигментации кожи и волос, однако полное изменение пигментации свидетельствует о возмещении чистоты (см. Лев 13:12-13), поскольку опасность представляет только «живое мясо», к которому никто не имел права прикасаться. В связи с этим больные изгонялись (Лев 13:45-46).

В Лев 14 описываются два жертвоприношения, которые следует принести в случае, когда священник провозглашает кого-либо чистым. Первое, может быть принесено в любом месте, где есть проточная вода. Священник закалывает птицу над глиняным сосудом, пад проточной водой, и обмакивает в ее крови другую, живую, птицу, кусочек кедрового дерева, червленную нить и иссоп. Затем он окропляет живой птицей очищаемого от проказы и отпускает ее (Лев 14:1-8). Исцелившийся прокаженный с этого момента считается чистым (Лев 14:9) и должен принести в жертву двух молодых овнов, овцу, пшеничную муку и елей, которые должны быть сожжены священником на глазах исцеленного (Лев 14:10-20). Вместе эти два жертвоприношения составляют жертву повинности, жертву за грех, жертву всесожжения и жертву хлебную. В случае если человек беден, то размер жертвы, приносимой им, может быть меньше (Лев 14:21-32).

С точки зрения законов, описанных в Книге Левит, история с участием Иисуса приобретает иное звучание. Прокаженный считает, что Христос может изменить состояние его кожи, и Иисус велит ему принести жертву сразу, не дожидаясь, когда священник провозгласит его чистым. Несмотря на то, что Иисус не берет на себя обязанности священника, очевидно, что он имеет право провозглашать человека чистым. Похожую функцию могли выполнять фарисеи, о чем свидетельствует целый трактат Мишны (*Nega'im*)

Иисус и его последователи придавали важное значение вопросу чистоты и были близки к фарисейской позиции (хотя вопрос чистоты был предметом многочисленных споров и разногласий в раннем иудаизме). Точка зрения Иисуса, по-видимому, была ближе к фарисейской, чем убеждения кумранских сектантов, которые отказались от храмового служения и священников, проводивших служение. Тем не менее было бы ошибкой относить Иисуса к фарисеям.

Необходимо отметить, что с позиции Христа, очищающего человека от проказы, чистота — это не просто диагноз в результате осмотра. Чистота кожи обусловлена чистотой высшего порядка, оживляющей эту кожу. В иудейских трактатах, затрагивающих вопрос чистоты, даются рекомендации священникам, как определять болезнь на основании осмотра, советы, как лучше удалять подозрительные наросты или когда следует показаться священнику (например, *Nega'im*); на основании этой истории можно сделать вывод, что для Иисуса определяющим фактором является желание человека очиститься и его согласие принять очищение посредством другого человека. Очевидна параллель между концепциями чистоты и праведности контексте системы жертвоприношений в еврейской Библии. В Книге Псалмов целый ряд выражений подтверждает взаимосвязь этих двух понятий (см. Пс 17:21; 23:3-6; 25:4-7; 50:4, 8, 9, 12; 118:9).

Позиция Иисуса в отношении вопроса чистоты отражена в отрывке, присутствующем в синоптических Евангелиях, однако особо четко она просматривается в так называемом источнике Q. (Источник Q лежит

в основе повествований Матфея и Луки и частично присутствует у Марка). Повелевая своим двенадцати последователям (в Евангелии от Луки — семидесяти) проповедовать и исцелять, Иисус наказывает их оставаться в любом доме, где их примут, до своего отбытия (Мф 10:11-14; Мк 6:10; Лк 9:4; 10:5-7). Это повеление — шаг вперед по сравнению с учением фарисеев, поскольку оно предполагает чистоту пищи, которую будут есть ученики Христа в любом доме, где их приютят. Путешествия Иисуса и его учеников, типичные для жителей греко-римского мира, утверждают, таким образом, концепцию того, что вся еда в Израиле чиста.

В тексте эта идея подчеркивается тем, что ученики призывают мир на дом, в котором они пребывают (Мф 10:12, 13; Лк 10:5, 6), и наказом Иисуса ученикам принимать любую предложенную им пищу в любом селении на их пути (Лк 10:7-8, см. также *Ев. Фомы* §14). Объявление мира и требование не ходить от дома к дому (Лк 10:7), а оставаться на ночлег в одном месте до отбытия в другую деревню или город было, несомненно, оправдано с точки зрения ведения миссионерской деятельности после Воскресения Христа. (Сама весть о Воскресении была более эпатажна, чем учение Христа. Соответственно, было большое искушение поискать наиболее дружелюбных хозяев до начала миссионерской деятельности). Однако особое отношение Иисуса к вопросу чистоты налицо, несмотря на то, что в источнике Q на первый план выходят миссионерские задачи.

Последняя особенность поручения Христа в источнике Q, которая в течение долгого времени казалась малопонятной, в рамках настоящего анализа представляется вполне логичной. Хотя Христос у Марка не позволял брать с собой хлеб, суму, деньги и смешную одежду, Он разрешал им иметь сандалии и посох (Мк 6:8-9). В мишнаитском же сборнике высказываний Иисуса Христос запрещает именно эти необходимые в пути предметы (Мф 10:9-10; Лк 9:3; 10:4). Традиционные попытки объяснить эти разногласия различиями в миссионерской практике ранней Церкви не лишены смысла, однако они только отвлекают внимание от очевидного факта, что эти указы весьма затрудняют ведение миссионерской деятельности. Зачем запрещать людям брать с собой в дорогу то, что им, по всей видимости, понадобится? Но если мы предположим, что Иисус, давая свой наказ, подразумевал, что каждое селение, куда войдут апостолы, так же чисто, как сам Храм, то эти слова приобретут другой, более возвышенный смысл. Ученики Христа должны входить в селения так же, как и по фарисейскому учению паломники должны были входить в Храм: без сандалий, лишних одеяний, посоха, сумок и денег (см. *m. Ber.* 9:5; *b. Yebam.* 6b), т.е. без всего того, что обычно берется в путешествие. Q представляет наказ Иисуса как миссионерское наставление, живую притчу о чистоте народа Израиля.

На основании текстов как синоптических источников (которые, возможно, отражают традицию Петра), так и мишнаитского источника Q, можно сделать вывод, что Иисус рассматривал чистоту как нечто исходящее от народа Израиля. Угроза осквернения

для того, кто причисляет себя к народу Израиля, исходит не извне, а изнутри. С одной стороны, оградившись от внешнего мира, израильтянин не сможет гарантировать сохранение своей чистоты. С другой стороны, неевреи, проживавшие в многонациональной Галилее, не представляют особой опасности для евреев. Эти высказывания Иисуса были актуальны, поскольку израильтяне не были никак обособлены от других народов. Осквернение, скорее, ассоциируется с отказом признавать других израильтян и общаться с ними.

3. Разные стратегии Петра, Иакова и Павла

Петр разделял с Иисусом надежду на высшее проявление божественной силы, озаменованное готовностью народов поклониться Богу на горе Сион. Отголоски этой надежды можно найти также и в некоторых источниках, дошедших до I в. н.э. Среди таковых наибольшее влияние на Новый Завет оказала Книга Захарии.

Захария дал отправную точку Иисусовой программе чистоты и всепрощения как необходимых атрибутов Царства Божьего. Считается, что Иисус упоминал этого пророка по имени (см. Мф 23:34-34, Лк 11:49-51). В своей книге Захария также высказывает озабоченность вопросом восстановления служения в Храме, особенно на праздник Суккот (Зах 14:16-19). «Все народы» должны ежегодно собираться в Иерусалиме для поклонения (Зах 14:16). Сам город преобразится, из него потекут «живые воды» (Зах 14:8, Ин 4:10, 14). Этот образ встречается у Захарии и раньше: «В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты» (Зах 13:1). В этих словах отражается взаимосвязь концепций прощения и чистоты, которые, наряду с идеей немедленного освобождения, являются отличительной чертой программы Иисуса, причем здесь нет ни единого слова о жертве, которую должны приносить иудеи. Бог сам может наделить чистотой, благодать которую он требует. Поэтому следует принести жертву, которую он желает.

В Книге пророка Захарии также содержится упоминание о миссии Иисуса (Зах 3; см. Мф 16:18-19), предостережение относительно ложных клятв (Зах 5:3-4; см. Мф 5:33-37), описание царя, смиренно едущего на осле (Зах 9:9, Мф 21:1-9, Мк 11:1-10, Лк 19:28-40, Ин 12:12-19), пророчество о тридцати серебряниках в свидетельстве против владельцев овец (Зах 11:4-17; см. Мф 26:14; 27:3-10; см. Мк 14:0-11, Лк 22:3-6). Очевидно, что Иисус в своем служении не дублирует пророка Захария, и в Евангелии от Матфея отражено прогрессирование идей ветхозаветного пророка. Наличие схожих идей при этом показывает, что Иисус принимал пророчество Захарии об эсхатологической чистоте. Согласно кульминационному видению Захарии, каждый котел в Иерусалиме будет принадлежать Господу и будет подходить для жертвоприношения. При этом в Храме больше никогда не будет торгующих (Зах 14:20-31). Таким образом, изгнание Христом торгующих из храма является реализацией пророчества Захарии и восстановлением чистоты, молчаливым подтверждением

того, что Господь подготовит свой народ и их котлы для эсхатологического поклонения (см. *DLNTD*, Храм [Temple] §2).

Петр увековечил это видение в преломлении хлеба с учениками по домам и в поклонении в Храме. В то же время, согласно Деяниям Апостолов, в своей деятельности он пошел еще дальше. Ключом к пониманию того, что побудило Петра покинуть Иерусалим и начать деятельность в Сирии и других странах является видение, которое, по его словам, стало причиной его визита в дом Корнилия, римского сотника (Деян 10:1-48). Петр в полдень молился на крыше дома в Ионнии. Видение было дано, когда он почувствовал голод: с неба спустился сосуд, наполненный животными с четырьмя ногами, пресмыкающимися и птицами и прозвучал голос: «Встань, Петр, заколи и ешь», однако Петр отказался (словами из Иез 4:14). Но голос произнес: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым» (см. Деян 10:9-16).

Петр утверждает, что крестил домашних Корнилия на основании своего видения, отвечая на нападки тех, кто считал, что принимать в члены общины следует только обрезанных (Деян 10:9-16). Петр сообщает о своей работе среди неиудеев на Иерусалимском Соборе (Деян 15:7-11). И умело обосновывает свою позицию: Бог вправе сделать и сделал эсхатологические исключения в традиционной практике чистоты. Эти исключения позволяют крестить и принимать в общину тех, кто не имеет обрезания.

Разрешение крестить язычников было, пожалуй, самым важным решением руководства ранней церкви. Согласно Деяниям Апостолов, оно было принято при первом обсуждении (Деян 15:1-35), однако упоминание о более ранней полемике (Деян 11:1-3) показывает, что это решение вызревало в течение многих лет. Более того, на одной и той же встрече в Деян 15 обсуждаются фактически два вопроса. Во-первых, могут ли люди, не имеющие обрезания, принимать крещение (см. Деян 15:1-12). Во-вторых, могут ли такие крещенные язычники входить в одну общину с иудеями, принявшими крещение (см. Деян 15:13-29).

В своем Послании Галатам Павел показывает этот спор и предстает в роли защитника одной из сторон (Гал 2:1-10). Павел фиксирует, что отцы-основатели Иерусалимской церкви договорились, что должен быть апостол для обрезанных в лице Петра и апостол для необрезанных в лице Павла. Разумеется, прочие апостолы, подобно Иакову, также настаивали на необходимости обрезания; Павел в отличие от Петра не видел необходимости в обрезании тех, кто жил за пределами Иерусалима и даже вне Израиля. К отцам-основателям относились Иаков, брат Иисуса, Петр и Иоанн. Описанная Павлом полемика, зародившаяся в Антиохии, разделила Церковь на десятилетия, однако при этом нельзя упускать из виду, что было достигнуто соглашение по важнейшему вопросу: Иаков, Петр и Павел пришли к выводу, что в христианском движении должно быть место и для неиудеев. Однако их противники, считавшие, что древний закон Авраама об

обрезании (см. Быт 17:10-14) должен соблюдаться, не молчали и продолжали отстаивать свою позицию (см. Деян 11:2-3; 15:1, Гал 5:2-12). Тем не менее уже во II в. н.э. никто, кроме христиан-эбионитов, не отстаивал подобных взглядов (см. Иереней *ПЕ* 1.26.2). Позиция Павла в отношении правомочности принятия неиудеев стала преобладающей.

Вполне естественно, что в связи с этим возник вопрос, имеют ли обращенные из язычников равные права с иудеохристианами. И тут мнения Иакова, Петра и Павла расходились. Павел весьма благоприятно отзывался о практике, имевшей место в Антиохии до прихода посланцев Иакова, когда последователи Христа иудейского и неиудейского происхождения принимали пищу вместе (см. Гал 2:12). Павел пишет, что прибытие этих посланцев заставило Петра отделиться от неиудеев, и даже Варнава последовал его примеру (Гал 2:12-13). В трудах Павла также отражены тенденции, наблюдавшиеся в эллинистических христианских общинах, к объединению людей иудейского и неиудейского происхождения и, следовательно, к пренебрежению вопросами чистоты пищи (53 г. н.э.).

Когда в Деяниях Апостолов описывается политика в отношении язычников, проводимая Иаковым, последний изображен как строгий церковный деятель, хотя и не лишенный сочувствия. Он считал обряд обрезания неотъемлемым условием спасения (Деян 15:1), что совпадало с убеждениями фарисействующих христиан (Деян 15:5). Согласно Деяниям Апостолов, Петр придерживался одной позиции с Павлом, утверждая, что язычники, получившие дар Святого Духа, не должны брать на себя «иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы» (Деян 15:7-11, Деян 15:10). В этом своем утверждении Петр полностью поддерживает Павла, однако в Гал 2:14-21 Павел использует примерно те же доводы против Петра, а сам Петр, в соответствии с Деян 15:11, заключает, что иудеи вместе с язычниками будут спасены милостью Господа Иисуса (см. Еф 2:5). Как бы ни соотносились между собой Деян 15 и Гал 2, очевидно, что Лука стремился приблизить позицию Петра к учению Павла. В Деяниях Апостолов Иаков соглашается, что язычников, обратившихся к Богу, не следует обременять (Деян 15:19), но при этом настаивает, что они должны воздерживаться «от оскверненного идолами, от блуда, удушения и крови, и чтобы не делали другим того, чего не хотят себе» (Деян 15:20).

Политика Иакова основывается на том, что Закон Моисея признается повсеместно (Деян 15:21); пренебрежение этими элементарными критериями соблюдения чистоты, перечисленными Иаковым, было бы оскорблением Моисеева Закона. Иуда из Варсаввы и Сила были посланы в Антиохию, где проповедовали Павел и Варнава, чтобы доставить письмо с личными предписаниями (Деян 15:22-29). После этого они продолжили свою деятельность как пророки (Деян 15:32-33). Нормы чистоты, изложенные в письме, должны были соблюдаться неукоснительно, и даже Лука при всем богатстве своего языка не в состоянии заретушировать тот факт, что содержание письма шло

в разрез с позицией самого Павла (см. 1 Кор 8). Прибытие Иуды и Силы помешало деятельности Павла и Варнавы, и политика Иакова привела к тому, что обращенные в христианство язычники почувствовали себя крайне стесненно. Эти предписания иногда сравнивают с так называемыми заповедями Ноя в *b.Sanhedrin* 56 а-б, которые должны были ограничивать неиудеев.

В то время как Павел говорил о новом «Израиле Божьем» (Гал 6:16), отличительной особенностью которого была вера в Иисуса Христа, подобно вере Авраама в Бога (Гал 3:6-9), Петр считал, что крещение язычников является милостивым введением их в состав народа Божьего, а отнюдь не актом «нового творения», о чем говорил Павел (Гал 6:15). Поскольку язычникам разрешалось креститься, Петр иногда мог по желанию делить с ними трапезу. Для него как апостола такие контакты могли быть необходимы; но как для правоверного иудея они были неестественны. С точки зрения Павла, это было лицемерием; с точки зрения Петра, это было логическим следствием из законов чистоты, заповедных Богом, а не продуманной политикой. Иаков, позволив проводить обряд крещения для язычников, тем не менее считал, что они должны быть отделены от иудеев до тех пор, пока сами не начнут блюсти повсеместно принятые законы чистоты в знак своего почтения к статусу Торы как откровения Моисея, подтвержденного в Евангелии.

4. Понятия чистоты и добродетели в эллинистическом христианстве

Логическим развитием Павловой концепции чистоты стало утверждение, что для чистых все чисто (Тит 1:15). Однако на практике политика Павла оказалась иной. В 1 Кор 8 он отходит от курса Иакова, разрешив есть идоложертвенное, поскольку идолы, которым оно предназначалось, представляют ложных богов (1 Кор 8:4-6). Однако он предостерегает от потребления жертвенной пищи, если рядом присутствует тот, кто верит в этих богов, так что «совесть их, будучи немощна, оскверняется» (1 Кор 8:7-13, особенно стих 7). В данном случае речь идет больше о духовном осквернении; Павел говорит, что он предпочел бы не есть мяса вообще, чем соблазнять брата (1 Кор 8:13; см. также Рим 14:13-23). Через свою собственную цепочку аргументов Павел приближается к учению раввинов об опасности идоложертвенных яств (см. *b 'Abod. Zar.* 8а, поучение от имени Р. Ишмаэля).

В данном случае учение Павла отражает более глобальную тенденцию эллинистического христианства. В его посланиях, а также посланиях, авторство которых приписывается ему, описывается связь между названными пороками и «нечистотой» (Рим 1:24, Гал 5:19, Еф 4:19, 5:3, Кол 3:5). Таким образом, раннее христианство пересмотрело носителя нечистоты: теперь не еда, а похоти считались грозящими осквернением. И подобные похоти так же тщательно описываются в Новом Завете, как и в раввинской литературе описывались виды нечистой пищи, поскольку и те, и другие

оскверняют человека, делают его нечистым, отделяя его от Бога.

Систематизация грехов, их отождествление с нечистотой, является в большей степени христианским нововведением. Перечень грехов представлен, например, в Прем 14:22-31. Но до образца этот жанр доведен в Рим 1:24-32, Гал 5:19-21, Еф 5:3-5, Кол 3:5-6, а взят на вооружение после написания НЗ (см. *Дидакхе* 5; *Пастырь Ермы* 8). В каждом случае поражает не только то, что понятия нечистоты и греха уравниваются между собой, но и то, что нечистота как таковая остается основополагающей категорией. В этой связи остаются актуальными вопросы о половых отношениях (см. Лев 18) и чистоте пищи, по крайней мере, в рамках учения Павла. Нет сомнения, что вопрос чистоты перемещается в сферу человеческих побуждений. Еще точнее, мотивация поведения становится решающим фактором в определении чьей-либо чистоты или нечистоты. При таком понимании тело человека действительно представляет собой храм Святого Духа (см. 1 Кор 6:18-20, 1 Кор 3:16-17), а строгое отношение к браку диктуется Божьим требованием чистоты как условия наследования Царства (Мф 5:27-28, 31-32; 19:3-12, Мк 10:2-12, Лк 16:18, 1 Кор 7:10-16).

Успех Евангелия Иисуса в эллинистической среде времен раннего христианства был показателем его способности создать рациональную, прикладную, но весьма строгую систему соблюдения чистоты. Рыночное место как таковое считается чистым при условии, что оно не будет осквернено присутствием идолов, требования Иакова при этом практически полностью игнорируются. Однако наличие требований к моральному состоянию, особенно в вопросах, касающихся половых отношений, показывает, что концепция чистоты как основа системы регулирования не была полностью отменена, несмотря на либерализм Павла в вопросах питания.

Традиция противопоставления пороков и чистоты в раннем христианстве была обусловлена тем, что Иисус якобы сам разделил эти понятия. Указания на это можно найти у Марка, а также частично у Матфея, сразу после учения Иисуса о том, что оскверняет человека (Мк 7:15). Сначала — в ответе на вопрос (Мк 7:17-19), а затем в пояснении и перечислении (Мк 7:20-23) просматривается риторически поданная и как бы вытекающая из учения Иисуса мысль об изменении природы осквернения. Мысль эта родилась в среде интерпретаторов, группы толкователей, чье мнение считается определяющим при попытках сопоставить учение Иисуса с эллинистической миссией.

Члены этой группы были озабочены вопросами совместной трапезы, но не были склонны отрицать чистоту как божественную категорию в противоположность Павлу (см. Рим 14:14). Группа, сформулировавшая Мк 7:20-23, настаивала на опасности осквернения, но переводила вопрос в плоскость морали. Такая позиция куда лучше объясняет факт неоднократного присутствия у Павла перечня пороков, чем предположение о новаторстве его аргументации и риторики. Можно лишь предполагать, кто стоит за такими взглядами группы,

но одним из возможных вариантов, на основании слов Павла в Гал 2, остается Варнава. Павел говорит, что Варнава был менее вовлечен в спор, чем Иаков или Петр, однако и он попал под влияние их «лицемерия» (Гал 2:11-13). В сущности, с того момента, как Иисус вошел в дом в Мк 7:17, в силу вступили новые социальные нормы, согласно его учению, что источником осквернения теперь является не пища, а грехи. Таким образом, были установлены категории чистоты и нечистоты, которые определяются духовными факторами, а не продуктами питания.

Столь значимая перемена не могла быть передана только в виде комментария (Мк 7:17-19) или пересказа (Мк 7:20-23). Она была зафиксирована в своего рода приложении к основному тексту, где говорилось о корване (Мк 7:6-13) и векторе осквернения (Мк 7:14-15). Для того, чтобы переработать всю традицию под новое понятие чистоты, было необходимо выбрать подходящий риторический метод и подобрать соответствующие аргументы.

В итоге выбор пал на повествовательный контекст. Все аргументы независимо от цели и тематики представлены в контексте одного спора. Фарисеи и книжники обратили внимание, что ученики Иисуса не омылают своих рук перед едой; они укоряют учеников, и Иисус отвечает в рамках нарратива (Мк 7:1-2, 5). Его ответ не имеет ничего общего с теми высказываниями, которые позже стали приписывать Христу. Корван, вектор осквернения, сходство опасностей осквернения через пищу и поведение — все это интересные вопросы, касающиеся темы чистоты, однако ни один из приведенных аргументов не отвечает на упрек фарисеев и книжников. Повествовательный контекст в итоге приводит читателя к убеждению, что все обычаи фарисеев/книжников имеют такое же ничтожное значение, как и их требование омыла руки перед едой.

Риторическая сила демонстрируется в том, что Иисус никогда напрямую не отвечает на поставленные перед ним вопросы. Читатель и слушатель и без того улавливает, что существует новая, внутренняя, концепция чистоты, значительно превосходящая иудейские обычаи. Евангелия, а еще более эллинистические вкрапления Нового Завета, свидетельствуют о взаимосвязи понятий чистоты и добродетели, что стало крайне важной частью христианского учения.

См. также Иудаизм и Новый Завет.

Библиография. R. P. Booth, *Jesus and the Law of Purity: Tradition and Legal History in Mark 7* (JSNTSup 13; Sheffield: JSOT, 1986); A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement* (New York: Ktav, 1967); R. Cailliois, *L'homme et le sacré: Édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré* (Paris: Gallimard, 1989); D. Catchpole, «Paul, James and the Apostolic Decree», *NTS* 23 (1977) 428-44; B. Chilton, *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus Through Johannine Circles* (NovTSup 72; Leiden: E. J. Brill, 1994); M. Detienne and J.-P. Vernant (with J.-L. Durand, S. Georgoudi, F. Hartog, J. Svenbro), *La cuisine du sacrifice en pays grec: Bibliothèque des histoires* (Paris: Gallimard, 1979); M. Hengel, «Jakobus der Herrenbruder — der erste Papst?», in *Glaube und Eschatologie: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, ed. E. Grässer and O. Merk (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985) 71-104; J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* (HSM 10; Atlanta: Scholars Press, 1986); J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology* (Leiden: E. J. Brill, 1983); E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990); J. Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); D. P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101; Atlanta: Scholars Press, 1987).

B. D. Chilton



ЭКОНОМИКА ПАЛЕСТИНЫ

Как отметил историк Карл Полани, слово «экономика» (*economics*) употребляется в двух смыслах:

- реальная экономика, направленная на обеспечение индивида, семьи, племени или общества предметами жизненной необходимости;
- формальная экономика, связанная с рациональным выбором между скудными средствами в попытке свести концы с концами (Polanyi).

К античному миру применимы оба эти смысла. Однако древние мыслили об экономике преимущественно в первом значении. Для них понятие «экономика» в основном относилось к управлению домашним хозяйством (*εχειν οίκον* — дом, *ποτια* — управление). «Домашнее хозяйство» могло включать крестьянский двор, большой земельный надел или даже целую империю. Поскольку в основе античной экономики лежало сельское хозяйство, существует целый ряд моралистических греческих и римских сочинений по данному вопросу (Ксенофонт, Катон). В новозаветные времена Римская империя управлялась императорами как своего рода расширенное домашнее хозяйство. Легкий доступ к Средиземному морю способствовал морской торговле в эллинистический и римский периоды, все это находилось под контролем элиты и/или ее подручных (Трималхион в *Сатириконе* Пестрония).

Соответственно, при рассмотрении палестинской экономики библейских периодов следует помнить: социальные средства находились под контролем властной элиты, а потому античная экономика была политической экономикой. Более того, в консервативных, традиционных аграрных обществах античности индивидуальный или даже групповой экономический выбор был относительно ограниченным фактором в контексте более глобальных экологических и социальных сил.

1. Палестина как регион средиземноморской экологической адаптации.
2. Аграрная экономика и общество в Библии.
3. Экономические ценности Иисуса.
4. Экономические факторы в раннем христианстве и в более поздний новозаветный период.

1. Палестина как регион средиземноморской экологической адаптации

Согласно Ф. Броделю, средиземноморский регион — это территория вокруг Средиземного моря, от исчезновения ольвы на севере до появления пальмы на юге (Braudel). Палестина составляет часть средиземноморского побережья и как таковая всегда отличалась специфическими экологическими факторами, важными для понимания ее экономики. Геология и климат наложили глубокий отпечаток на эколого-экономическую динамику и соответствующую ей адаптацию населения. С мелового периода Средиземноморская область пережила серьезные процессы сбросовой деятельности, а на юге — тектонические напряжения и неоднократные наступления моря. Геология Палестины хорошо отражает эти особенности в резких переходах от долин к горам, обширным известняковым формированиям (сочетающимся к северу с вулканическими образованиями), в уровне осадков и погодных условиях, которые создают средиземноморский тип растительности «вечнозеленая чаща» (Herbert).

Для средиземноморского климата Палестины характерны дожди в зимнее время и засуха летом. Уровень осадков составляет 50 мм в год в пустыне Негев и более 800 мм в Верхней Галилее и Ливанских горах. Отсюда неизбежно преобладает сухое земледелие. При пахоте взрыхляется лишь верхний слой почвы, чтобы сохранить подземную влагу. Выбираются такие злаки и деревья, которые быстро растут или способны переносить ежегодные засухи. Не случайно Библия определяет Хаанаан как «землю, где пшеница, ячмень, виноградные лозы, смоковницы, гранатовые деревья, масличные деревья и мед» (Втор 8:8). Библия также отмечает трудность ведения сельского хозяйства в Древней Палестине (Быт 3:17-19). Библейские притчи часто используют образы из растительного мира (Суд 9:8-15) или упоминают известные сельскохозяйственные операции: например, посев (Мк 4:3), жатву (Мк 4:29), сбор винограда (Мф 20:1; Откр 14:19-20).

Основными объектами производства сельского хозяйства были злаки, особенно ячмень и пшеница, оливы

(для масла) и виноград (для вина). Злаки, вино и масло были основными продуктами питания (Ос 9:2, Притч 9:5, Неем 5:11). Время сбора злаков — конец весны и начало лета, сбора и обработки винограда — лето, сбора маслин — ранняя осень. Первые сентябрьские и октябрьские дожди орошали почву, ставшую твердой из-за засухи, и готовили ее к вспашке. После того, как зерна были посеяны, земледельцу приходилось осуществлять прополку и бороться с многочисленными сельскохозяйственными вредителями (Мф 13:26, Мк 4:4-7). Дожди, лившие в конце зимы, позволяли зерновым вызреть. В среднем урожай был пятикратным. Это гораздо меньше, чем в наши дни: современные удобрения дают возможность получать урожай тридцатикратный и даже сорокакратный. Смоковницы и оливы часто упоминаются в Библии, поскольку они, как и виноградные лозы, способны выдерживать летние засухи. Эти деревья обладают широкой или глубокой корневой системой, позволяющей вбирать из земли влагу, при этом через листья они выделяют минимальное количество влаги. Смоковницы и оливы довольно долго растут, прежде чем начинают плодоносить, а потому ассоциируются в Библии с мирными временами (3 Цар 4:25, Мих 4:4, 1 Макк 14:12).

Скотоводство также играло важную роль в библейской экономике. Козье молоко и козий сыр, как злаки и масло, являлись важными источниками белков и калорий. В библейских притчах упоминаются овцы (2 Цар 12:1-4, Лк 15:3-7). Животных иногда приносили в жертву ради мяса, но простые люди ели мясо лишь в особых важных случаях (Лк 15:23). В Храме каждый год совершалось большое число жертвоприношений (Флавий *Древн* 3.9.1 §224-232).

Можно сделать некоторые обобщения, касающиеся организации труда и производства, а также распределения и потребления в библейские периоды. Доиндустриальные общества для добыwania пищи использовали преимущественно энергию человека и животных. Ученые называют такие общества *аграрными*, ибо они зависели от плуга (Lanski). Для аграрных обществ характерна социальная пропасть между относительно небольшой городской элитой, занимавшейся политической и религиозной деятельностью, и деревенскими жителями, возделывавшими почву. Ограниченность излишка, обеспечивавшегося доиндустриальным сельским хозяйством, налагала неизбежные лимиты на абсолютный размер элиты. На протяжении долгой истории Ближнего Востока существовал ряд мировых империй, чьи цивилизации опирались на сбор аграрных излишков с оседлых земледельцев и скотоводов. Многие из первых дошедших до нас текстов связаны с расчетами в царских и храмовых операциях. В таких империях деревенская экономика специализировалась на промыслах для удовлетворения собственных нужд и на производстве сельскохозяйственной продукции. Городская же экономика была основана на взимании налогов с излишка и перераспределении полученных таким образом средств в интересах элиты.

Преко-римское общество новозаветных времен было более развитым, чем предыдущие общества (например,

в плане торговли), но население по-прежнему делилось на трудящееся большинство (90%) и элиту, которая физическим трудом не занималась. На земельных наделах, принадлежащих элите, работали арендаторы или рабы, производившие продукты, необходимые для жизни (Мф 13:24-30, Лк 12:16-21). Сильные правители могли также использовать крестьянский труд для постройки акведуков, храмов, дворцов и городов. Это делал, например, Ирод Великий на строительных работах в Себасте, Кесарии Приморской и Иерусалиме.

Утверждение Иосифа Флавия, что его страна «не морская держава» (*Против Апиона* 1.12 §60), верно для всей библейской литературы, за тем исключением, что иногда элита использовала для занятия торговлей возможности, которые предоставляли караванные пути, связывавшие Палестину с востоком, и морские пути, соединявшие ее с западом. Как деревенские, так и городские жители стремились к самодостаточности, чтобы все необходимое хранилось под рукой или же было легко достижимо. Коммерческие предприятия, изысканные заморские вина и изящная посуда были доступны только элите. Плиний сообщает, что пошрины, взымавшиеся с караванов с благовониями, следовавших от Саботы (в Аравии) до Газы (на Средиземноморском побережье), достигали 688 динариев с верблюда (Плиний, *Естественная история* 12.63-65). Динарий же был дневной платой за труд в сельском хозяйстве (Мф 20:2).

Деревенские жители не только производили сельскохозяйственную продукцию, но и изготавливали себе одежду, сандалии, простые инструменты и даже строили дома. Специалисты, обычно монополизировавшие ту или иную отрасль и контролировавшиеся элитой, занимались производством гончарных и стеклянных изделий, металлических инструментов, оружия, изящной мебели и т.д. Однако образованная элита свысока смотрела на всех занимавшихся физическим трудом (Сир 38:25-34). В Древнем мире практически не существовало свободных рынков. На городских же рынках, за исключением небольших сделок, торговля велась на далеко не равных условиях. Деньги были по преимуществу средством элиты облегчить сбор податей или заниматься торговлей (спонсированной той же элитой). Для большинства населения того, что оставалось после уплаты налогов, едва хватало на еду.

Такая экологическая адаптация способствовала возникновению в библейской культуре определенных ценностей. Низкая производительность и социальное неравенство приводили к понятию «ограниченного блага»: считалось, что жизненных благ относительно мало, и их на всех не хватит (напротив, для современных постиндустриальных ценностей характерно обратное убеждение: если товаров не будет хватать, недостаток можно восполнить, производя дополнительное количество товаров). Библейские упоминания о дурном глазе также связаны с понятием ограниченного блага: дурной глаз — это завистливый взгляд, который толкает к овладению не принадлежащим по праву (Притч 23:1-6; 28:22, Мф 20:15).

2. Аграрная экономика и общество в Библии

Проблема экономической справедливости в библейские времена была неизменной. В. Брюггеман предложил полезную парадигму, помогающую понять тему социальных конфликтов в израильских традициях. Обсуждая «царское самосознание», выказанное египетским фараоном и (впоследствии) израильскими монархами вроде Соломона, Брюггеман анализирует аграрную социальную динамику в категориях политики угнетения, экономики изобилия и религии имманентности. Подобно Рамсесу II, богу на земле, принудившему израильтян к труду (Исх 1:11), образ Соломона у девтерономических историков неоднозначен: он предстает и как мудрец, и как угнетатель (см. 3 Цар 4:29-31; 5:12 и 4 Цар 9:15-22). Узурпации израильских царей обличаются в традициях вроде 1 Цар 8:11-18 или рассказа о винограднике Навуфея (3 Цар 21). И напротив, Моисей и пророки предстают как почитатели Яхве и критики религиозной идеологии, поддерживающей царские инициативы. Таким образом, элитная экономика предназначалась для обеспечения всем необходимым и царского двора (3 Цар 4:22-28), и царского храма (3 Цар 6).

Библейское право выражает заботу о справедливости в ряде экономических уложений: например, относительно рабов (Исх 21:2-11, Втор 15:12-18), имущества и убытков (Исх 22), регулирования долговых обязательств (Втор 15). Классические пророки с различными акцентами обличают «имманентную религию» и экономическую несправедливость (Ам 5:21-24; 8:4-6, Ис 1:10-17, Мих 2:1-2). Особая забота проявлена о вдовах и сиротах (Исх 22:22, Ис 1:17). Израильская премудрость также размышляет о положении бедняков и процветании богатых нечестивцев (Притч 22:16, 22-23, Еккл 4:1-3). В Библии бедность означает не только беззащитность и физическую нужду, но и публичное бесчестье и позор (*Malina*).

Мир, в котором жил Иисус, также был раздираем социальными проблемами и неравенством (Лк 16:19-31). К тому времени Палестина уже давно, со времен вавилонского плена, находилась под контролем великих мировых империй. Правление Хасмонеев (1 Макк 13:41-42) было недолгим исключением (142–63 гг. до н.э.). На рубеже эр дом Ирода Великого стал клиентом Рима. Иисусовы притчи часто описывают характерные для колониализма социальные черты: крупными наделами управляют отсутствующие владельцы, и отъезд хозяина дает его слугам возможность заняться ростовщичеством (Лк 19:12-27). Чтобы собрать доход, владельцу иногда приходится прибегнуть к насилию (Мк 12:1-9). Сборщик податей гарантирует подать своим собственным телом (Мф 18:23-34). Часто упоминаются в НЗ управители (греч. *oikonomoi*) и рабы (Лк 12:42; 16:1-8, Мк 13:34-35).

Многие из этих социальных черт типичны для аграрных или крестьянских обществ. Сравнительные исследования показывают: доиндустриальные общества часто отличаются колоссальным уровнем социального неравенства, экономическая сфера там контролируется

централизованной или городской элитой, причем в угнетенном положении пребывает большинство населения. Библия отражает надежду на возможность лучшего устройства. Это наиболее ярко видно в некоторых преданиях о Моисее, у пророков и особенно у Иисуса из Назарета.

3. Экономические ценности Иисуса

С 1980-х гг. развернулся так называемый «третий поиск исторического Иисуса». Ему сопутствуют активные исследования Галилеи I в., мощный толчок которым дали археологические раскопки. Эти разработки заново поставили вопрос о взаимосвязи между исторической деятельностью Иисуса из Назарета и экономическими аспектами тогдашнего общества. Следует признать: многое здесь пока остается неясным, и ученые продолжают спорить, например, о социальных особенностях Галилеи и социальном характере движения, созданного самим Иисусом. Однако одно очевидно: Иисус уделял пристальное внимание экономической сфере. Социальная проблематика неотъемлема от самого смысла того, что делал Иисус, а потому для нашего понимания Иисуса в ней полезно разобраться.

Центральным для Иисуса из Назарета было убеждение: Царство Божье (арам. *malkuta d'smaya*) близко или даже уже присутствует в его собственной деятельности. Относительно того, как Иисус представлял себе Царство, мнения ученых разделились. Согласно одним исследователям, учение Иисуса находилось в русле традиции Премудрости: Царство Божье неотъемлемо от творения или естественного устройства (Лк 12:22-31). Согласно другим исследователям, учение Иисуса — часть еврейской апокалиптической традиции (Мк 13:26-27).

От того, какая из этих научных школ права, зависит правильное понимание термина «Царство Божье» в проповеди Иисуса.

Много указывает на то, что Иисус связывал Царство Божье со своей деятельностью. Поскольку он набрал учеников в окрестностях Галилейского озера, не исключено, что какие-то аспекты этого понятия перекликались со взглядами Иуды Галилеянина (Флавий *Древн* 18.1.1 §4; 18.6.6 §23). По мнению Иисуса, Бог действовал, в частности, через совершаемые им экзорцизмы (Лк 11:20, с аллюзией на Исх 8:19). Он также выказывал сильный интерес к Пасхе — времени воспоминания об освобождении Богом израильтян из египетского рабства. Рассказы о Страстях связывают интерпретацию Иисусом Царства Божьего с Пасхой (Мк 14:22-25 пар, возможно, проповедь в Q содержит аллюзии на Пасхальную Агаду).

Пасхальная Агада (арамейское вступление): «Это — хлеб бедности, который наши предки ели в земле египетской. Пусть всякий, кто голоден, войдет и ест. Пусть всякий, кто нуждается, придет на наш пасхальный пир. В этот год мы — здесь; в следующем году мы можем быть в Земле Израилевой. В этот год мы — рабы, в следующий год мы можем быть свободными людьми» (Glatzer).

Пасхальная Агада	Блаженства в Q (Лк 6:20-21)
«Хлеб бедности»	«Блаженны вы, нищие»
«Пусть всякий, кто голоден»	«Блаженны голодные»
«В этот год мы здесь»	«Блаженны плачущие»

Очень важное место в ранних преданиях об Иисусе занимает тема долгов и податей. Угнетение, знакомое галилеянам I в., было связано с римской колониальной политикой относительно клиентов. После Иуды Галилеянина и восстания, последовавшего за переписью 6 г. н.э., тема податей стала опасной. Иисус не запрещал открыто выплачивать имперские налоги (Мк 12:17), но ученикам говорил, что «сыны свободны» от храмовой подати (Мф 17:26).

В Молитве Господней (Лк 11:2-4/Мф 6:9-13) Царство Божье напрямую соотносится с избавлением от долгов и налогообложения. Для полного анализа этой молитвы здесь нет места, но ее прошения, по-видимому, имеют мощный социальный аспект. Например, голод (Лк 11:3/Мф 6:11) — функция задолженности перед лендлордом или сюзереном (Лк 11:4а/Мф 6:12); суды обеспечивали выполнение долговых обязательств (Лк 11:4б/Мф 6:13), если верить преданию о «просбуле» Гиллея (М. Шеевит 10:3-7; В.Т. Гиттин 37а; *Мурабба'ат* 18, долговой контракт из области возле Мертвого моря, фиксирует ссуду без «просбулы»). В результате долговых отношений небольшая группа людей имела большую защищенность, чем та, которая была ей необходима. Иисус резко обличает «маммону» (греч. *ματσημα*, от арамейского слова «маммона» — это сложное богатство, на которое уповает человек [Лк 12:16-20; 16:13]).

Иисус смело затрагивал узловые моменты конфликта между греко-римским устройством и угнетенными производителями. Он ел со сборщиками податей и «грешниками» (должниками?), чтобы хоть как-то облегчить ситуацию обремененных долгами (Мк 2:15-16, Лк 18:9-14). Рассказ о Закхее (Лк 19:1-10), независимо от его достоверности, хорошо отражает экономическую подоплеку такого рода контактов.

Таким образом, Иисус проводил в жизнь политику освобождения, «политику сострадания» (Boag). Он противопоставлял Божье владычество римскому социальному устройству. Наступление Царства Божьего открывало перед бедняками и угнетенными надежду и новые социальные возможности, как и в первом Исходе. Как конкретно Иисус представлял проявление Царства? Он разработал богословие парадоксальной трансцендентности (*mal'kutha*, «владычество») и имманентности (*Abba*, «Отец»). Божье владычество низвергает господствующую политическую экономику и утверждает фиктивную семью. Политическая экономика должна преобразиться в домашнюю экономику, — видение, созвучное израильским традициям (Втор 15:2, Лев 25:35-46, Неем 5:6-13).

Взаимоотношения в окружении Иисуса должны быть как у близких родственников. Обмены должны происходить на основе взаимности (Лк 6:27-36; 14:12-14, Мф

18:23-34). Такая взаимность, в отличие от господствовавшей системы распределения, не ведет учет тому, кто сколько взял. Взыскивание Царства приносит, прежде всего, ничем не обремененную экономическую безопасность и подлинное счастье (Лк 12:22-31, Мк 10:29-30).

По-видимому, проповедь Иисуса о Царстве Божьем и его призыв сплотиться против несправедливости через фиктивное родство были отвергнуты сельскими жителями, которые мыслили по-мирски. Иисусова Весть нашла сочувствие среди рыбаков и отчужденных крестьян, но в целом прием, оказанный Иисусу в Назарете, выглядит типичным (Мк 6:4). Среди крестьян немногие последовали за ним. И после его смерти мы не находим следов галилейского христианства. Горизонт большинства крестьян ограничен, и недовольство редко выливается в трансдеревенские движения. Когда Иисуса распяли в Иерусалиме как разбойника и бунтовщика против римского устройства, он не только утратил поддержку среди народа, но его оставили на время даже близкие спутники. Опыт Воскресения ознаменовал начало новой стадии в том деле, которому он был основоположником, и Иисусовой Вести суждено было зазвучать вне Палестины среди иных социальных слоев.

4. Экономические факторы в раннем христианстве и в более поздний новозаветный период

Надежда Иисуса на более гуманное экономическое устройство не умерла. Евангелия продолжали передавать его экономические взгляды и ценности более поздним христианским общинам, хотя интересы, присущие городской среде, также находят в них отражение. У. Минс приводит свидетельства в пользу того, что в раннехристианских общинах существенную роль играли вольноотпущенники — бывшие рабы, которые обрели юридическое освобождение, хотя иногда и сохраняли определенные обязанности по отношению к бывшим патронам. Вольноотпущенники часто занимались коммерцией и торговлей, что, согласно Деяниям Апостолов, видимо, было характерно и для христианских лидеров в Восточном Средиземноморье (см., например, Деян 16:14-15; 18:2-3).

Такие интересы можно видеть уже в корпусе Павловых посланий. Павел указывает, что среди городских христианских общин (например, коринфской) практически нет представителей элиты (1 Кор 1:26; отметим, что ключевые социальные переменные — рождение и власть, а не экономика). Коринфскую общину раздирают неравенства, связанные с социальной властью и богатством (1 Кор 11:22). Ей оказывают патронат власть имущие вроде Эраста, городского казначея (Рим 16:23), но она связана и с теми, кто имеет меньший статус (Стефан, 1 Кор 16:15). Судя по переписке Павла с коринфянами, раннехристианские общины организовывались вокруг домашних хозяйств, причем более богатые и наделенные властью христиане выступали в качестве спонсоров собрания/*ekklesia* фиктивного родства (1 Кор 16:15, 19, Флм 1-2). По мнению Д. Йеорги, сбор Павлом пожертвований (1 Кор 16:14, 2 Кор 8-9) был важным аспектом в его исторической

деятельности: одновременно выражением солидарности с иерусалимской церковью (Гал 2:10) и выражением убежденности в эсхатологическом собрании язычников, обещанном еще у израильских пророков (Ис 45:14, 20, 22-25). Однако этот сбор уже представляет собой аномалию в плане учения Иисуса, ибо является своего рода налогом и связан с перераспределением, то есть подобен храмовой подати, которую в I в. евреи диаспоры посылали в Иерусалим.

В конце I в. проблемы политической экономики неоднократно создавали моральные трудности для развивающегося христианского движения. Откровение описывает данную ситуацию в апокалиптических категориях (13:16-17; 18:3, 9, 11, 15-18). Ученики, верные Иисусу, не имеют отношения к римской коммерции (Откр 2:9; 3:8, 17; 13:16-17). Остальные рассматриваются как глубоко испорченные (Откр 2:14-15, 20; 3:9; видимо, намек на христиан, которые идут на компромисс с греко-римской культурой в поисках экономической выгоды). Деяния Апостолов рисуют более мирную картину положения христиан в условиях Римской империи. Римское правосудие выносит вердикты в пользу христианского движения (Деян 18:15; 26:31-32). В отличие от автора Откровения или от автора Евангелия от Фомы (64), Лука не демонизирует коммерцию. Более того, экономические отношения в раннехристианской общине описываются в коммунистических категориях (Деян 2:44-45; 4:32, 36-37; ср. 1QS 6:22).

Послание Иакова также отражает ряд серьезных экономических проблем. После того, как христианское движение начало обретать успех, богатство стало разделять его членов (Иак 2:1-7), и социальная несправедливость превратилась уже во внутрехристианскую проблему (Иак 2:16; 5:4). Иаков призывает богачей серьезно призадуматься (Иак 1:9-10; 5:1-6) и последовать царскому закону любви к ближнему (Иак 2:8; ср. 1:25). С аналогичными нравственными акцентами Деяния Апостолов сообщают, что сам Иисус сказал: «Блаженнее давать, нежели принимать» (Деян 20:35, единственное исключительное высказывание Иисуса в НЗ, сохранившееся за пределами Евангелий; см. Лк 22:26).

Христианские мыслители занялись осмыслением проблемы богатства. Последующими примерами такого осмысления служат, например, гомилия Климента Александрийского «Какой богач спасется?», францисканское движение в средневековой Италии и анабаптистские общины Реформации. У многих учеников Иисуса неспокойно на душе и в наше время, когда богатство в почете и когда такие успехи делает индустриальный и технологический капитализм.

См. также Социальные ценности и структуры.

Библиография. К. Е. Bailey, «Agriculture», «Clothing», «Crafts», «Houses, Furniture, Utensils», «Trade and Transport», in *The Oxford Companion to the Bible*, ed. B. M. Metzger and M. D. Coogan (New York: Oxford University Press, 1993) 18-19, 125-26, 139-40, 293-99, 748-49; M. J. Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1987); F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean*

World in the Age of Philip II (2d ed.; 2 vols.; New York: Harper & Row, 1972-73); W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978); L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations* (New York: Edwin Mellen Press, 1980); D. Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abingdon, 1992); N. N. Glatzer, *The Passover Haggadah* (3d ed.; New York: Schocken, 1979); K. C. Hanson and D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis: Fortress, 1998); F. N. Hepper, *Baker Encyclopedia of Bible Plants* (Grand Rapids, MI: Baker, 1992); R. A. Horsley, *Archaeology, History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996); idem, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995); idem, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper & Row, 1987); J. H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982); G. E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (2d ed.; Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984); B. J. Malina, «Wealth and Poverty in the New Testament and Its World», *Int* 41 (1987) 354-67; V. H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible* (rev. ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991); W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983); H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1988); D. E. Oakman, «The Ancient Economy», in *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. R. L. Rohrbaugh (Peabody, MA: Hendrickson, 1996) 126-43; idem, «The Archaeology of First-Century Galilee and the Social Interpretation of the Historical Jesus», *SBLSP* (1994) 220-51; idem, *Jesus and the Economic Questions of His Day* (SBEC 8; Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1986); J. J. Pilch and B. J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993); K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, ed. H. W. Pearson (Studies in Social Discontinuity; New York: Academic Press, 1977); R. L. Rohrbaugh, *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age* (Philadelphia: Fortress, 1978); A. M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (2d ed.; 2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1957); J. J. Rousseau and R. Arav, *Jesus and His World: An Archaeological and Cultural Dictionary* (Minneapolis: Fortress, 1995); Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine* (London: Routledge, 1994); G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, ed., with an introduction by J. H. Schütz (Philadelphia: Fortress, 1982).

D. E. Oakman

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ ИУДАИЗМ

«Эллинистический иудаизм» — это современный термин, обозначающий те формы древней иудейской религии и жизни, для которых была характерна вклю-

ченность в феномен эллинизма. Эллинизм же — многообразное взаимодействие греческой цивилизации с культурами Восточного Средиземноморья и Древнего Востока, начавшееся в конце IV в. до н.э. (при завоеваниях Александра Македонского) и продолжавшееся до первых веков нашей эры. На протяжении своей долгой истории эллинизм как таковой демонстрировал явные признаки греческого, римского и местного влияния, хотя представлял собой, в сущности, динамический сплав старых и новых элементов, варьировавшийся от места к месту и постоянно развивавшийся. Эллинизация — это различные процессы, в результате которых представители местных культур ассимилировались (в разной степени) к социальным моделям и обычаям, возникшим в ходе данного соединения. Проявлениями эллинизации были, в частности, использование греческого языка или койне, а также различные веяния в литературе, философии, религии, искусстве, образовании и технологии, связанные с культурным наследием Древней Греции.

1. Иудаизм и эллинизм.
2. Палестинский иудаизм и эллинистический иудаизм.
3. Виды эллинизации.
4. Статус еврейских общин в греко-римском обществе.

1. Иудаизм и эллинизм

Евреи, широко расселившиеся по всему Древнему миру, были неизбежно вовлечены в процессы эллинизма. Их реакция на него, как и реакция других народов, была многообразной. У нас есть исторические свидетельства не только взаимного идеологического или культурного антагонизма между эллинизмом и иудаизмом, но и очень широкого и динамического диалога. По-видимому, иудаизм и эллинизм часто взаимодействовали друг с другом в самых разных сферах жизни и с самыми разными результатами.

Конечно, многие особенности и установки иудаизма — специфика общего религиозного, этнического и религиозного наследия, письменные и устные традиции, сохраняющие это наследие, различные институты, воплощающие это наследие (особенно обрезание, соблюдение субботы и синагога), — ставили еврейский народ несколько особняком от других народов. Соответственно, для евреев существовали границы, которые иудаизм запрещал переступать: например, многие эллинистические обычаи предполагали политенетические предпосылки, которые противоречили основным принципам иудаизма.

Тем не менее многие евреи говорили на греческом языке и обучались основам эллинистической культуры: кто-то — из политической и экономической необходимости, кто-то — в целях социальной мобильности, кто-то — в интересах иудейской апологетики. Подобно другим местным народам, евреи могли как принимать, так и отвергать элементы привнесенной культуры, одновременно сохраняя собственное наследие и самобытность и отыскивая способы принадлежать одновре-

менно сразу к двум культурам: иудейской и греческой. На эллинистической сцене именно сосуществование и взаимовлияние были нормой для большинства евреев, а не самоизоляция и конфронтация. Это соответствовало духу эллинизма, где характерные аспекты индивидуальных верований выражались и интерпретировались в обстановке религиозного плюрализма и инновации.

Яркий пример такого подхода в иудаизме — Филон Александрийский (I в. н.э.), образованный еврей из городской элиты. В своих произведениях он высказывает блестящее владение как понятиями эллинистической философии (особенно платонизма), так и методами эллинистической литературной интерпретации (особенно аллегорией). Его главным устремлением, однако, было не пропагандировать достижения греческой культуры, но узурпировать их, использовать для доказательства тезиса: иудаизм — «наилучшая философия», чистейшее выражение благочестия и добродетели, постижимая для любого эллинизированного человека, еврея или нееврея (см. Филон *О добродетелях*). Филон с легкостью вращался в высших кругах греко-римского общества, но сохранял при этом глубокую верность иудейской общине и был убежден в священном и обязательном авторитете Торы. На его примере хорошо видно, как эллинистические иудеи осмыслили свою самобытность в критическом диалоге с идеями и методами, типичными для их греко-римского окружения, как они закрепили истинность своих традиций, стараясь добиться как уважения к ним со стороны аутсайдеров, так и верности к ним со стороны инсайдеров.

2. Палестинский иудаизм и эллинистический иудаизм

В некотором смысле все евреи — как Палестины, так и средиземноморской диаспоры — были эллинистическими: все они жили в эллинистическую эпоху и были частью эллинистического мира. Тем не менее между ними существовало серьезное географическое различие.

Евреи диаспоры. Принадлежали к общинам, где доминировали эллинизированные язычники. На них оказывалось постоянное давление, чтобы они участвовали в эллинистической жизни. Поэтому неудивительно, что наиболее выраженные из известных нам эллинизированных интерпретаций иудаизма возникли именно в диаспоре (например, в Египте и Малой Азии).

Палестинские евреи. Социальные и политические реалии их еврейской родины предполагали меньшую открытость силам эллинизма и меньший контакт с эллинизированными людьми. Большинство населения принадлежало к иудаизму и говорили на арамейском и еврейском языках.

Однако не следует переопределять эти различия, особенно при анализе динамики иудейской религиозной мысли данной эпохи. Раньше ученые довольно жестко разграничивали иудаизм палестинский (т.е. еврейскоязычный/раввинистический/ортодоксальный) и иудаизм эллинистический (т.е. маргинальный, испорченный греческим влиянием). Однако современные исследования еврейской истории и литературы

заставили научный мир в целом отказаться от такого упрощенного подхода. Для переоценки существуют две основные и взаимосвязанные причины.

Очевидно, что уже с начала эллинистического периода и на всех уровнях общества Палестина испытывала влияние эллинистической культуры. Это влияние продолжалось и расширялось во время итолемеевского, селевкидского, хасмонейского и римского правлений. Исследования Мартина Хенгеля четко подтвердили данный факт. Например, в своей книге по эллинизации Иудеи (Hengel) немецкий ученый собрал обширные археологические, эпиграфические и нумизматические свидетельства, подтверждающие существование в Палестине I в. н.э. многоязычного общества, где наряду с еврейским и арамейским языками был нажен греческий. Мы также знаем примерно о тридцати греческих городах в Палестине данного периода. Некоторые из них (например, Гадара) были центрами эллинистической интеллектуальной жизни. Другие (например, Кесария) имели крупные еврейские общины. Согласно выводам Хенгеля, даже в Иерусалиме и его окрестностях «надо предположить существование независимой еврейской эллинистической культуры», представленной еврейскими семьями, у которых основным разговорным языком был греческий и которые составляли 10-20 процентов общей численности населения.

Поэтому неудивительно, что влияние греческой культуры заметно и в палестинской иудейской религиозной литературе. Например, по-видимому, в конце II в. до н.э. некий иудей по имени Феодот создал дидактическую поэму «Об иудеях» (ее текст приводится в работе Евсевия Кесарийского «Приготовление к Евангелию» 9.22.) Это эпическая поэма, вдохновленная библейскими текстами и написанная гекзаметром. Ее отличают великолепный греческий стиль и, очевидно, знание греческого эпоса (особенно гомеровской «Илиады»). Она предназначена для иудейского читателя, оправдывает иудейскую агрессию против Самарии (при Иоанне Гиркане, иудейском правителе хасмонейской эпохи) и призывает к принятию иудейского Закона. Автор явно предполагает, что читатели по достоинству оценят созданную им утонченную форму греческой литературы, хотя он и задумал ее как выражение иудейской националистической пропаганды и настаивает на соблюдении специфически иудейских обычаев (например, обрезания и запрета на экзогамии). В этом, как и во многих других случаях, четкое разграничение между палестинской иудейской литературой и эллинистической иудейской литературой, видимо, некорректно.

3. Виды эллинизации

Различные проявления эллинизации, которые мы обнаруживаем в древнем иудаизме, соответствуют различным способам проявления своей самобытности, имевшимся в распоряжении иудеев, включая литературные, политические, экономические и художественные формы выражения. Иудейские разновидности эллинизации включают многообразные попытки переосмыслить иудаизм в эллинистических категориях, использовать

ресурсы эллинистической цивилизации в иудейских целях или отыскать еврейскому народу место в мире, где он часто бывал уязвим в социальном и политическом плане. Рассмотрим четыре примера.

3.1. Септуагинта. Септуагинта (LXX), перевод Еврейской Библии на греческий язык, была одним из самых ранних и самых влиятельных проектов эллинистического иудаизма. Возникновение большей ее части датируется III-II вв. до н.э. Поскольку свреи диаспоры еврейский язык обычно либо знали плохо, либо не знали его совсем, LXX обрела для их жизни и богослужения почти тот же священный авторитет, что и оригинал. Многочисленные греческие термины, понятия и выражения, использованные в LXX, стали восприниматься ими как библейские.

Хотя львиная доля LXX создана в диаспоре, некоторые ее тексты (например, Есф) могут иметь палестинское происхождение. Более того, в *Посл. Арист.* (греческом тексте конца II в. до н.э., возможно, написанном каким-то иудеем из двора Птолемея) отражена такая легенда: вся Септуагинта — якобы дело рук 72 иудейских старцев, работавших в Александрии по просьбе Птолемея II Филадельфа.

Перевод LXX в основном довольно буквальный. Тем не менее во многих случаях LXX, видимо, либо отходит от источника (например, в Притч), либо делает существенные интерполяции (например, в Дан). LXX также включает в число Писаний ряд новых, апокрифических, текстов. Некоторые из них, вроде Прем, были изначально написаны на греческом языке, другие (например, I Макк) представляли собой перевод на греческий с еврейского оригинала. Все это показывает, что библейский канон в ту пору еще не был жестко закреплён.

3.2. Ирод Великий. Иудейский царь Ирод Великий, правивший в 37-4 гг. до н.э., был неустанным проводником эллинизации, не отличавшийся в этом смысле от других эллинистических монархов, с которыми он поддерживал и развивал политические и экономические связи. Для еврейских монет он использовал только греческие надписи. Он также спонсировал многочисленные эллинистические строительные проекты, включая храмы в честь его политического патрона императора Августа. Даже перестройки на Храмовой горе, сделанные в период его правления, были в стиле эллинистической архитектуры, частью более широких попыток превратить Иерусалим в центр греко-римской культуры. Ирод приглашал к своему двору греческих интеллектуалов, политиков и ремесленников. В частности, при его дворе одно время жил Николай Дамасский, выдающийся греческий историк и философ, последователь Аристотеля. Ирод также поощрял греческое образование среди высших классов Иудеи.

Вся эта эллинизаторская деятельность была тесно связана с национальной и религиозной самобытностью иудаизма как способ продвижения иудейских интересов на международной арене. Политику Ирода Великого продолжили его сыновья, особенно Филипп и Ирод Антипа.

3.3. Иосиф Флавий. Иосиф Флавий был связующим звеном между совершенно разными социальными мирами, будучи одновременно иудейским священником, выходцем из партии фарисеев, и привилегированным грекоязычным клиентом римского имперского дома. Во время первого антиримского восстания (66–70 гг. н.э.) он руководил еврейскими войсками в Галилее, был захвачен римлянами, перешел на их сторону и помогал им в осаде Иерусалима. Впоследствии получил римское гражданство и пенсию и поселился в столице Империи.

Две его основные книги — «Иудейская война» и «Иудейские древности». Обе они написаны на греческом и ориентируются на стиль эллинистических историков вроде Полибия и Дионисия Галикарнасского. Иосиф Флавий создавал их для широкой аудитории читателей и преследовал разные цели. С одной стороны, он пытался обелить римлян, сняв с них ответственность за войну и те опустошения, которые она повлекла за собой в Палестине (в особенности за разрушение Иерусалимского Храма). Он хотел доказать, что римляне были лишь орудиями божественного Промысла. С другой стороны, историк пытался зародить в римлянах симпатию к евреям и сочувствие к их трудному положению, тем самым способствуя примирению между этими двумя группами в послевоенной обстановке.

3.4. Дюра-Европос. В городе Дюра-Европос археологи обнаружили большую синагогу, построенную в середине III в. н.э. на римской границе с Парфией и украшенную множеством живописных и мозаичных образов. Хотя все настенные изображения созданы на библейские сюжеты, а смысл некоторых из них даже предполагает критику языческого идолопоклонства, еврейская община, которая построила и использовала синагогу, сочла уместным включить также символы и мотивы, заимствованные из языческого религиозного искусства (включая изображения языческих богов!). Судя по этому поразительному сочетанию, вторая заповедь Декалога (запрет на изображения) по-разному интерпретировалась эллинистическими иудеями.

О значении синагоги в Дюра-Европосе для нашего понимания истории иудейской религии ученые много спорят. Создается впечатление, что перед нами пример религиозности, которая отличается как от раввинистического иудаизма того времени, так и от форм, известных нам по другим эллинизированным иудейским источникам (Филон *Кто наследник Божественного*, 169).

4. Статус еврейских общин в греко-римском обществе

Как и в случае с еврейской реакцией на эллинизм, трудно делать обобщения в отношении реакции языческого, эллинизированного общества на евреев и их религию. Антииудаизм, как и сам эллинизм, был преимущественно городским явлением: известные нам основные примеры испыток резкого антииудаизма относятся к крупным метрополиям вроде Александрии

и Рима. Нежелание еврейских общин отвергнуть свои обычаи и принципы иногда означало, что они не могли в полной мере возлагать на себя гражданскую ответственность или признавать языческие религиозные основы гражданской жизни. Многих язычников, относившихся к таким основам и ответственности серьезно, еврейская позиция раздражала и обижала. Соответственно, в греко-римском мире было немало антииудейской пропаганды: евреи изображались как ленивые мизантропы со странными предрассудками и, возможно, неверные государству (см., например, Тацит *История* 5.1-13).

В то же время во многих эллинистических кругах евреев глубоко уважали, даже изображали как философов с мудростью, сопоставимой с греческой (см., например, Флавий *Против Апиона* 1.161-212 §22). Многие неевреи (особенно образованные) восхищались монотеизмом и высокими нравственными стандартами еврейской общины, а также древностью ее религиозных традиций. В частности, Моисея язычники уважали как доблестного основателя нации и добродетельного законодателя (см., например, Диодор Сицилийский *Историческая библиотека* 40.3). У нас есть немало свидетельств тому, что в этот период многие язычники сочувствовали иудаизму, поддерживали его, были в разной степени близки еврейской общине. Нередки и рассказы о язычниках, обратившихся в иудаизм (см., например, Ювенал *Сатиры* 14.96-106). Некоторые элементы еврейского образа жизни (например, соблюдение субботы в какой-то форме) пользовались популярностью в языческих общинах (см., например, Флавий *Против Апиона* 2.282 §38).

Здесь следует отметить, что местные и имперские власти обычно защищали право евреев жить в соответствии со своими «отеческими обычаями». Есть немало свидетельств (к сожалению, разрозненных), что в некоторых городах (например, в Эфесе) евреи даже могли пользоваться определенными юридическими привилегиями, хотя эти привилегии иногда модифицировались или отменялись (см., например, Флавий *Древн* 14.213-264 §§8-25). Сюда могли входить освобождение от гражданских религиозных обязанностей или военной службы, право на общинные собрания и трапезы, право самим улаживать внутренние юридические споры, право на сакральную собственность (официально признанную и защищаемую как таковая), право собирать, хранить и транспортировать финансовые сборы (например, ежегодную храмовую подать). Некоторые евреи были одновременно римскими гражданами и гражданами своих городов. Местами (например, в Беренике) евреям давали разрешение на *politeuma* или нечто схожее, полуавтономную гражданскую ассоциацию.

Все это указывает не только на степень, в которой евреи часто были интегрированы в эллинистическую политическую культуру, но и на их способность играть влиятельную и публичную роль в гражданской жизни многих крупных городских центров эллинистического мира.

См. также Иудейская диаспора; Литература еврейская; Прозелитизм и «боящиеся Бога».

Библиография. R. Arav, *Hellenistic Palestine* (Oxford: BAR, 1989); J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora* (Edinburgh: T & T Clark, 1996); E. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988); G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C. to 200 C.E.* (Minneapolis: Fortress, 1991); J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (New York: Crossroad, 1986); W. D. Davies and L. Finkelstein, eds., *The Cambridge History of Judaism, 2: The Hellenistic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (13 vols.; New York: Pantheon, 1953-68); L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* (2 vols.; Minneapolis: Fortress, 1992); M. Hengel, *The «Hellenization» of Judea in the First Century After Christ* (London: SCM, 1989); idem, *Judaism and Hellenism* (London: SCM, 1974); A. Kuhrt and S. Sherwin-White, eds., *Hellenism in the East* (London: Duckworth, 1987); A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); J. Neusner, *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 1997); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress, 1981); L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome* (Leiden: E. J. Brill, 1995); E. P. Sanders, ed., *Jewish and Christian Self-Definition, 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* (Philadelphia: Fortress, 1981); E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. and ed. by G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (3 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1973-87); E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule* (2d ed.; Leiden: E. J. Brill, 1981); M. E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2.2; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984); V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961); V. Tcherikover and A. Fuks, eds., *Corpus Papyrorum Judaicarum* (3 vols.; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957-64).

W. T. Wilson

ЭПИГРАФИКА И ПАПИРУСЫ ГРЕКО-РИМСКИЕ

Эпиграфика и папирусы представляют собой два наиболее важных источника для изучения происхождения НЗ, однако в то же время многие исследователи НЗ неверно понимают их или пренебрегают ими. Знание того, какое место они занимали в древнем мире, а также знакомство с некоторыми из основных принципов их интерпретации желательно при исследовании НЗ.

1. Эпиграфика.
2. Папирусы.
3. Применение в исследовании НЗ.

1. Эпиграфика

Надписи в древнем мире служили во многом тем же целям, что и современные средства массовой информации. Такое сравнение не вполне оправдано в том, что касается процесса их распространения, однако эпиграфика широко использовалась как способ оповещения населения. В число эпиграфических надписей входят эдикты правителей, переписка между властителями и местным населением, разделенными расстояниями, законы и предписания относительно поведения, а также информация общего характера, относящаяся к отдельным личностям (включая информацию об их жизни и смерти) и к различным группам.

1.1. Обнаружение и классификация. Девятнадцатый век называют веком эпиграфики. Такое определение, данное историком и исследователем эпиграфики Т. Моммзеном, как нельзя более точно описывает атмосферу научных открытий того времени (van Minnen, 5). Благодаря рождению современных империй и последовавшему за этим экономическому росту некоторые страны получили возможность оказывать материальную поддержку археологическим компаниям и отдельным ученым, занимавшимся исследованиями Средиземноморского региона. В то время основные археологические раскопки проходили в Греции, Малой Азии и других частях Средиземноморского региона, было раскопано множество поселений, результаты исследований были каталогизированы, а полученные данные опубликованы для дальнейшего распространения.

Среди основных находок было некоторое количество эпиграфических надписей (многие надписи к тому моменту уже были известны и разбросаны в музеях по всему миру, однако это означало возникновение серьезного и широкого научного интереса к ним). Надписи представляли собой различные тексты, высеченные на камне или других подобных твердых поверхностях, часто намеренно написанные на переносимых камнях, которые гарантировали долговременное сохранение того, что было на них высечено. Однако надписи делались и на других поверхностях, таких как керамика, металл или дерево. Хотя до нас дошли надписи, созданные различными общественными группами и датирующиеся ранними периодами, для исследователей НЗ наибольший интерес представляют надписи, сделанные на греческом языке и латыни, а также на некоторых местных языках регионов, имеющих отношение к изучению НЗ, таких как Малая Азия и Палестина. Благодаря своей значительности надписи издавна привлекали путешественников, начиная с первых эпиграфических коллекций, собранных в IX—X вв. н.э. Многочисленные надписи, обнаруженные в XIX и начале XX века, были зафиксированы, а затем распространены в большом количестве печатных изданий, многие из которых возникли в XIX веке. Одна из наиболее важных категорий надписей — это эпитафии, тысячи из которых были обнаружены в обширной Средиземноморской области. Они могли представлять собой простой камень,

помечающий место захоронения, или изумительную и искусно украшенную семейную усыпальницу (см. о еврейской эпиграфике van der Horst).

Надписи публиковались и публикуются до сих пор во многих изданиях (Woodhead, 94-107). Три основных — это собрания надписей из определенного региона или коллекции, антологии надписей (часто тематически организованные) и личные надписи, опубликованные в различных журналах по археологическим и классическим наукам. Некоторые из основных проектов публикации эпиграфики, связанных с регионом или коллекцией, включают надписи из Афин в *Inscriptiones Graecae* (IG), которые теперь были переработаны во многих изданиях. Есть также *Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* («Собрание древнегреческих надписей Британского музея») (4 тома). Ознакомиться с коллекцией из Малой Азии можно в *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*. Многие из основных регионов, где проводятся раскопки, имеют собственные издания, включая, помимо прочих, коллекции из таких мест, как Коринф, Кос, Эфес, Магнезия, Олимпия, Пергам и Приена. Полезные и стандартные коллекции надписей содержат *Corpus Inscriptionum Graecarum* (CIG), а также *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL), кроме того несколько томов, собранных немецким ученым В. Диттенбергером, включая *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae* (OGIS) и второе и третье издание *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (SIG), а также один том Х. Деccay *Inscriptiones Latinae Selectae* (ILS). В *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (CIJ) также содержится ценное собрание надписей, имеющих отношение к евреям и иудаизму. *Royal Correspondence in the Hellenistic Period* («Царская переписка в эллинистический период») К. Б. Веллеса представляет собой еще одну важную коллекцию того периода.

Особенно пригодятся студентам, изучающим НЗ, тексты, недавно опубликованные в *Iscrizioni Greche e Latine* (Boffo), надписи, приуроченные к определенному событию, с комментариями, приведенные в *New Documents Illustrating Early Christianity* (NewDocs 1-8) («Новые документы, иллюстрирующие раннее христианство») и классический труд А. Дейзмана *Light from the Ancient East* («Свет с древнего Востока»). Некоторые книги содержат эпиграфический материал, относящийся к интересующему нас периоду: труды Эренберга и Джонса, Чарлзворта, Маккрума и Вудхеда. Существует огромное число журналов, к которым можно обратиться за справкой. Одни из самых важных: *Journal of Hellenistic Studies* (Журнал эллинистических исследований), *Journal of Roman Studies* (Журнал Римских исследований) и *Gnomon* (Гномон). Также можно обратиться к *Supplementum Epigraphicum Graecum* (SEG), издание пытается вести хронику последних публикаций в этой области, а также к соответствующим разделам в *L'Année Epigraphique* и *L'Année Philologique*. Возрастающее число находок и возникновение нескольких издательских проектов, наряду с частными находками и публикациями, привело к появлению большого количества информации, доступ к которой ограничен из-за отсутствия систематизированной системы ссылок на надписи. Даже ряд источников, упомянутых выше,

имеет противоречивые системы ссылок, а некоторые из надписей можно найти в нескольких различных, частично совпадающих источниках.

1.2. Нанесение надписи на камень. Если правителем был провозглашен эдикт или постановление, или умер человек и была сочинена эпитафия, и эти события считались достойными увековечивания, то начинался процесс создания надписи. Для начала находили камень подходящего размера и материала. Неслучайно многие надписи из Греции и Италии сделаны на мраморе: этот материал доступный, долговечный и красивый. Однако использовались и другие виды камня, включая гранит, обсидиан, мел и известняк. Насмный резчик по камню мог быть посредственностью или мастером своего дела, о чем говорят качество и последовательность нанесения букв, вырезанных на камне. Надпись о победе города в сражении мог вырезать настоящий мастер, которого называл город, а вот могильные надписи доверяли высекать и человеку, не отличавшемуся особыми талантами и не слишком обременявшему себя заботами о хорошем исполнении работы.

Резьбу по камню можно оценивать по нескольким критериям. Сред них — форма и размер букв (существовала особая техника нанесения больших букв по отношению к маленьким); регулярность, с которой они врезаны в камень, форма и глубина буквы; использованный алфавит и стиль; умение точно располагать на камне промежутки между буквами, строки и текст. Региональные и временные различия также можно установить на основе вида письма, использованного резчиком по камню. Недавнее исследование С. В. Трейси показало, что резчиков можно различить по манере нанесения букв на поверхность камня.

Когда был определен текст, который нужно высечь, резчик начинал работу (см. Woodhead, 24-34). Многие ранние греческие надписи использовали технику под названием бустрофедон, в которой надпись нужно было читать строку за строкой слева направо, а затем справа налево. Такая практика вышла из употребления в VI-V вв. до н.э., впоследствии надписи стали писать и читать слева направо. Многие из этих надписей, найденных в Аттике, высечены в стиле стойхедон или полустойхедон, отличительными особенностями которого являются одинаковое количество букв в каждой строке, составлявших вертикальные и горизонтальные ряды. Ранние латинские надписи использовали греческие формы букв и отличались такими особенностями, как написание текста справа налево или сверху вниз. Во времена Августина развитие латинских надписей достигло своей высшей точки, в это время часто использовался стандартный монументальный алфавит (см. Sandys, 34-57). Менее официальные греческие и латинские надписи, и особенно найденные в других регионах тексты, как правило, написаны не таким правильным и хорошо размещенным письмом, их шрифт приближается к курсиву.

Если процесс нанесения надписи на камень уже начался, а в текст внесли изменения или если резчик сделал ошибку, приходилось отсекал старую букву или

высекать новую глубже в поверхности камня. Даже самый старательный резчик зачастую допускал ошибки, и их обнаружение не такое уж редкое явление. Это могут быть неправильно написанные или недописанные буквы (например, распространенная ошибка — одна буква заходит на другую). Когда нанесение надписи было завершено, буквы иногда выделяли каким-либо цветом или наполняли их контрастным материалом. Необходимо учитывать особенности процесса создания надписи, чтобы верно интерпретировать ее.

1.3. Чтение и интерпретация надписей. Интерпретация надписи — довольно сложная задача, это справедливо и в отношении любого древнего документа. Необходимо знать язык, на котором надпись написана. Ранние надписи на греческих диалектах имеют ряд особенностей, и у каждого диалекта они свои, вплоть до букв, незнакомых студентам, изучающим поздний греческий язык. Однако, даже зная язык надписи, читать ее намного труднее, чем классический текст, который можно найти в современных печатных изданиях. Причин тому несколько, и их можно разделить по трем основным категориям. Первая связана с традицией написания надписи, вторая имеет отношение к сохранности надписи, а третья касается языка и контекста.

Традиции письма в надписи на греческом языке повторяют традиции написания древних текстов. Другими словами, они обычно написаны сплошным письмом, без пробелов между словами, без знаков пунктуации и без заглавных букв. Обычно надписи следует читать слева направо, строка за строкой, но некоторые ранние надписи высечены одновременно и слева направо, и справа налево, и даже по кругу. Все эти стандартные черты надписей предполагают, что читающий их человек овладел этими и подобными тонкостями, прежде чем браться за их чтение и интерпретацию. В печатных изданиях греческих надписей редакторы часто придают им упорядоченный и стандартизованный вид, записывая все строки, написанные бустрофедоном, слева направо и даже иногда подгоняя текст этих надписей к ионическому алфавиту. Это, безусловно, помогает читателю, но и требует от редактора сделать некоторые попытки интерпретации текста: расставить знаки акцентуации и пунктуации.

Трудности иного порядка возникают в связи с проблемой сохранности надписи. Многие надписи имеют фрагментарный характер, у некоторых сохранилась только какая-то часть. Очень повезет, если удастся обнаружить и собрать воедино все части надписи, — однако даже тогда следует с большим вниманием проводить точную реконструкцию. Однако чаще все же надписи находят в неполном виде. Например, поскольку надписи обычно писали на камне, они могли пострадать при вторичном использовании этого камня: либо для нанесения другой надписи, либо просто в качестве строительного материала. Некоторые надписи находили вмурованными в стену в качестве элемента кладки или формирующей части другой структуры (например, «Розеттский камень»). Нет свидетельств о том, что части какой-либо надписи были найдены далеко друг от друга. Если надпись неполная,

то, как правило, в ней отсутствуют начало или конец, а также начала и концы строк. Все эти трудности нужно учитывать при расшифровке надписи.

Третий фактор, который следует принимать во внимание, — это язык и контекст. Грамотность в древнем мире была явлением ограниченным даже в лучшие времена: среди городского населения грамотны были не более 20% мужчин. До сих пор не стихают споры о том, могли ли эти люди читать надписи, установленные в городе. Одной из причин для таких споров послужил тот факт, что многие надписи, особенно времени классического греческого языка, написаны на крайне искусственном диалекте. Некоторые ученые подозревают, что в ряде надписей использован литературный или специальный язык надписей, вероятно, чтобы подчеркнуть важность момента, нежели исходя из возможностей чтения среднего гражданина. Надписи действительно часто использовали формулы. Поэтому проводится множество исследований языка греческих надписей, отмечающих его особые лингвистические черты (Meisterhans; Threatte). Среди них — разнообразные вариации на всех уровнях, включая фонологические, морфологические и синтаксические черты. Некоторые из них связаны с особенностями языка того, кто создал ту или иную надпись.

Дальнейшие сложности связаны с тем, что в надписях часто отсутствует контекст. Ученым удалось обнаружить лишь несколько надписей, в которых упоминаются важные исторические фигуры (такие, как Пилат, Галлион и, вероятно, Ераст {Рим 16:23}), но многие надписи не содержат таких четких указаний. Они могут обращаться к неизвестным нам событиям или к людям (например, в эпитафиях), теперь затерявшимся во времени. Это осложняет задачу определения значения надписи. Тем не менее только то, что исторически не известные или ныне не важные люди и события упомянуты в надписях, еще не говорит о том, что они не представляют собой ценности для интерпретации НЗ.

1.4. Надписи, имеющие большое значение для интерпретации НЗ. Есть множество надписей, имеющих большое значение для интерпретации НЗ. Некоторые из них интересны, поскольку они помогают идентифицировать или установить достоверность личности некоторых людей или событий. Другие ценны тем, что они предоставляют иное понимание мира или культуры того времени, включая язык и традиции публичной речи. Можно процитировать только ограниченное число важных надписей, чтобы дать представление об их большой значимости. Для каждой надписи дается ссылка на доступное стандартное издание, но их можно найти и в других местах.

1.4.1. Розеттский камень (OGIS 90). Розеттский камень, несимметричная плита из черного базальта, ныне находящаяся в Британском музее, одна из самых известных и также одна из самых важных надписей древнего мира (см. об истории, тексте и переводе Wallis Budge). Обнаруженный в 1799 г. французами в египетском городе Розетта, этот камень в 1802 г.,

после поражения французов в Египте, был увезен в Британию. Важность Розеттского камня была очевидна с момента его обнаружения. Это фрагментарная стела, чья целостность в начале двадцатого века была восстановлена для выставки в Британском музее, содержит надпись, сделанную на трех языках: египетскими иероглифами, египетским демотическим письмом и на греческом языке. Когда этот камень был открыт, ученые еще не умели расшифровывать египетские иероглифы, хотя греческий язык был широко изучен. Было сделано предположение, что все три надписи имеют одно и то же содержание. Это было обоснованное предположение, поскольку было известно, что правители распространяли свои декреты на нескольких языках, чтобы каждый подданный мог понять их. Римляне обычно переводили свои надписи с латыни на греческий, поэтому возникло предположение, что Птолеми, будучи греческими правителями, делали то же самое для местного населения. Французский ученый Жан Франсуа Шампольон, взяв за основу работу англичанина Томаса Янга, не стал пытаться расшифровывать алфавитное письмо, а сконцентрировал внимание на царских именах собственных и титулах (эти пиктограммы были заключены в так называемые картуши). Таким образом, иероглифы были расшифрованы.

Надпись сама по себе интересна по другим причинам, например, она является ясным свидетельством обожевления восточных правителей (в нашем случае Птолемея V Епифана, 203-181 гг. до н.э., который издал этот декрет), она также указывает на некоторые черты языка и обычаев того времени, однако основную важность составляет тот факт, что благодаря этой надписи были дешифрованы египетские иероглифы.

1.4.2. Надпись из Приены (OGIS 458). Так называемая надпись из Приены, ныне находящаяся в Берлинском музее, представляет собой версию двуязычного календаря (на греческом и латыни), распространяемого в Малой Азии по случаю дня рождения императора Августа в IX в. до н.э. Несколько версий этой надписи (из Приены, Апамен, Евмении и Дорилея) имеют некоторые интересные различия между собой, включая различия в ключевых словах (см. Ehrenberg, Jones, 81-83). Часто используются несколько версий одновременно (в виде синописа) для реконструкции всей надписи, поскольку отдельные тексты фрагментарны. Примечательно в этой надписи, однако, то, что конкретно она говорит об Августе. Согласно этой надписи — в той степени, в которой можно положиться на греческие реконструкции (см. Ehrenberg, Jones, 82), — греки считали нужным благодарить PROVIDENCE за то, что оно послало Августа-спасителя (*sōtēr*) и что его появление (*epiphanein*) превзошло все ожидания, поскольку день рождения этого бога (*tu theou*) стал началом добрых вестей (*euangelia*) для мира. Эта надпись созвучна с некоторыми другими надписями, а также папирусами, использующими язык пророчеств по отношению к императорам. Значение надписи, а также ее созвучие со вступительной частью Mk и открывающей частью Рим нельзя не отметить.

1.4.3. Надпись иерусалимского храма (OGIS 598; CJ 1400; Boffo, 284). Надпись иерусалимского храма существует в двух версиях на греческом языке, одна находится в Стамбуле, а другая в Иерусалиме. Иосиф Флавий также сообщает, что эта надпись была и на латыни (Флавий, *Иудейская война*, 5.5.2 §§193-94), однако она не дошла до наших дней. То, что надпись была написана на латыни, согласуется с тем, как распространялись в римские времена официальные декреты. Эта надпись была написана в период ранней римской империи и в качестве предостережения для иудеев: в ней говорилось о смертной казни за попытку войти во внутренний двор храма. Неизвестно, была ли эта надпись установлена римлянами или евреями и предназначалась ли она только для иудеев. Хотя надпись выглядит завершенной и содержит сам эдикт, в ней не указано, кто установил ее, как это обычно указывается в других надписях. По всей вероятности, ее установили евреи, и ожидалось, что язык, на котором она написана, будет понятен иудеям, или что он поймет, что написано на ней, если ему ее прочтут. Язык надписи также был доступен некоторым евреям, особенно тем, кто проживал за пределами Палестины. Эти надписи помогают проникнуть в суть языковых и культурных особенностей, которые отличали Палестину I в. н.э. Помимо исторического интереса, который представляет эта надпись, она также обращает на себя внимание лингвистически, включая фонетическое письмо и использование инфинитива в качестве императива.

1.4.4. Надпись Галлиона (SIG³ 801; Boffo 248-49). Надпись Галлиона имеет крайне фрагментарный характер, и, по меньшей мере, семь ее частей нужно собрать заново. Эта надпись на греческом языке была обнаружена в греческом городе Дельфы и размещена там же в музее. Эта надпись сама по себе менее важна, нежели содержащееся в ней в 5-6 строках упоминание о человеке по имени Луций Юний Галлион, проконсул Ахайи. Надпись содержит запись эдикта римского императора Клавдия (41-54 гг. н.э.), упоминающая Галлиона как проконсула. Трудно недооценить значение этой надписи для установления фактов и дат ранней христианской хронологии, особенно в связи с Деянь К сожалению, точная датировка надписи зависит от других временных расчетов. Однако большинство ученых уверены, что на основании этой надписи, а также принимая во внимание, что срок службы проконсулов составлял один год, можно датировать службу Галлиона в качестве проконсула Коринфа 51/52 г. н.э.

1.4.5. Надпись Феодота. (CJ 1404; Boffo, 275). Ни одна надпись, имеющая отношение к НЗ, не вызывала такого большого интереса, как надпись Феодота. Эта надпись была найдена в XIX веке; она серьезно пострадала, так как в древние времена ее разрезали на три части и поместили на дно колодца. Она увековечивает грекоговорящего еврея по имени Феодот. Феодот был сыном Веттения, священником и главой синагоги, сыном и внуком главы синагоги, который своими руками построил синагогу для чтения Закона и изучения заповедей. Несмотря на то, что эта надпись

хорошо сохранилась, у нее есть та же проблема, что и многих других: контекст ее написания и установления неизвестен. Большая часть ученых, начиная с тех, которые открыли ее, и заканчивая современными, полагает, что она была установлена, вероятно, до 70 г. н.э., поскольку это лучшее объяснение того, о чем говорит надпись: почему она была написана и найдена в таком состоянии. (Некоторые эксперты утверждают, что надпись была помещена в колодец как в своего рода хранилище для священных вещей, так они объясняют то, что она была аккуратно разрезана на три части). Недавно некоторые ученые поставили эту датировку под сомнение, но это предположение, скорее основано на их желании установить более позднюю датировку использования термина *синагога* для обозначения здания, чем на непосредственном изучении надписи (ссылки на последние дискуссии по этому и подобным вопросам см. McKay).

1.4.6. *Надпись Пилата* (Boffo, 219). Эта надпись на латинском языке, состоящая всего из четырех строк, была найдена в 1961 г. в римском театре в порту Кесарии и подтверждает тот факт, что Понтий Пилат был префектом Иудеи. Ценность этой надписи определяется тем, что она представляет собой единственное прямое свидетельство о времени, когда Пилат был прокуратором Иудеи, не связанное со свидетельствами НЗ или античных историков, таких как Иосиф Флавий и Тацит. Она также подтверждает, что титул управляющего этого региона был префект, а, кроме того, снабжает информацией о городе *Тибериас*, или по крайней мере о том, что в Тверии был начат строительный проект (Boffo, 220).

1.4.7. *Иерусалимская надпись Хлегона* (Boffo, 315). Эта надпись на латинском языке на колонне свидетельствует об императорах Веспасиане и Тите. Пятая строка надписи в античные времена была стерта. Первоначальные редакторы считали, что она говорила о Л. Флавии Сильве, воснаследнике, захватившем Масаду, но недавние исследования показали, что такая реконструкция невозможна и что, скорее всего, пятая строка упоминала Л. Антония Сатурнина, губернатора Иудеи в 78–81 гг. н.э., который возглавил восстание 89 г., окончившееся поражением, вследствие чего его имя и было стерто (*NewDocs* 3 [1978], no. 95).

В этот обзор надписей, очевидно, не вошло значительное число надписей, заслуживающих внимания. Представленные выше тексты являются, скорее, проводниками тех, которым еще предстоит войти в научный оборот, так как они имеют большое значение для понимания НЗ.

2. Папирусы

Если XIX век был веком надписей, то XX век в большей степени был веком папирусов (см. van Minnen). Большинство исследователей НЗ в начале века проявляло повышенный интерес к папирусам, особенно в свете работ таких ученых, как Дж. Х. Малтон и А. Дейзманин, хотя во второй половине века он был не столь очевиден. Однако эти документы остаются по-прежнему важным источником для понимания НЗ.

2.1. *Обнаружение и классификация*. Несмотря на то, что большинство папирусов было открыто в середине XIX — начале XX века и начало многим коллекциям было положено тогда же, большая часть основных серий публикаций появилась только в середине XX в. С тех пор публикации выходят непрерывающимся потоком. Все зависит от того, как считать найденные фрагменты, но можно сказать, что в итоге обнаружено примерно двести тысяч папирусов, из которых приблизительно 40 процентов опубликовано. Подавляющая часть их была обнаружена в Египте, так как там природная среда и климатические условия обеспечивают высокую сохранность папирусов. Имеются сведения, в том числе и из комментариев древних авторов, которые говорят о том, что папирус широко использовался во всем Средиземноморском регионе во времена НЗ, также некоторое количество египетских папирусов происходит из другой области.

Одно из первых больших открытий в области изучения папирусов было сделано в XVIII веке, когда в итальянском городе Геркуланум был найден папирус, карбонизированный в результате извержения Везувия 79 г. н.э. Еще некоторое количество папирусов было обнаружено вне Египта, включая несколько значительных находок в Палестине (например, письма Бар Кохбы (Yadin), свиток малых пророков [DJD 8] и архив Бабаты (Yadin), а также др., см. Папирусы, палестинские). Свитки Мертвого моря составляют архив папирусов, представленных в основном еврейскими, арамейскими и греческими рукописями. В то время как большинство папирусов написаны по-гречески и на латыни, существуют рукописи и на других языках, таких как набатейский, арабский, коптский, сирийский и др., эти языки не менее важные для изучения НЗ.

В то время как ссылка на ту или иную надпись на камне вызывает определенные проблемы, система классификации папирусов более упорядочена. Большинство папирусов обозначается сокращенным названием места их обнаружения или хранения, рядом с которым ставится его код или каталожный номер. Например, P. Oxy 1 означает папирус номер 1 из коллекции в Оксиринхе (находящийся в первом томе, что тоже иногда указывается; это знаменитый папирус «Высказываний Иисуса» из Оксиринха, опубликованный в 1898 г.). Однако многие папирусы известны под именами, которые закрепились за ними, или под другими числовыми идентификаторами. Например, все новозаветные папирусы имеют свое собственное обозначение согласно коллекции, частью которой они являются (например, P. RyI Greek, 457), но кроме этого они имеют номер Григори-Аланда, присвоенное каждому папирусу НЗ (например, номер 52 относится к папирусу, упомянутому выше как P. RyI, папирус Райландса). Как и среди эпиграфов, существует также несколько важных серий папирусов, некоторые из которых получили имя по названию архива, где они хранятся (например, P. Oxy), но большинство названы по имени библиотек, в которых размещен архив (например, *MPER* из Австрийской На-

циональной Библиотеки; PSI из Флоренции, Италия; BGU из Берлина).

Ряд других собраний папирусов был создан для особых целей, например, *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Большинство из упомянутых ранее в связи с надписями на камне коллекций, такие как *Light from the Ancient East* («Свет с древнего Востока») А. Дейзмана и *New Documents* («Новые документы»), также содержат папирусы, имеющие большую значимость для изучения НЗ; следует упомянуть *Light from Ancient Letters* («Свет древних документов») Дж. Л. Уайта, это — самая последняя коллекция такого рода. Большая часть латинских папирусов содержится в *Corpus Papyrorum Latinarum* (их цифровые обозначения меньше, чем обозначения греческих папирусов).

В то время как термин «надпись» используется для обозначения текста, нанесенного на любой долговечный материал (обычно камень), термином «папирус» обозначаются документы, не предназначенные для длительного хранения и писавшиеся на различных поверхностях. Писчим материалом для «папирусов» служили собственно папирус, нечто вроде древней бумаги, которая изготавливалась из спрессованных стеблей растения папирус, в изобилии произраставшего в Египте; пергамент, выделанная кожа животных; остраконы, осколки керамики, имевшейся во множестве; дерево, часто употреблявшееся в качестве опознавательных ярлычков; кожа; кость; маленькие камни различных видов, на которые наносились чернилами (т.е. надписи не вырезали) и т.п. (см. Bagnall, Кепуон).

2.2. Литературные папирусы. Далее будут перечислены два основных вида папирусов, хотя четкое проведение границы между ними затруднительно. Первым типом являются литературные папирусы. В их число входят тексты, содержащие некоторый литературный материал. Самыми важными среди находок подобного рода являются папирусы, которые включают библейские рукописи ВЗ и НЗ; апокрифические библейские тексты, такие как Евангелия и другие писания; священные тексты и тексты религиозного содержания, например, труды отцов церкви и богослужебная литература различных видов; произведения древних светских авторов, таких как Гомер, авторы греческих трагедий и другие поэты, латинские авторы Цицерон и Вергилий и др. Большинство литературных папирусов предлагают продолжение, а по большей части более ранние произведения, текстов известных авторов, также было открыто довольно большое число неизвестных текстов и ранее неизвестных авторов. Некоторые из этих документов содержат тексты неизвестных авторов апокрифических Евангелий (например, фрагмент из Файюма, хранящийся теперь в коллекции в Вене (P. Vindob. G 2325), папирус Эджертона — в Британской Библиотеке (P. Egerton 2) и *Высказывания Иисуса* из Оксириха, которые теперь идентифицированы как часть *Евангелия от Фомы* (P. Оху. 1, а также 654, 655), некоторые ранее неизвестные работы известных авторов (например, *Афинская Политика* Аристотеля [London Papyrus CXXXI]) и труды ранее неизвестных авторов

(например, историк из Оксириха, который продолжает рассказ о Пелопонесской войне (P. Оху. 842).

Литературные папирусы группируются в категории согласно их содержанию, однако при этом учитываются и другие характеристики. Хотя обнаруживаемые тексты зачастую имеют фрагментарный характер, они имеют в основе более длинный текст. Многие документы изначально писались на свитках, состоявших из нескольких листов папируса (*kollemata*), соединенных вместе так, чтобы составлять одну длинную полосу. Свиток предполагал ограниченные возможности чтения (если кто-то, находясь в начале свитка, хотел посмотреть что-то в другом конце, то ему приходилось проворачивать весь свиток) и легкость в обращении. В основном благодаря христианским произведениям был создан кодекс, то есть связанные в одну книгу страницы. Страницы не приклеивались край к краю, как в папирусах, а складывались, образуя дещь, или связку листов. Толщина кодекса определялась количеством входящих в связку страниц и количеством связок, скрепленных вместе. Затем их шивали, почти как современную книгу. Если страниц не хватало, добавлялись новые связки. Некоторые кодексы были небольшого размера, другие, напротив, были огромны. В противоположность свиткам, в которых писали только на одной стороне листа, в кодексе можно было писать на обеих сторонах, хотя внешняя и внутренняя сторона папируса, как и пергамента, имели качественные различия. Наиболее примечательны такие собрания библейских рукописей IV–V вв. н.э., как Синайский, Александрийский и Ватиканский кодексы Септуагинты.

Каждый писец использовал при написании этих литературных документов определенный стиль письма, который и служил его отличительной чертой, кроме того, литературные документы отличаются тем, что они написаны более аккуратно, чем нелитературные тексты. Даже в литературных папирусах можно обнаружить несколько стилей письма, отражающих изменения в греческой рукописной манере, включая влияние других языков, например, использование коптских форм, начиная с V в. Ранние литературные папирусы, однако, характеризуются сплошным письмом, отсутствием пропусков между словами, минимальным количеством знаков пунктуации и акцентуации. Чем более поздним временем датируется папирус, тем четче видна тенденция к усложнению акцентуации и пунктуации. Некоторые христианские рукописи использовались в качестве богослужебных текстов и имеют так называемые знаки кантилляции (система появилась в VI в. и достигла полного развития к X в.; см. Wellesz). Эти знаки представляют собой различные диакритические пометки, которые ставились в рукописи, чтобы тот, кто читал или произносил ее текст нараспев, знал, как его следует интонировать или делить на фразы. Христианские рукописи также использовали так называемые *potina zasta*. Они представляли собой краткие формы слов «Иисус», «Господь», «Христос» и «Бог», а с течением времени к списку добавились слова «небеса», «человек», «крест» и т.п. (см. Раар). Хотя эти краткие формы выглядят как аббревиатуры, нельзя со

сто процентной уверенностью подтвердить, что это так, поскольку, по всей вероятности, параметры длины того или иного слова не являлись решающими. Возможно, их стоит расценивать как особенность христианского способа письма.

Из вышесказанного должно быть ясно, что литературные папирусы очень важны для изучения НЗ, поскольку новозаветные манускрипты сами по себе составляют подкатегорию этих рукописей. Поэтому текстологи НЗ довольно хорошо знакомы с этими литературными документами.

2.3. Документальные папирусы. Документальные папирусы известны исследователям НЗ в меньшей степени, однако они важны во многих отношениях. Документальные папирусы представляют собой тексты, в основе создания которых не лежал литературный замысел, они не были рассчитаны на большую публику или большой тираж. В число этих документов входят разные виды текстов, в том числе личные письма, деловые отчеты, расписки, завещания, удостоверения личности, отчеты о переписи, учебные тетради и т.п.

Возможно, самая важная коллекция документальных текстов и самая обширная из найденных — папирусы Зенона. Это собрание текстов нельзя обнаружить ни в одной библиотеке, оно было опубликовано в разных сборниках папирусов. Они были объединены только тем, что все они имели отношение к Зенону и его корреспонденции. Зенон был управляющим землевладением Аполлония, управляющего финансами Птолемея II Филадельфа (282-246 гг. до н.э.), и управлял угодьями, охватывавшими всю Палестину. Архив содержит переписку Зенона с другими людьми, записи различных сделок и деловой документации, необходимой для управления таким огромным землевладением. Кроме этого, были также найдены небольшие коллекции и отдельные документы.

Документальные папирусы позволяют проникнуть не только в личные дела упомянутых в них людей и тех, кто имел к ним какое-либо отношение, но и в экономическую ситуацию того времени, терминологию, использовавшуюся при ведении подобного бизнеса (некоторые категории приложимы даже к НЗ), узнать о языке, использовавшемся разными людьми, которые и представить себе не могли, что составляют документ, который будут читать спустя две тысячи лет. Многие из этих документов короткие. Например, было установлено, что длина среднего личного письма в греко-римские времена была всего 250 слов. То есть, стандартное письмо было значительно короче, чем любое послание НЗ, включая Флм, которое состоит примерно из 325 слов. Расписки не только очень короткие, но также и очень эллигичны (т.е. некоторые слова, влияющие на смысл, в них опускались), поскольку они передают содержание (упоминают вещи, которые записаны в них) только в коротких предложениях. Другие же документы значительно длиннее, иногда включают несколько листов папируса.

Манера письма в документальных папирусах весьма разнится (см. Thompson). Эти папирусы писались

сплошным текстом, почти курсивом. Использовался большой аппарат аббревиатур. Он включал в себя не только такие вещи, как единицы измерения, но также различные общепотребительные слова и терминологию. Качество письма зависело от уровня образованности и подготовки писца. Письму на папирусе нужно было учиться, и профессиональный писец обладал целым набором необходимых умений, таких как техника предварительной подготовки папируса и пера, смешивания различных видов чернил, и знанием формул, использовавшихся при составлении писем. Часто писцов нанимали те, кто не умел писать. Одним из условий составления письма было указать в конце рукописи, что писец написал ее, потому что тот, кто подписал письмо, неграмотен.

Тем не менее, даже обладая всеми знаниями о правилах составления документальных текстов греко-римского мира, избежать трудностей при дешифровке папируса трудно. Рукописи сами по себе часто фрагментарны, кроме того, они могут нести на себе следы механических повреждений или воздействия неблагоприятных погодных условий. Часто в рукописях отсутствуют части, их поверхность бывает проедена насекомыми. Дальнейшие трудности связаны с расшифровкой письма и попыткой чтения текста, характеристики которого могут быть сходны с другими текстами, но могут иметь черты уникальные для данного текста, что приводит к еще большим трудностям. В помощь изучающим греческий язык папирусов было создано несколько грамматик (см. Mayser, Gignac).

2.4. Папирусы, имеющие большое значение для интерпретации Нового Завета. Некоторые папирусы, представляющие ценность для изучения НЗ, заслуживают обсуждения в данном разделе. Представленные ниже литературные и документальные папирусы выбраны в качестве примеров таких документов.

2.4.1. Фрагмент из Файюма (P. Vindob. G 2325). Это первый из обнаруженных и опубликованных фрагментов апокрифического Евангелия (1885 г.) Он представляет собой небольшой текст фрагментарного характера (4,5 см x 3,6 см.) из семи незаконченных строк, написанный на одной стороне папируса (поэтому он, скорее всего, был частью свитка, а не кодекса). Этот текст образован соединением двух отрывков Евангелий, Мк 14:26-30 и Мф 26:30-34, он датируется III в. н.э. К числу особенностей документа, помимо слияния двух библейских текстов, относится использование *nomen sacrum* по отношению к Петру, написанное красными чернилами в пятой строке, в то время как во всем остальном тексте использованы черные чернила. Этот маленький документ позволяет составить представление о процессе передачи текстов в ранней церкви, включая тенденцию к гармонизации традиций и довольно раннее почитание таких фигур, как Петр, обнаруживаемое также и в других местах. Использование красных чернил для написания имени Петра продолжает тенденцию египетских религиозных текстов, где чернилами такого цвета писали божественные имена.

2.4.2. *Письмо Теона своему отцу Теону* (Р. Оху. 119). Этот хорошо известный папирус представляет собой письмо младшего Теона своему отцу, также носящему имя Теон. Он был написан во II или III вв. н.э. и дает редкую возможность получить представление о межличностных отношениях. Он, в частности, показывает, что человечество не слишком изменилось за прошедшие со времени написания текста столетия. В письме Теон-младший, прибегая к сарказму, преувеличениям и угрозам, пытается заставить своего отца испытать чувство вины за то, что тот не взял его с собой в Александрию. Это письмо составлено в соответствии с эллинистической формой письма. Оно начинается с формулы «А к Б, приветствие» (Теон Теону, своему отцу, *chairein*). Пожелание здоровья урезано и уступает место упреку в том, что отец не взял его с собой в Александрию. В самом теле письма Теон угрожает отцу, что больше никогда не будет разговаривать с ним. Письмо завершается обычным пожеланием здоровья («Молюсь, чтобы ты был здоров»). Это коротенькое письмо всего в 110 слов длиной охватывает обширную область межличностных отношений и обычаев греко-римского мира. По нему можно судить о первоначальной форме, заимствованной Павлом для написания своих посланий, которой он затем предал окончательный вид.

3. Применение для изучения НЗ

Невозможно переоценить значение знаний об эпиграфике и папирусах для изучения НЗ (см. Bagnall; о методах использования этих документов см. Cary). Особенно заслуживают упоминания три особенности, которые дают большие преимущества изучающему НЗ.

Первая заключается в том, что эти документы создавались одновременно с НЗ. В то время как изначально списки НЗ не дошли до наших дней, многие из вышеупомянутых текстов как раз были созданы в тот период истории. Благодаря им мы можем проникнуть в древний мир и получить непосредственный доступ к тем, кто жил, работал и писал в то время.

Вторая особенность состоит в том, что эти документы помогают нам помнить о трудностях, которые возникают в связи с интерпретацией в отношении древней цивилизации, которая писала на ином или иных языках. Это сегодня, имея под рукой огромное количество вторичных источников и развитую библеистику, легко допустить, что НЗ, будучи древним текстом, представляет собой относительно простую задачу для исследователя. Однако, только сталкиваясь с ранее не прочтенными или нерасшифрованными папирусами того же временного периода, можно осознать, что сегодняшней легкостью в интерпретации мы обязаны кропотливой работе исследователей, работавших непосредственно с оригинальными источниками. А эти надписи и папирусы являются важнейшими документами в хранилище первоначальных текстов.

Третья особенность заключается в том, что эти документы, представляющие собой исходные и не адаптированные исследователями тексты, являются кладезем полезной информации, относящейся к раз-

личным важным явлениям. Они содержат указания на существовавшие в древнем мире виды личных, социальных и религиозных отношений; ценности, которые были важны для обитателей этого мира; даже на языки, на которых происходило обление и обмен идеями. Еще многое предстоит узнать о мире НЗ из эпиграфов и папирусов.

См. также Эпиграфика и папирусы еврейские.

Библиография. R. S. Bagnall, *Reading Papyri, Writing Ancient History* (London: Routledge, 1995); B. Bischoff, *Latin Palaeography: Antiquity and the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); L. Boffo, *Iscrizioni Greche e Latine per lo Studio della Bibbia* (Biblioteca de Storia e Storiografia dei Tempi Biblici 9; Brescia: Paideia, 1994); M. Cary, *The Documentary Sources of Greek History* (New York: Greenwood, 1969 [1927]); M. P. Charlesworth, *Documents Illustrating the Reigns of Claudius and Nero* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951); B. F. Cook, *Greek Inscriptions* (London: British Museum Publications, 1987); A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (4th ed.; London: Hodder & Stoughton, 1927); V. Ehrenberg and A. H. M. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* (2d ed.; Oxford: Clarendon Press, 1955); I. Gallo, *Greek and Latin Papyrology* (Classical Handbook 1; London: Institute of Classical Studies, 1986); F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods* (2 vols. to date; Milan: Cisalpino, 1976-); G. H. R. Horsley et al., eds., *New Documents Illustrating Early Christianity* (8 vols. to date; New South Wales, Australia: Macquarie University, 1981-); P. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 B.C.E.-700 C.E.)* (Kampen: Kok Pharos, 1991); F. G. Kenyon, *The Palaeography of Greek Papyri* (Oxford: Clarendon Press, 1899); M. McCrum and A. G. Woodhead, *Select Documents of the Principates of the Flavian Emperors A.D. 68-96* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966); H. A. McKay, «Ancient Synagogues: The Continuing Dialectic Between Two Major Views», *Currents in Research: Biblical Studies* 6 (1998) 103-42; E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* (3 vols., with vol. 1 rev. H. Schmoll; Berlin: Walter de Gruyter, 1906-70); K. Meisterhans, *Grammatik der attischen Inschriften* (3d ed.; Berlin: Walter de Gruyter, 1900); P. van Minnen, «The Century of Papyrology (1892-1922)», *BASP* 30 (1993) 5-18; A. H. R. E. Paap, *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries A.D.: The Sources and Some Deductions* (Papyrologica Lugduno-Batava 8; Leiden: E. J. Brill, 1959); J. E. Sandys, *Latin Epigraphy: An Introduction to the Study of Latin Inscriptions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1919); E. M. Thompson, *An Introduction to Greek and Latin Palaeography* (Oxford: Clarendon Press, 1912); L. Threagte, *The Grammar of Attic Inscriptions* (2 vols. to date; Berlin: Walter de Gruyter, 1980-); S. V. Tracy, *Attic Letter-Cutters of 229 to 86 B.C.* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990); E. G. Turner, *Greek Papyri: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1968); E. A. Wallis Budge, *The Rosetta Stone* (New York: Dover, 1989 [1929]); C. B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period: A Study in Greek Epigraphy* (New Haven, CT: Yale Uni-

versity Press, 1934); E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (2d ed.; Oxford: Clarendon Press, 1961); J. L. White, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986); A. G. Woodhead, *The Study of Greek Inscriptions* (2d ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

S. E. Porter

ЭПИГРАФИКА И ПАПИРУСЫ ЕВРЕЙСКИЕ

Евреи, как и все жители Римской империи и близлежащих территорий, пользовались эпиграфикой для создания письменных свидетельств событий, которые они хотели запечатлеть в точности, а также папирусы и остраконы для записи менее значимых событий. Эпиграфика представлена в основном эпитафиями, написанными на стенах гробниц или на оссуариях (в Иудее), а также надписями о возведении или реставрации зданий общественного значения, о воздаянии почестей кому-либо или освобождении рабов. Некоторое количество эпиграфических надписей, которые, по всей вероятности, были выставлены в синагогах, прославляет правящего императора; все надписи, подлежащие датировке, относятся к периоду правления Северов. Папирусы могут содержать сведения о сделках купли-продажи и дарения, аренды, а также контракты, петиции властям и записи о налоговых поступлениях. Большая часть эпиграфических находок и папирусов написана на греческом языке, который был *lingua franca* восточной части Средиземноморского региона. Некоторые из них — на арамейском или еврейском языках, на латыни же евреи до III в. н.э. писали редко.

Признание таких документов еврейскими довольно проблематично, поскольку характерные еврейские символы, такие как, например, менора, практически не использовались вплоть до II в. н.э. Следующие критерии обычно указывают на еврейское присутствие в документе: использование при описании определений *Ioudaios* или *Hebraios*, упоминание специфических еврейских институтов, таких как синагога, которую обычно называют *proseuchē*, а также упоминания Моисеева закона; еврейские имена, такие как Иосеф или Соломон. Эпиграфы и папирусы, которые никогда не были предназначены для еврейской публики, все же могут пролить свет на еврейскую историю; римская эпитафия прокуратора, ответственного за сбор налогов (*JWE* ii 603), или письмо женщины своему сыну, который служил в египетской армии, подавлявшей восстание евреев в 115-117 гг. (*CPJ* 437).

1. Эпиграфы.
2. Папирусы.

1. Эпиграфы

1.1. Издания. Основной корпус памятников еврейской эпиграфики во времена Римской империи (*CIJ*) в настоящее время частично заменяется локальными корпусами текстов и локальными исследованиями (*BSh*,

CJZC, *JIGRE*, *JWE*, Trebilco, Levinskaya), однако он все еще остается самой изученной коллекцией текстов об Иудее и Сирии.

1.2. Иудея. Практика захоронения в оссуариях процветала в Иерусалиме и его окрестностях в первые века до н.э. и н.э. Несмотря на то, что оссуарии искусно украшены, они редко несут в себе какую-либо информацию помимо имени и указания на происхождение человека. У выходцев из семей священников или первосвященников на оссуарии также может быть указан факт принадлежности к священству, что иногда позволяет косвенным образом идентифицировать их с людьми, упомянутыми в НЗ или у Иосифа Флавия (*van der Horst*, 140-43). Оссуарий, найденный на Масличной горе (*JIGRE* 153), посвящен памяти «Никанора из Александрии, который сделал ворота», предположительно, имеются в виду находившиеся в Храме бронзовые Ворота Никанора.

В Иерусалиме человек, которого звали Теодот, сын Веттена, делает надпись в память о реставрации синагоги, заложенной его «отцами», чтобы предоставить приезжим место для чтения Закона, обучения законам и жилья (*CIJ* 1404). Теодот был «священником и *archisynagōgos*», его отец и дед также носили титул *archisynagōgos*. Эта надпись датируется периодом до 70 г., однако этот титул, засвидетельствованный в Мк, Лк и Деян, был характерным именованием для лидеров еврейских общин и несколько веков спустя.

1.3. Европа. Еврейские эпитафии из Европы, наиболее поддающиеся идентификации, датируются III в. н.э. или более поздним временем. Однако имеются и более ранние надписи из Греции и Крimea об отпущении рабов на волю. В Стоби, в Македонии, вероятно, во II в. Тиберий Клавдий Полихарм построил синагогу, предоставив своей семье право жить на верхнем этаже (*CIJ* 694). Факт передачи в дар синагоге в Остии «арки священного Закона» также был запечатлен в надписи II в. (*JWE* i 13).

1.4. Малая Азия и Северная Африка. Есть также синагогальные надписи из Египта, Киренаики, а также из западной и южной частей Малой Азии. Полная публикация многочисленных надписей из синагоги в Сардах только ожидается. В Акмонии в I в. женщиной по имени Юлия Север (Trebilco, 58-60), которая также была жрицей императорского культа, была построена синагога. Надпись из Береники, что в Киренаике, описывает почести, оказанные еврейской общиной римскому губернатору Марку Титу (*CJZC* 71).

Несколько эпитафий происходят из области Леонтополиса в южной дельте Нила, где, согласно записям Иосифа Флавия, существовал альтернативный еврейский храм, основанный во II в. до н.э. и закрытый в 73/74 гг. Подлинность рассказа Флавия (*Иудейские древности* 13.3.1 §67) может быть подтверждена тем фактом, что, согласно его утверждению, основатель храма Ония IV пообещал построить его *hyper* («от имени») царя и царицы, а эта формула использовалась в посвячительных формулах в нескольких египетских синагогах III и II вв. до н.э., хотя во времена Флавия

она уже вышла из употребления. Эпитафии мало говорят о том, как была устроена община, и ничего не сообщают о том, как шли дела в храме, исключение составляет эпитафия *hierisa* (то есть «жрицы» или же «женщины, принадлежавшей жреческому сословию»). В то же время эпитафии показывают, что еврейское население было хорошо интегрировано в окружающее его общество, изготавливая эпитафии, до такой степени подобные тем, что создавали соседи-язычники, что в них упоминались даже Гадес и Харон.

1.5. Боящиеся Бога. На существование группы людей на периферии иудаизма указывает повторение термина *theosebēs* («богобоязненный») в длинной надписи из Афродисия, вероятно, III-IV вв. н.э., в которой приводится список донаторов в некую еврейскую институцию, представлявшую из себя нечто вроде благотворительной общественной кухни (см. Прозелитизм и боящиеся Бога). Есть эпитафии людей, названных *theosebēs*, из разных мест и разных эпох, и этот термин теперь обычно принято считать синонимом термина «боящиеся Бога», приведенного в Деян. Еще одна надпись фиксирует поклонение *Theos Hypsistos* («Высшему Богу»), термин, которым обозначается в Септуагинте еврейский Бог, однако, возможно, что это имя использовалось богобоязненными и даже язычниками. Есть также эпитафии прозелитов (шестнадцать из них приведены в работе Левинской, 25).

2. Папирусы

2.1. Издания. Еврейские папирусы и остраконы из Египта собраны в *CPJ*. С тех пор было найдено еще несколько документов, среди них есть некоторое количество египетских, но большинство из Иудеи (одна группа опубликована Lewis).

2.2. Еврейский налог и восстание 115–117 гг. После разрушения храма в 70 г. Веспасиан обложил евреев Римской империи налогом в два динария (две драхмы). Остраконы из Египта, в частности из Аполлинополиса Великого (Эдфу), являются основными источниками информации о том, как этот налог собирался: его платили люди обоих полов старше трехлетнего возраста, рабы наряду со свободными. Таким образом, сборы от этого налога были гораздо больше, чем сборы от храмового налога, который он номинально заменил. Впервые выплата зафиксирована в 71/72 гг. н.э., его прекратили собирать в мае 116 г. во время восстания против Трояна (*CPJ* 160-229). Папирусы дают некоторое представление о том, насколько сильно Египет был охвачен этим восстанием, и о том, что поражение евреев ежегодно отмечалось в Оксиринхе в 199/200 гг. (*CPJ* 450). Разрушительные последствия, которые ощутили на себе евреи Египта, отображены лишь в некоторых папирусных свидетельствах после 117 г.

2.3. Эдикт Клавдия. Исключением из правила, что папирусы фиксируют менее значимую информацию в сравнении с памятниками эпиграфики, является *CPJ* 153, папирусная запись (которая, вероятно, была трансформирована или взята с не дошедшей до нас мраморной надписи) эдикта Клавдия от 41 г., посвя-

щенного взаимоотношениям между греками и евреями Александрии. Этот документ пересказывается у Иосифа Флавия (*Иудейские древности* 19.5.2-3, §§278-85), выборочная природа его сообщения вполне понятна: он записывает подтверждение Клавдием существующих прав евреев, но не упоминает о его радикальных высказываниях касательно будущего управления ими.

2.4. Бабата. В Нахаль-Хевер, близ западного побережья Мертвого моря, было обнаружено собрание из тридцати пяти надежно спрятанных в пещере папирусов, которые принадлежали богатой женщине по имени Бабата, нашедшей здесь убежище в самом начале восстания Бар Кохбы в 132 г. Большинство написаны по-гречески, встречаются среди них папирусы на арамейском и наббатеином языках; Бабата была родом из Маозы, что на южной оконечности Мертвого моря, это была часть Наббатейского царства, которое в 106 г. стало римской провинцией Аравия. Эти папирусы содержат записи об операциях с собственностью, петиции, обращенные к римским властям, и указания об опеке над ее сыном. Второй муж Бабаты, Иуда, вероятно, уже был женат к моменту их женитьбы (хотя эта интерпретация не является общепринятой), и поэтому после его смерти в 130 г. у двух женщин возникли правовые проблемы. Бабата и ее родственники вели дела с неевреями, и поэтому их жизни и сделки находились под сильным влиянием греческих обычаев и римского права, однако есть некоторые указания на исключительно еврейские практики: судя по составленному на арамейском языке брачному контракту, ее брак состоялся «согласно закону Моисея и евреев».

2.5. Письма Бар Кохбы. Немного дальше на север, в Вали Мураббаат, было найдено несколько писем самого Бар Кохбы (в списке Миллара с библиографией, Millar, 545-52). Помимо прочего, они указывают на то, что его «официальное» имя было Шимон бар Косиб, что он проявлял интерес к религиозным праздникам (в одном письме содержится договоренности о поставке пальмовых листьев и цитронов для сукки) и что в число его последователей входили люди, которые могли писать по-еврейски, по-арамейски и по-гречески.

См. также Эпиграфика и папирусы греко-римские.

Библиография. J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (2 vols.; Sussidi allo Studio di Antichità Cristiane 1 & 3; Vatican City: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936, 1952; vol. 1 reprinted with prolegomenon by B. Lifshitz, New York: Ktav, 1975); E. L. Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom* (TSAJ 75; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999); W. Horbury and D. Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); P. W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* (Kampen: Kok Pharos, 1991); I. Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (BAFCS 5; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); N. Lewis, ed., *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (Judean Desert Studies; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989); G. Lüderitz and J. M. Reynolds, *Corpus jüdischer*

Zeugnisse aus der Cyrenaika (Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients, Reihe B Nr 53; Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag, 1983); F. Millar, *The Roman Near East 31 B.C.-A.D. 337* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993); D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe* (2 vols.; Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 1995); L. Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel* (Jerusalem: Israel Antiquities Authority/Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994); T. Rajak and D. Noy, «Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue», *JRS* 83 (1993) 75-93; J. Reynolds and R. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (Cambridge: Cambridge Philological Society, 1987); A. J. Saldarini, «Babatha's Story», *BAR* 24.2 (1998) 29-37, 72-74; M. Schwabe and B. Lifshitz, *Beth She 'arim, 2: The Greek Inscriptions* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1974); V. Tcherikover, A. Fuks and M. Stern, *Corpus Papyrorum Judaicarum* (3 vols.; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957-64); P. M. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69; Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Y. Yadin, J. C. Greenfield and A. Yardeni, «Babatha's Ketubba», *IEJ* 46 (1994) 75-101.

D. Noy

ЭСХАТОЛОГИЯ

ПАВЕЛ

Эсхатология традиционно понимается как раздел богословия, изучающий «последние события». Будущее судьбы мира, второе пришествие Иисуса Христа, грядущее царство Божье, страшный суд над человечеством, воскресение из мертвых, рай и ад, конечное преобразование мира — все это относится к области эсхатологии. Термин «эсхатологический» часто используется как синоним «апокалиптического», хотя второй в последнее время все чаще употребляется применительно к специфическому литературному жанру, который может и не иметь связи с «последними событиями» (Collins, Rowland). О взаимоотношениях хронологической истории и эсхатологии в последнее время идут оживленные дискуссии. Дж. Б. Кейрд предложил важное лингвистическое определение эсхатологического языка, согласно которому метафорическое значение в этом языке первично. Результат такого подхода аналогичен результатам жанровых исследований в других областях, а именно: «буквальное» прочтение эсхатологических текстов и прямое сопоставление их с событиями, происходящими во времени, сильно ограничено, если не отвергнуто вовсе.

Строго говоря, между терминами «апокалиптика» и «эсхатология» необходимо проводить различие, хотя до недавних пор термин «апокалиптика» использовался более широко и без оглядки на жанровую принадлежность произведения (что и по сей день часто вызывает путаницу при обращении к работам прежних лет). Свое

решение этой проблемы выдвинул Л. Кек, предложив использовать слово «апокалиптический» исключительно в форме определения, характеризующего «определенный тип богословия, а не просто тип эсхатологии». Согласно Кеку, апокалиптическое богословие Павла следует отличать от его же богословия мудрости, исходящего из других богословских оснований. Это верно, хотя в посланиях Павла, особенно в их ключевых пассажах, оба богословия часто накладываются друг на друга (1 Кор 2-3, Фил 2:5-11, Кол 1:13-20).

В истории эсхатологического богословия Павел занимает центральное место, не в последнюю очередь потому, что его послания являются одними из древнейших сохранившихся произведений раннехристианской литературы и, следовательно, намечают в себе основные интенции христианской эсхатологической мысли. В большинстве работ по богословию Павла имеется раздел, посвященный эсхатологии (Ridderbos, Whiteley, Bornkamm, Bruce). Более того, во многих классических истолкованиях павловых посланий основное место уделяется критическому анализу его эсхатологической мысли (Schweitzer, Vos, Käsemann, Muck, Schoeps, Davies). Только за прошедшие десять лет опубликовано несколько важных исследований по эсхатологии Павла, среди которых хочется особенно выделить работу Дж. С. Бекера (1980). Все они помогли возродить интерес к этой теме и высветили то значение, которое имеет эсхатология для богословия Павла в целом.

Эсхатология Павла закладывает основу для многих других тем, центральных для Павлова богословия: христология, пневматология, экклесиология, антропология, сотериология Павла — все они укоренены в теме «последних событий». Эсхатологическая мысль пронизывает буквально все творения Павла: среди них нет ни одного, в котором мы не встречались бы с эсхатологическими указаниями, надеждами, предупреждениями или опасениями — хотя Послания к Галатам и к Филимону на первый взгляд кажутся исключениями, ибо в них нет прямых упоминаний о Дне Господнем. Эсхатологическая тема развивается у Павла в самых различных контекстах: вероучительном, полемическом, пастырском, этическом, паренетическом и даже в личных обращениях. Важность эсхатологии для Павла очевидна независимо от решения вопроса о принадлежности или непринадлежности ему спорных творений — таких, как 2 Фес, Кол, Еф, а также Пастырских Посланий. Даже если некоторые из этих посланий принадлежат ученикам и последователям Павла, очевидно, что в них отразились взгляды их учителя.

1. Контекст эсхатологии Павла: иудейская апокалиптическая литература.
2. Ситуационность писем Павла.
3. Содержание эсхатологии Павла: центральные мотивы.
4. Эсхатология и христология у Павла.
5. Эсхатология и этика у Павла.
6. Эсхатология Павла и иудейский мистицизм.
7. Социальный подтекст в эсхатологическом учении Павла.

1. Контекст эсхатологии Павла: иудейская апокалиптическая литература

Одним из важнейших достижений библеистики XX века стало осознание важности для новозаветных авторов эсхатологических тем и мотивов. Необходимо признать, что создание апокалиптических текстов не было ограничено рамками иудаизма и христианства: примеры «апокалипсисов» известны в самых различных традициях древнего Ближнего Востока. Однако именно в апокалипсисах иудеохристианского мира I столетия н.э., таких как *Первая книга Еноха*, *Четвертая книга Ездры* и *Второй Апокалипсис Варуха*, наиболее близких к творениям Павла по временному и географическому признаку, мы встречаем важнейшие параллели к эсхатологическому богословию апостола. Именно сравнение с этими произведениями позволяет нам наиболее точно понять и оценить содержание эсхатологии Павла.

По замечательной формулировке Кеземанна, «все христианское богословие вышло из Апокалипсиса» (Käsemann, *Beginnings*, 1969, 102). В самом деле, апокалиптика является одним из ключей к пониманию Нового Завета в целом. Именно поэтому Бекер описывает эсхатологию как «интеллектуальный центр» мысли Павла и «отвергает те попытки воспроизведения Павловой мысли, которые подавляют, ограничивают или затемняют ее апокалиптическую основу» (Beker, 1980, 135). Здесь Бекер следует за Кеземанном, определяющим апокалиптическую эсхатологию в терминах веры в неизбежное завершение мировой истории и существования мира как событие, вызываемое Вторым Пришествием Христа, а иногда и равнозначное ему. В то же время Бекер идет дальше Кеземанна, утверждая, что апокалипсис является не просто отправной точкой мысли Павла, но и «неотъемлемым контекстом его истолкования явления Христа» (Beker, 1980, 19). В этом он противоречит Кеземанну, полагавшему, что впоследствии Павел отошел от эсхатологически обусловленной перспективы. Бекер здесь становится на сторону тех, кто в долгом споре о центре и периферии мысли Павла склонялся к признанию центральности апокалиптически-эсхатологических элементов его учения. Более ранние представления об оправдании верою (см. Käsemann) и о тайне Христа (Schweitzer) как центральных элементов посланий Павла отвергнуты. В качестве альтернативы Бекер предлагает: «Победа Бога — вот центр богословия Павла» (Beker, 1980, 355) — утверждение, прямо указывающее на апокалиптику. Далее он подытоживает общую тему Павла как взаимодействие «ситуационности» с «непрерывностью».

Некоторые ученые критиковали подход Бекера, указывая, что в некоторых случаях он навязывает текстам Павла апокалиптическую схему, не обращая внимания на то, подходит ли она к случаю. Дж. Л. Мартин указывает, например, что, исследуя Послание к Галатам, Бекер совершенно упускает из виду ту роль, которую играет в тексте образ креста (это послание вообще трудно истолковывать в эсхатологическом ключе, поскольку в нем бросается в глаза отсутствие эсхатологической тематики). Однако, согласно Мартину, Послание к

Галатам все же представляет собой эсхатологический текст, «апокалипсис креста», описывающий космическую битву между плотью и духом (как в Гал 5:16-25; см. ответ Бекера в предисловии к 2-му изданию его «Апостола Павла»). Позднее (1991) Бекер и сам признал справедливость поправки Мартина — как и то, что общей концепции она не изменяет.

Попытки истолкования богословия Павла через призму эсхатологии представляют собой естественную реакцию на гиперреалистичный подход таких богословов, как Ч. Г. Додд или Р. Бульман, основанный на предполагаемой потере веры в Апокалипсис ко времени начала распространения христианства в эллинистическом мире. Однако не следует думать, что мысль Павла по сути полностью апокалиптична или что все его богословие развивается в рамках эсхатологии. В то же время эсхатологическое измерение в богословии Павла настолько важно, что не учитывать его нельзя. Учение Павла обращено к будущему: невозможно отделить в нем настоящее от будущего, не исказив его позицию — для автора то и другое теснейшим образом взаимосвязано. Осознание двухмерной эсхатологии Павла (настоящее/будущее, имминентное/трансцендентное) особенно важно, когда мы пытаемся понять, что означает Павлова эсхатология для нас сегодня. Одним из величайших камней преткновения для толкователей Павла стало соотношение пространственного и временного измерений его эсхатологической мысли. Те, кто подчеркивает вертикальное измерение, склонны мыслить дуалистический конфликт Павлова богословия космологически (земное/небесное); те, для кого важнее горизонтальное измерение, видят конфликт в столкновении настоящего с будущим (см. Lincoln). Полное исследование посланий Павла показывает, что в своем эсхатологическом учении он использует термины как временного, так и пространственного плана. Нельзя забывать об одном из них, нельзя преувеличивать другой: оба они необходимы для понимания эсхатологии Павла. Даже в таком пассаже, как Кол 3:1-6, где доминирует пространственный образ выражения, мысль автора все же не исчерпывается одним лишь горизонтальным измерением (Levison).

В течение многих лет велась дискуссия относительно источников эсхатологии Павла: исходит ли она из его иудейского наследия или из эллинистического мира, частью которого он был? В наше время большинство ученых полагают, что определяющим фактором стали именно иудейские представления. М. С. де Бюер (1989) идет далее и разделяет иудейскую эсхатологическую мысль на два течения: космологическая эсхатология и судебная эсхатология. Де Бюер показывает, что та и другая соответствуют космологическому пониманию апокалипсиса у Кеземанна и антропологическому — у Бульмана. Возможно, это так; однако необходимо помнить, что перед Павлом стояла задача пересмотра привычных иудейских эсхатологических представлений в свете воскресения Иисуса из мертвых. Воскресение Иисуса Христа обуславливает и предreshает собой эсхатологию Павла, поскольку уже в воскресении совершается истинный апокалипсис, и, следовательно, эсхатология

Павла становится не монолитной по своей структуре и не однообразной по выражению. Эсхатологическая тема в посланиях Павла характеризуется крайним разнообразием выразительных средств. По замечанию У. Бэйрда: «Павел не дает нам простой и ясной картины конца. Он извлекает языковые средства из внешних источников и использует их прихотливо и беспорядочно» (Baird, 325). Прежде чем мы обратимся к конкретным текстам, необходимо рассмотреть еще один важный вопрос, касающийся эсхатологии Павла.

2. Ситуационность писем Павла

Одним из наиболее значительных достижений в исследовании посланий Павла за последние годы стало все возрастающее понимание ситуационности писем, составляющих корпус Павловых творений. Даже Бекер, рассматривающий эсхатологию как «сущностный центр» мысли Павла, верно отмечает, что эта мысль «переводится на язык частных человеческих ситуаций» (Beker, 1980, ix). Более, чем когда-либо, ученые осознают, что может дать для понимания текста знание обстоятельств его создания. Ювора вкратце, чем больше мы знаем о том, как и почему Павел (или кто-то из его учеников, если речь идет о так называемых двете-ропаулинистских посланиях) написал данное письмо, тем больше у нас возможностей понять не только его оригинальный смысл, но и верное истолкование применительно к современности.

Таким образом, изучение отношений Павла и его последователей с церквями-адресатами писем дает очень многое для понимания текста в целом. К сожалению, ситуационная природа многих писем такова, что очень многие наши вопросы остаются без ответов. Мы мало знаем о том, что побудило апостола писать к общине или общинам — к нему, и часто вынуждены заполнять пробелы своих знаний ничем не подтвержденными догадками; более того, 1 Кор 5:9 показывает, что дошедшее до нас собрание творений Павла неполно. Гипотетические реконструкции несохранившейся переписки между Павлом и его паствой не решают этой проблемы (Hurd). Перечисленные проблемы значимы для всего корпуса Павловых Посланий и для многих богословских тем, но особенное значение имеют для темы эсхатологии, красной нитью проходящей через несколько писем, авторство которых не подлежит сомнению. Отвечал ли Павел на вопросы, возникающие в общинах? Рассеивал ли их недоумения? Насколько верно они его понимали? Что в его письмах соответствует эсхатологическим представлениям адресатов, а что с ними расходится? Приведем два примера возможных ответов на эти вопросы.

2.1. 1 Фессалоникийцам 4:13–5:11: преждевременная смерть верующих? Оба Послания к Фессалоникийцам, по-видимому, отвечают на серьезное недоумение, возникшее в общине относительно смерти верующих, произошедшей до ожидаемого второго пришествия Господня (1 Кор 11:30 и 1 Кор 15:18, возможно, указывают на возникновение подобного вопроса в Коринфе). В 1 Фес 4:13–5:11 Павел пытается ответить на этот

вопрос: он уверяет своих адресатов, что мертвые не потерпят никакого урона и воссоединятся с Христом при Его втором пришествии. Проблема в том, что нам неизвестно, каких именно эсхатологических воззрений придерживалась Фессалоникийская церковь и почему смерть верующих вызвала у нее такое беспокойство. Может быть, фессалоникийцы не поняли того, что рассказывал им Павел о будущем во время своей проповеди в городе? Или в то время он учил о воскресении как-то по-другому, а в этом письме изменил свое мнение? Отчасти проблема заключается в принципиальной неточности эсхатологических материалов: А. Ф. Й. Клейн отмечает, что вопрос о положении усопших является общей проблемой апокалиптической литературы. Однако, поскольку более ранняя переписка между Павлом и Фессалоникийской церковью нам неизвестна, проверить наши гипотезы невозможно: мы можем лишь гадать, как гадает о содержании телефонного разговора человек, слышащий лишь одного из собеседников.

2.2. 1 Коринфянам 7: Институт брака и человеческая сексуальность перед лицом Второго Пришествия. В этой главе Павел отвечает на возникшие у коринфян вопросы о сексуальной жизни и браке в общине верующих. По-видимому, коринфяне, полагая, что полное спасение во Христе уже достигнуто (в 1 Кор 7:1 Павел цитирует их лозунг на эту тему), приняли самое аскетическое отношение к сексуальности. Павел стремится скорректировать их воззрения, подчеркивая в 1 Кор 7:2–6 взаимные обязательства и обязанности в интимной жизни супругов. Пока что этот текст никаких эсхатологических проблем не ставит. Однако в 1 Кор 7:7–40 Павел развивает свою мысль в свете грядущего второго пришествия; особенно ясно это видно в 1 Кор 7:25–35. Здесь он советует безбрачным оставаться в этом состоянии «по настоящей нужде» (1 Кор 7:26), поскольку «время уже коротко» (1 Кор 7:29). В экзегетическом плане эта глава представляет собой настоящее минное поле, однако большинство ученых сходятся на том, что этические советы Павла, касающиеся неотложных проблем его современников, окрашены эсхатологической перспективой. Какую бы интерпретацию мы ни приняли, она должна включать в себя эсхатологический момент.

3. Содержание эсхатологии Павла: центральные мотивы

Эсхатологические мотивы пронизывают все богословие Павла. Разнообразие форм и способов выражения этих мотивов затрудняет их классификацию. Однако можно выделить восемь основных тем, вокруг которых вращается его мысль.

3.1. Мессианство Иисуса из Назарета. Для Павла Иисус из Назарета — вне всяких сомнений, Мессия, помазанник, предсказанный в Ветхом Завете. Для него это так несомненно, что титул Христос (Помазанник) он употребляет почти как второе имя Иисуса. Кроме того, в Павловых посланиях к Иисусу применяется еще несколько мессианских имен и обозначений, а именно: Сын (Божий) (шестнадцать раз: в Рим 1:4, 9; 5:10; 8:3, 29, 32; 1 Кор 1:9; 15:28; 2 Кор 1:19; Гал 1:16; 2:20; 4:4,

6; Еф 4:13; Кол. 1:13; 1 Фес 1:10), Сын Давидов (дважды: в Рим 1:3 и 2 Тим 2:8), Господь (около 275 раз, в том числе в важнейших христологических пассажах 1 Кор 8:6 и Фил 2:11). Не следует забывать, что явление Мессии рассматривалась во многих иудейских писаниях первого века н.э. как событие прежде всего эсхатологическое, неоспоримый знак наступления нового века. Поэтому ключевой точкой эсхатологии Павла можно назвать провозглашение Иисуса из Назарета Мессией. Однако необходимо уточнить, что мессианство Иисуса удостоверяется его воскресением из мертвых, и, таким образом, эсхатологическая эра берет свое начало в настоящем.

3.2. Эсхатология творится сейчас. Одной из стандартных черт иудейской апокалиптической литературы является деление времени на два эона (см. 4 Езд 7:50, с классической формулировкой: «Не один век создал Всевышний, а два»). Павел принимает этот эсхатологический дуализм, что наиболее ярко проявляется в его выражении «век сей» (Рим 12:2; 1 Кор 1:20; 2:6-8; 3:18; 2 Кор 4:4). Соответствующее ему выражение «будущий век», однако, в письмах, подлинность которых несомненна, не появляется (оно встречается в Еф 1:21). Иногда век сей описывается как злой (*ponēros*, Гал 1:4; Еф 5:16; 6:13), а обитатели мира сего — как «строптивый и развращенный род» (Фил 2:15). Однако, очевидно, Павел верит, что эсхатологическая надежда каким-то образом укоренена в настоящем. Как пишет апостол в 2 Кор 5:17, «древнее прошло, теперь все новое». В 1 Кор 10:11 он утверждает, что люди «достигли последних веков» (используется совершенная форма глагола *katenēken*), а в 1 Кор 7:31 заявляет, что «проходит образ мира этого». Этот эсхатологический век он называет «новой тварью» (*kainē ktisis*, 2 Кор 5:17; Гал 6:15). Более того, Павел ассоциирует наступление эсхатологического века с откровением Иисуса Христа как Помазанника Божьего. «Когда пришла полнота времени, — пишет он в Гал 4:4, — Бог послал Сына Своего». Все это показывает, что представление Павла об эсхатологическом веке сложнее и противоречивее традиционного временного дуализма.

Идею двух эонов Павел выражает с помощью нескольких взаимосвязанных образов, в том числе сопоставления Адама и Христа в Рим 5 и 1 Кор 15 (см. Адам и Христос), развернутый антропологический образ, включающий в себя контрасты ветхого и нового «я» (Рим 6:6; Кол. 3:9-10; Еф 2:15; 4:22-24), внешнего и внутреннего «я» (Рим 7:22; 2 Кор 4:16; Еф 3:15), физической и духовной личности (2 Кор 2:14-16). Важное значение имеют также пространственные образы, в которых широко используется понятие «небес» (*ouranes*) (Lincoln).

Уверенность в том, что «будущий век» совершается уже сейчас, приводила некоторые общины к переоценке эсхатологического элемента в повседневной жизни церкви. Убежденные, что уже живут в «последние времена», эти общины переставали ощущать нужду в будущем воскресении (большинство ученых полагают, что именно об этом говорится в 1 Кор 4:8, 15:12 и 2 Тим 2:18, однако Уэдденберн высказывает иное мнени-

е). В Коринфе эта убежденность выражалась, по всей видимости, в нездоровой увлеченности духовными дарами, из чего мы видим, как близко соприкасались в то время эсхатология и пневматология (об этом см. также Святой Дух). Разумеется, Р. П. Мартин прав в том, что 1 Кор 15 не следует рассматривать отдельно от 1 Кор 12-14. Нетрудно показать, что то же динамическое взаимодействие между эсхатологией и пневматологией сохранялось на всем протяжении истории Церкви и существует и сейчас, причем во всех подобных случаях происходит обращение к посланиям Павла. Павел охлаждает чрезмерный энтузиазм коринфян двумя способами: во-первых, с помощью саркастических упреков (как в 1 Кор 4:8), во-вторых, снова и снова подчеркивая значение их общей веры для будущего (как в 1 Кор 15). С подобным же «сверхдуховным» отношением к христианской жизни мы встречаемся в 2 Тим 2:16-18, 2 Фес 2:2 и, возможно, в 1 Фес 4:13. Здесь мы видим у Павла диалектику прошлого и будущего, связанную, в особенности, с темой спасения.

Однако, несмотря на все это, нельзя упускать из виду, что последнее откровение эсхатологической эры, по мысли Павла, лежит все-таки в будущем. Окончательное преобразование мирового порядка, последнее искупление верующих (дар тела воскресения) и последний суд — все это события, которые еще только предстоят. Так настоящее обуславливается прошлым (смертью и воскресением Иисуса Христа) и будущим (его ожидаемым вторым пришествием).

3.2.1. Царство Бога/Христа. Хотя идея Царства Божьего, характерная для иудейской эсхатологии, пролицирует собой все писания Павла и лежит в основе большей части его этических рассуждений, само это словосочетание возникает в его письмах не слишком часто (см. Царство Божье). Но, хотя Павел и не говорит напрямую о том, что жизнь и служение Иисуса Христа стали началом водворения Царства Божьего на земле, невозможно сомневаться в том, что именно так он и верит.

Как правило, Павел говорит о Царстве Бога/Христа как о том, что ожидает верующих в будущем, хотя иногда у него проскальзывают намеки на нынешнюю реальность Царства в жизни христиан (как в Рим 14:17 и 1 Кор 14:20). Одно из наиболее частых его утверждений о Царстве состоит в том, что Царство наследуют верующие (как в 1 Кор 6:9-10; 15:50; Гал 5:21) благодаря своей праведности: здесь опять-таки речь идет об унаследовании в будущем. Однако в учении о Царстве Божьем у Павла важнее то, что это Царство принесено верующим воскресением Христовым.

3.3. Воскресение Иисуса Христа. Для Павла воскресение Иисуса — первое из эсхатологических событий, доказывающих наступление новой эры. В то же время оно, разумеется, является объяснением и оправданием его крестной смерти и основой для учения о вознесении Иисуса и нынешнем нахождении его по правую руку отца (Рим 8:34). Несмотря на то, что воскресение Иисуса является для Павла эсхатологическим событием, в нем нет никакой оторванности от физической природы мира и от истории. Для него несомненно, что по

воскресении Иисус продолжает существовать в каком-то смысле телесно, хотя природа его тела отличается от нашей и непонятна нам.

3.3.1. Римлянам 1:3-4: Сын Божий и Воскресение. Большинство ученых согласно в том, что в этих двух стихах апостол излагает традиционную вероисповедную христологическую формулу. Некоторые черты в ней намекают на более раннее происхождение, возможно, из Палестинской церкви. Обращают на себя внимание необычное выражение «по духу святыни» и сопоставление земного происхождения Иисуса («от семени Давидова по плоти») с его небесным статусом («Сын Божий в силе»). Перед нами двойное подтверждение сыновства Иисуса: он Сын Давидов и Сын Божий. Говоря об эсхатологии Павла, важно отметить, что истинность богосыновства Иисуса тесно связана с его воскресением. Неудивительно, что этот пассаж иногда рассматривается как отражение первых богословских умозаключений ранних христиан, для которых воскресение Иисуса служило удостоверением его богосыновства. Помня об этом и о том, как трудна для точной интерпретации причастная форма в Рим 1:4 (в Синодальном переводе переданная как «открылся Сыном Божиим»), нетрудно понять, почему сторонники адопционизма видели в этом пассаже подтверждение своей позиции.

3.3.2. 1 Коринфянам 15: Экскурс в тему воскресения. В 1 Кор 15 мы встречаемся с полубособленным экскурсом в тему воскресения и следствия этого события для верующих. Это наиболее пространное рассуждение о воскресении во всем корпусе Павловых Посланий. Основной вопрос его не в том, воскрес Иисус или не воскрес, как это часто представляют в популярных апологетических сочинениях, а в том, что это означает для верующего. Ключ ко всей главе дает 1 Кор 15:12: «Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых?». Здесь перед нами открывается сущность коринфских противоречий и так называемой коринфской ереси. Павел здесь противостоит мнению коринфян (по крайней мере, некоторых) о том, что воскресение мертвых не нужно, поскольку крепнущие уже живут жизнью воскресения. Защищая традиционную эсхатологию, отнесенную в будущее, Павел напоминает коринфянам о том, что и ранее учил их тому же, что и сейчас, и в подтверждение своих слов приводит традиционные вероисповедные формулы (1 Кор 15:3-7) и ссылается на свидетелей. Иными словами, коринфяне разделяют учение Павла о том, что воскресение Иисуса является основой христианской веры, однако расходятся с ним в том, что оно означает для христианской надежды.

3.3.2.1. «Первенца» (1 Кор 15:20, 23). Для демонстрации связи между воскресением Христа и воскресением верующего Павел использует аналогию, заимствованную из сельского хозяйства. В 1 Кор 15:20 и 1 Кор 15:23 он описывает воскресшего Господа Иисуса как «первенца» (*aparchē*), указывая, что верующие разделят его воскресение таким же образом, как весь урожай

разделяет судьбу первого созревшего плода. Важной коннотацией этого сельскохозяйственного образа является то, что воскресение верующих отнесено к ожидаемому, к будущему. Весь образ связан с пониманием динамического единства между Христом и верующими: все, что произошло с воскресшим Господом Иисусом Христом, в эсхатологическом контексте переносится на христианскую общину. Как замечает М. Дж. Харрис, образ «первенца» показывает Христа как «одновременно причину и парадигму воскресения верующих».

Образ «начатка» Павел применяет также к своему эсхатологическому учению о дарах Святого Духа в Рим 8:23 и к отношениям евреев и язычников в Рим 11:16; возможно (судя по некоторым текстовым вариантам), тот же образ присутствует и в 2 Фес 2:13. Сходный пассаж, в котором Христос именуется «первенцем из мертвых» (*prōtolokos ek tōn nektrōn*), содержится в допавловом гимне в Кол. 1:15-20.

3.3.2.2. Аналогия Адам/Христос (1 Кор 15: 20-21, 44b-45). Одной из наиболее характерных черт эсхатологического учения, развиваемого Павлом в 15 главе 1 Кор, является сопоставление Христа с Адамом. Начиная с 1 Кор 15:20 апостол проводит четкое противопоставление Адама и Христа, причем оба они выступают как представители человечества. Далее та же тема развивается в 1 Кор 44b-45, где Павел, как кажется, вновь выступает против гиперреалистичных представлений коринфян о «новой жизни» верующих. В 1 Кор 15:46 он переворачивает порядок, в котором следуют тело физическое и тело воскресшее (возможно, коринфяне проявляли склонность к какой-либо разновидности учения об адамическом человечестве, вроде того, которое развивал Филон Александрийский). В результате Христос у Павла воплощает в себе то, что Р. Скроггс назвал «эсхатологическим человечеством».

3.3.2.3. Смерть: последний враг (1 Кор 15:26). Смерть в посланиях Павла имеет как физическое, так и духовное значение. Она является и угасанием физической жизни (Фил 1:21), и состоянием духовной отделенности от Бога (Рим 7:9-14; Еф 2:1-3; Кол. 1:21). Павел не преуменьшает разрушительную силу смерти (см. употребление глагола *kataiōō* в 2 Кор 5:1), хотя время от времени изображает ее как переход к иному существованию (2 Кор 5:8; Фил 1:23; 2 Тим 4:6). В середине пространного рассуждения о значении для верующих воскресения Христова Павел упоминает о физической смерти, определяя ее необычным образом: смерть – «последний враг», который должен быть уничтожен. Де Бюер считает мысль о победе над смертью центральной в 1 Кор 15:20-28 и определяющей для всего эсхатологического учения Павла в этой главе. Этот красочный образ подчеркивает важность распятия и намекает на одиночество Иисуса Христа со Смертью, причем смерть предстает в образе персонифицированного «врага», вовлеченного в борьбу на Голгофе. Представление о смерти как о враге четко выводится из эсхатологических представлений Павла: подобную же персонификацию смерти мы находим во многих иудейских и

христианских эсхатологических писаниях (см., напр., 4 Езд 8:53, Откр 6:8 и Откр 20:13-14).

Однако этот образ таит в себе и некоторую неясность, связанную с вопросом о том, когда именно, по мнению Павла, терпит поражение «последний враг». Может быть, это уже произошло в момент смерти Христа на кресте, как заставляет думать аорист *kalarge-santos* в 1 Тим 1:10? Или же это должно случиться в неопределенном будущем, после второго пришествия? Ближайший контекст 1 Кор 15:20-28 заставляет предположить последнее, остается неясным, как это связано с реальными верующими и какие последствия имеет для их этического поведения в настоящем. Иначе говоря: если смерть и грех неразрывно связаны, как подчеркивает Павел в Рим 5:12, и если христианин уже сейчас освобожден из-под власти и влияния греха, почему же освобождение от смерти относится для него в неопределенное будущее? Персонализированный грех (Рим 5:14, 17, 21; 7:8-11, 13-25) уже побежден, но победа над тесно связанной с ним физической смертью почему-то относится к будущему. В конце концов приходится признать, что здесь мы встречаемся с богословским противоречием, хотя это и не означает утверждения, что Павел сознательно противоречил сам себе.

3.4. Ожидаемый день пришествия Господня и Страшного Суда. День Господень (*уот YHWH*) — стандартный образ ветхозаветных пророчеств, заимствованный и активно используемый Павлом. Изначально, по-видимому, он мыслился как радостный день, когда Господь открыто вмешается в дела людей, избавит праведников от бедствий, исправит всякую несправедливость и накажет врагов Израиля. Однако многие пророки (Амос, Иезекиил, Исайя, Захария, Софония, Малахия, Ионий), стремясь призвать народ к повиновению Богу, смещали акценты, утверждая, что день Господень станет днем суда не только для язычников, но и для самого Израиля. Ту же мысль можно найти в иудейских псевдоэпиграфах (напр., 1 Енох, 4 Ездра и 2 Варух) и в некоторых кумранских документах (например, IQM и IQS). В Евангелии тема дня Господня наиболее прямо связана с речениями Иисуса о пришествии Сына Человеческого; однако она проходит красной нитью через все евангельские тексты. Павел принимает иудейскую концепцию дня Господня с ее двойственным представлением о грядущем спасении и суде. Однако он творчески интегрирует ветхозаветную надежду в свою развивающуюся христологию, превращая «день Господень [YHWH]» в «день Господа Иисуса Христа». Это преобразование становится наиболее важным мотивом эсхатологии Павла (см. далее, гл. 4).

3.4.1. День Господень и парусия Иисуса Христа. Для описания дня Господня, особенно в связи с образом Иисуса Христа, в корпусе Павловых посланий используются самые различные выражения. Исходное выражение «день Господень» встречается в 1 Фес 5:2 и 2 Фес 2:2; «день Господа Иисуса Христа» — в 1 Кор 5:5; «день Господа Иисуса» — в 1 Кор 1:8 и 2 Кор 1:14; «день Христа Иисуса» — в Фил 1:6; «день Христов» — в Фил 1:10 и Фил 2:16; «день сей» — в 1 Фес 5:4 и 1 Кор 3:13; «день тот» —

во 2 Тим 1:12, 3:13, 4:15. Кроме того, именно послания Павла являются главным новозаветным источником по употреблению термина *parousia* (пришествие Иисуса Христа) (1 Кор 15:23; 1 Фес 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Фес 2:1; 8:9). В том же значении используется слово *apokalypsis* («откровение») в 1 Кор 1:7 и 2 Фес 1:7. В пастырских посланиях наблюдается значительное изменение словаря: явление Господа Иисуса Христа в 1 Тим 6:1, 2 Тим 1:10, 2 Тим 4:1, 8 и Тит 2:11 именуется *epiphaneia* («явление»), а в Тит 2:11 и Тит 3:4 употребляется глагол *epiphainō* («являться»), используемый также в 2 Фес 2:8. Во всех трех пастырских посланиях речь идет, несомненно, о будущем явлении славы Господа Иисуса Христа, хотя имеется здесь и связь с настоящим, особенно четко выраженная в 2 Тим 2:10. Кроме того, для описания эсхатологических событий в письмах Павла используется несколько взаимосвязанных глаголов: различные формы *erhōtai* («приходить», «являться») в 1 Кор 4:5, 1 Кор 11:26 и 2 Фес 2:10, *apokaluptō* («открывать») в 2 Фес 1:7 и *phanerōō* («делать явным») в Кол. 3:4. Выражение «день искупления» встречается в Еф 4:30; *to telos* («конец») — в 1 Кор 1:8, 1 Кор 15:24 и 2 Кор 1:13, а также *ta telē* («окончание») — в 1 Кор 10:11. В современном языке парусию Иисуса Христа повсеместно принято именовать «вторым пришествием»: однако этого выражения мы не находим ни у Павла, ни у других новозаветных авторов. Деление на «первое» и «второе пришествие» впервые встречается у Иустина Мученика (ум. ок. 110), хотя нечто близкое можно найти в Евр 9:28.

В некоторых Павловых пассажах, по-видимому, цитируются традиционные формулы о нисхождении Мессии с небес. Как правило, эти пассажи отличаются апокалиптическим языком и образностью, заимствованной из ветхозаветной пророческой литературы (как в 1 Фес 1:9-10; 4:13-5:11). Очень интересной является греческая транскрипция арамейского слова «маранафа» в 1 Кор 16:22. Это, по-видимому, первое известное нам лингвистическое свидетельство о том, что Иисус Христос — Господь. Остается не совсем ясным точное членение и точное значение выражения «маранафа» — оно может быть понято как молитвенное призывание («Явись, наш Господь!») или как констатация факта («Явился наш Господь»). Во всяком случае, контекстом пассажа, несомненно, является Тайная Вечеря (см. интересную параллель в Дид 10:6), и кажется логичным предположить, что в арамейской фразе есть, по крайней мере, некоторое указание на будущее время. Говоря вкратце, «маранафа» — молитвенное восклицание, существующее в контексте будущего и, возможно, указывающее на второе пришествие Господне. Такую интерпретацию поддерживает параллель в Откр 22:20.

3.4.2. «Задержка парусии». Среди исследователей Нового Завета существует влиятельная школа, утверждающая, что неосуществление парусии породило кризис в жизни раннехристианской церкви. Эта «задержка парусии» иногда изображается как непосредственная причина дезэсхатологизации христианской надежды, отхода от иудаистских апокалиптических идей, пред-

полагающих осуществление обетований Божиих на земле и в не столь отдаленном будущем. Эта вера была будто бы заменена более эллинистическим представлением о постоянном присутствии Христа в жизни верующих. Под влиянием задержки парусии, якобы, эсхатология деисторизировалась, значение будущей надежды приобрело чисто духовный характер и преобразилось в представление о мистическом единстве Христа и Церкви. В рамках этого подхода тексты Павла рассматриваются как одно из важнейших свидетельств кризиса — хотя среди исследователей все громче раздаются голоса, подвергающие сомнению то, что «задержка парусии» повлекла за собой столь серьезные последствия для ранних христиан (см. Aune, Bauckham). Так или иначе, многие ученые полагают, что в некоторых поздних посланиях Павла (2 Кор 10–13 и Флп) отражается именно эта проблема — предположение, влекущее за собой вопрос о развитии Павловой эсхатологической мысли.

3.4.3. Вопрос развития эсхатологии Павла. Среди исследователей текстов Павла имеются два подхода к этому вопросу. Сторонники первого, замечая в текстах различные по смыслу и даже противоречивые высказывания касательно эсхатологических вопросов, делают вывод, что мысль апостола развивалась, понимание исследуемых вопросов углублялось, или же, в некоторых случаях, возлагает ответственность за перемены на учеников Павла — авторов девтеропаулинистских текстов. Как правило, такой подход предполагает тщательное исследование хронологии и пристальное внимание к полемическому контексту писем. Так, Дж. У. Дрейн утверждает, что различие в эсхатологических выражениях Павла обусловлено различием адресатов, к которым он обращался, хотя и избегает тех радикальных выводов, которые делают из подобных предположений другие адепты такого подхода. В любом случае, в вопросе о развитии взглядов автора ключевое значение имеют датировка и обстоятельства создания текста. Как правило, исследователи этой школы делят послания Павла на три временные группы, разделяя их по степени эллинизации и индивидуализации эсхатологических представлений: ранние послания (1 и 2 Фес), большие послания (Рим, 1 Кор, 2 Кор, Гал) и поздние послания (Флп, Кол, Еф, Флм). Впрочем, о соотношении конкретных посланий с этими группами идут несомлжаемые споры.

Сторонники второго подхода предполагают, что различие в лексике и способах выражения неизбежно по самой природе обсуждаемого предмета: апостол, говорят они, пытался объяснить необъяснимое и, естественно, временами противоречил самому себе. По словам С. Ф. Д. Моула, эти противоречия «являются результатом необъяснимости и непостижимости христианской веры» (Moyle, 4).

Говоря в общем, вопрос о развитии эсхатологической мысли Павла неизбежно вовлекает нас в научное исследование, по крайней мере, по трем отдельным, но взаимосвязанным вопросам: полнота известных нам посланий к коринфянам (сколько всего было писем к

коринфянам — два, три или четыре?), хронологический порядок посланий (особенно место Послания к Филиппийцам) и вопрос авторства некоторых сомнительных посланий (а именно: 2 Фес, Кол и Еф). Однако и в тех письмах, что не вызывают никаких сомнений, вопрос о развитии эсхатологии Павла остается открытым.

Основным предметом дискуссии уже довольно долго является эсхатологическое учение, содержащееся в 1 Кор 15 и 2 Кор 5:1–10. Многие интерпретаторы полагают, что в 1 Кор 15 Павел дает наиболее ясное изложение своих эсхатологических воззрений, в которых телесное воскресение оказывается неразрывно связано с грядущим пришествием Христа, причем последнее ожидается очень скоро, в течение жизни Павла. Между тем, во 2 Кор 5:1–10 Павел, кажется, предлагает альтернативную перспективу, в которой верующий соединяется со Христом сразу по смерти, а телесное воскресение вместе со вторым пришествием откладываются на неопределенный срок. Это видимое противоречие между двумя письмами ученые объясняют по-разному. Дод, например, полагает, что между первым и вторым письмом к коринфянам с Павлом произошло некое экзистенциальное событие, скорее всего, встреча со смертью в том или ином виде (возможно, травма, о которой он глухо упоминает в 2 Кор 1:8–11). Другие, как Брюс и Эллис, возражают: трудно представить себе, чтобы Павел столь радикально переменял свои взгляды по столь важному для него вопросу всего за несколько недель или месяцев (именно таков, по-видимому, временной промежуток между двумя посланиями к коринфянам). Они полагают, что учения, содержащиеся в 1 Кор 15 и 2 Кор 5:1–10, вполне совместимы друг с другом. Некоторые ученые пытаются объяснить разницу между двумя письмами тем, что в Первом Павел говорит об эсхатологии коллективной, а во Втором уделяет больше внимания эсхатологии индивидуальной. Это множество интерпретаций само по себе говорит о важности двух писем к коринфянам в вопросе понимания Павловой эсхатологии.

Другие стремятся найти развитие эсхатологической мысли уже в ранних письмах Павла, а именно: в 1 и 2 Фес. Так, например, С. Л. Мирнс полагает, что сам Павел на первом этапе своего служения придерживался «гиперреалистического» подхода и что смерть верующих в Фессалоникийской общине радикально изменила его взгляд на этот вопрос. Такой подход предполагает, что смерть верующих явилась для Павла чем-то совершенно неожиданным и богословски неподготовленным и привела к «пересмотру идеи Парусии в виде "Второго Пришествия"» (Meagins, 139). Смерть нескольких членов общины, безусловно, стала проблемой для фессалоникийских христиан (см. 1 Фес 4:13–18); но едва ли у нас есть основания утверждать, что это произошло в результате принятия ими учения Павла. Трудно вообразить себе, что на протяжении почти двадцати лет миссионерства, предшествовавших написанию Первого Послания к Фессалоникийцам, Павел никогда не встречался со смертью христиан или не задумывался о такой возможности.

3.4.4. *Престол суда*. Павел принимает традиционную иудейскую концепцию, согласно которой каждый человек должен будет ответить перед Богом за свою жизнь (см. Travis). Это представление в посланиях Павла тесно связано с парусией и ожиданием последнего суда. Классический пример этой связи мы находим в 1 Фес 3:13, где слова о пришествии Христа помещаются в контекст суда «перед Богом» (*emprusthen tou theou*). В 1 Кор 3:12-15 Павел предлагает развернутый пассаж о страшном суде, используя образ строительных материалов, испытываемых огнем в «день» (1 Кор 3:13). Подобные же образы используются в Рим 2:1-11 и Рим 14:10-12, а также (со ссылкой на самого Павла) в Фил 2:16. В Рим 2:16 говорится, что Бог будет судить о тайнах человечества чрез Иисуса Христа (*dia Christou Iēsou*).

В связи с концом света и страшным судом Павел дважды, в Рим 14:10 и 2 Кор 5:10, развернуто говорит о престоле (*bēma*) суда. Сам этот образ заимствован у Исаии (Ис 45). Любопытно в этом мотиве то, что престол описывается как принадлежащий, во-первых, Богу и, во-вторых, Христу. Прецеденты такой флюктуации между Богом и Мессией встречаются и в ветхозаветных апокалиптических текстах (1 Енох 37-71, Авр 13:1-2), так и в послепавловых христианских писаниях, возможно, возникших под влиянием апостола (см. Полик. Флп 6.2). По аналогии право суда распространяется и на христианскую церковь, действующую как представительство Христа на земле. Поэтому Павел считает возможным осуждать неэтичное поведение верующих (1 Кор 5:3-5) и побуждает к тому же церковь (1 Кор 5:11-13). Он намекает даже, что святым будет дано судить мир ангелов (1 Кор 6:2-3).

3.4.5. *Суд над Сатаной и ангелами его*. Сатана часто упоминается в посланиях Павла, прежде всего как сила, враждебная Богу и злонамеренная по отношению к святым (Рим 16:20; 1 Кор 5:5; 7:5; 2 Кор 2:11; 11:14; 12:7; 1 Фес 2:18). Используются также термины «искуситель» (*ho peirazōn*) и «дьявол» (*diabolos*) (1 Фес 3:5 и Еф 6:11 соответственно). Это полностью соответствует дуализму иудейских апокалиптических текстов, в которых нынешний век описывается как находящийся под властью и управлением Сатаны. Во 2 Кор 4:14 Сатана именуется «богом века сего», а в Еф 2:2 — «князем, господствующим в воздухе». В соответствии с иудейскими представлениями развивается и ангелология, согласно которой, Сатану поддерживают другие демонические фигуры: здесь Павел, в общем, следует иудейским образцам (см. Сагг). В посланиях Павла неоднократно упоминаются ангелы, как дружественные, так и враждебные человеку (Рим 8:38; 1 Кор 4:9; 6:3; 11:10; 13:1; 2 Кор 11:14; 12:7; Гал 1:8; 3:19; 4:14; Кол 2:18; 1 Фес 4:16). То же значение имеют упоминания о «властях века сего» (1 Кор 2:6-9), «началах и силах» (Рим 8:38; 1 Кор 15:24; Еф 6:12; Кол 2:15), «мироправителях тьмы века сего, духах злобы поднебесной» (Еф 6:13) и «вещественных началах мира» (Гал 4:3; Кол 2:8, 20). Поражение Сатаны и его приспешников — злых духов и суд над ними изображается у Павла в нескольких ключевых пассажах, из которых особенно интересен Рим 16:20. Здесь суд над Сатаной

происходит у Павла одновременно в настоящем и в будущем, поскольку орудием суда является крест.

В языке описания ангельских сил в творениях Павла наблюдается определенная текучесть. Одни и те же выражения могут применяться и к духовным силам (Рим 8:38-39; Кол 2:15; Еф 2:2; 3:10; 6:12), и к политическим властям (Рим 13:1-7; 1 Кор 2:6-8). Проблема взаимоотношений между двумя этими базовыми категориями — духовной и политической властью — неизбежно приводит нас к дискуссии о хронологии Павловых посланий и об авторстве писем к колоссянам и к ефессянам.

3.4.6. *Суд над человеком беззакония* (2 Фес 2). Относительно фигуры «человека беззакония» (или «греха»), упоминаемого в 2 Фес 2:1-12, ведутся споры. Важно отметить, что эта фигура появляется в послании, в принадлежности которого Павлу почти никто не сомневается. Весь этот пассаж представляет собой значительное богословское затруднение, основной вопрос которого: кто же такой «человек беззакония» (2 Фес 2:3)? Представляет ли он Сатану или кого-то из его агентов? Или это фигура, связанная с идущей от времен Даниила традицией изображения порочного Антиоха Елифана, ассоциирующаяся с «мерзостью запустения» и римским императором Калигулой (Мк 13:14)? Нужно ли искать ее прототипа среди римских властей? Возможно, это сам император, своими преследованиями спровоцировавший отступничество (*apostasia*)? Очевидно, что способ описания этой фигуры заимствован Павлом у Иезекииля, из описания царя Тирского (Иез 28:1-19); однако это не помогает нам решить вопрос о том, кто же изображен во Втором Послании к Фессалоникийцам. Тон всего пассажа делает вполне валидными ассоциации с фигурой антихриста из Откровения.

Далее, кто такой или что такое «удерживающий» (2 Фес 2:6-7)? Возможно, сам Павел, как предполагали Кульмани и Й. Мунк? Или, как полагает Р. Д. Аус, речь идет о необходимости проповедать Евангелие всему миру? Непонимание возникает главным образом из-за неясности греческого оригинала, в котором слово «удерживающий» (*to katechon*) последовательно употребляется как причастие среднего (2 Фес 2:6) и мужского (*ho katechōn* 2 Фес 2:7) рода.

В любом случае, основная тема этого пассажа состоит в ограничении возвышения «человека беззакония» временными рамками (как в 2 Фес 2:3) и указании на его финальное поражение при втором пришествии Господнем.

3.4.7. *Грядущий гнев*. Грядущий гнев (*orge*) упоминается в посланиях Павла двадцать раз, как с определенным артиклем, так и без него. Для описания суда и/или справедливого наказания, производимого Богом или Его уполномоченным для этого представителем в конце времен, используются также некоторые другие слова и словосочетания, в основном производные от глагола «судить» (*krinō*) (см. Kreitzer, 99-100). То, что Павел явно стремится не связывать Бога напрямую с гневом и наказанием, побудило некоторых исследователей, например, Додда, сделать вывод, что он деперсонализирует гнев. В этом предположении есть доля истины, однако необходимо отметить, что выражение «гнев Божий» (*hē*

orge tou theou) появляется в текстах трижды (Рим 1:18; Еф 5:6; Кол 3:6).

3.5. Миссия язычников и судьба еврейского народа. По свидетельству самого Павла, его апостольское призвание было тесно связано с личной встречей с Господом Иисусом Христом (Гал 1:11-17). При истолковании пережитого Павлом на пути в Дамаск акцент обычно делается на моменте личного обращения; однако столь же важно указание на то, что Павел был призван участвовать в исполнении обетования Бога об обращении всех народов (как в Ис 49; см. также Павла обращение и призвание). Это означает, что Павел рассматривал свою последующую проповедь среди язычников в эсхатологическом контексте, в связи с воскресением Иисуса из мертвых. Сознание своей миссии «апостола язычников» (Гал 2:8) прослеживается во всех посланиях Павла (Kim, 1-31). Ясно, что Павел рассматривает свое апостольское служение как часть эсхатологической деятельности Бога, и не менее ясно, что сущностным компонентом этой деятельности должно стать обращение народа, который Павел называет своим (Wright). Но как именно рисуется ему судьба еврейского народа (см. Израиль)? На этот вопрос нам помогают ответить несколько ключевых пассажей.

3.5.1. Римлянам 9-11. Уже довольно давно было высказано предположение о том, что Рим 9-11 — самостоятельное произведение, возможно, проповедь, включенная Павлом в текст письма. Это подтверждается и тем, что между Рим 8:38 и Рим 12:1 нет смыслового разрыва: текст послания за вычетом 9-11 глав читается без потери смысла. Однако многие интерпретаторы не считают эти главы вставкой, указывая на то, что они важны в общем ходе рассуждений автора. Основной темой этих трех глав является судьба еврейского народа: однако та же тема поднимается и раньше (Рим 3:1-8 и образ Авраама в Рим 4:1-25). Поскольку эти главы описывают судьбу евреев в связи с их отвержением Иисуса Христа как Мессии, они, несомненно, примыкают к эсхатологическим текстам Павла.

Что же, по мнению Павла, должно произойти в конце концов с его народом — евреями? В Рим 11:26 («весь Израиль спасется») он, кажется, приближается к тому, что можно назвать национальным универсализмом. Насколько буквально следует понимать выражение «весь Израиль» (*pas Israël*) в Рим 11:26? Эти слова трудно согласовать с учением об оправдании верой, столь четко выраженном в остальной части послания. Можно предположить, что это противоречие отражает незавершенность и внутреннюю борьбу богословских концепций в душе самого Павла, который не мог отречься от усвоенной с детства веры в нерушимость Божьих обетов Израилю, однако вынужден был признать, что пришествие Христа требует переформулировки понятия «Израиль» в духовных терминах. Традиционно Израиль рассматривался как инструмент Бога для спасения язычников (Ис 40-66); перед Павлом стояла задача сохранить эту веру в свете отвержения Израилем Иисуса Христа. Мысль Павла еще не устоялась, не приобрела четкие очертания: она течет и кипит, как вулканическая лава.

3.5.2. 1 Фессалоникийцам 2:13-16. Со времен Ф. С. Баура ученые часто утверждают, что этот пассаж разрывает мысль Павла, и рассматривают его как позднейшую интерполяцию, введенную редактором после падения Иерусалима в 70 г. н.э. В основе такой интерпретации лежит убеждение, что данный пассаж несовместим с учением Павла о судьбе еврейского народа, излагаемым в других его текстах. В пользу как этого, так и противоположного мнения выдвигались серьезные аргументы. По большому счету, спор сводится к вопросу о том, можно ли понимать суд над еврейским народом в контексте исторических событий (например, Пасхального мятежа 49 г. н.э.).

3.6. Эсхатологический дар Духа. В иудейской эсхатологии рассвет нового века традиционно ассоциируется с нисхождением Духа Божия (см. Святой Дух). Павел сохраняет эту идею, связывая воскресение Иисуса Христа с присутствием Духа в жизни верующих. В 1 Кор 15:45 воскресший Христос, последний Адам, даже описывается как «Дух животворящий» (*πνεῦμα ζωοποιόν*). Для описания роли, которую играет Дух в жизни верующего, используются несколько образов. Подобные же утверждения о Духе, входящем в жизнь, мы встречаем в Рим 8:2, 10 и 2 Кор 3:6.

3.6.1. Дух как начаток плодов. В Рим 8:23 Павел подробно описывает Дух как «начаток» (*ἀρχὴ*) — явная параллель с 1 Кор 15:20, где подобным же образом («первенец») описывается воскресший Христос. Этот сельскохозяйственный образ часто используется в Ветхом Завете (см. Лев 23:10-14).

3.6.2. Дух как гарантия. В нескольких пассажах Павловых посланий Дух Святой описывается как залог (*arrabōn*) Бога (2 Кор 1:22; 5:5; Еф 1:14). Это необычное слово имеет семитское происхождение: в греческий язык оно вошло как финансовый термин, обозначающий первый взнос с обещанием впоследствии выплатить всю причитающуюся сумму. В изложении Павла эта финансовая метафора, примененная к нисхождению Духа, явно эсхатологически обусловлена. Финальное искупление верующего гарантируется тем, что ныне он/она обладает Духом.

3.6.3. Дух и наследование. В пневматологии Павла фигурирует также лексика наследования (1 Кор 6:9-10; Гал 5:21), тесно связанная с его пониманием ветхозаветных благословений и обетований Бoga Аврааму. Идея обладания Духом как основы для усыновления (*huiōthēsia*) верующих Богом встречается в нескольких местах Павловых Посланий (Рим 8:15; 9:4; Гал 4:5; Еф 1:5). С этим связано использование греческой транслитерации арамейского слова *Abba* (Рим 8:15; Гал 4:6). Поскольку христиане по определению обладают Духом, статус усыновленного Богом становится насущной реальностью. Однако в этих пассажах нетрудно различить и указание на будущее, благодаря которому они становятся частью эсхатологического учения Павла.

3.6.4. Дух и этическая жизнь христианина. Эсхатологическая перспектива формирует этическое учение Павла, для которого христианин — это прежде всего человек, живущий с постоянной мыслью о будущем.

Из этого следует, что этический дуализм Павла эсхатологичен, а не антропологичен, как утверждают многие защитники теории о его близости к гностицизму. Для Павла сотериология и эсхатология тесно переплетены; вместе они составляют основу его христологии. Так, в Гал 1:4 жертвенная смерть Христа описывается как освобождение верующих «от настоящего лукавого века». Подобным же образом и в Рим 8:4 он характеризует существование христиан как «жизнь по плоти», побежденную «жизнью по духу». О Духе говорится как о силе, действующей в нравственной жизни христиан (Рим 8:11; 1 Кор 2:4-5).

3.7. Преображение Вселенной. Одна из стандартных черт апокалиптической эсхатологии — преобразование с наступлением нового века всей Вселенной. Идея космического преобразования встречается в нескольких пассажах Павла; у него она тесно связана с идеями творения и искупления. Кроме того, искупление Вселенной для Павла имеет самую тесную связь с искуплением человека. Судьба тварного мира и человечества определена воскресением Христовым, и тот и другой найдут завершение своего пути и свое истинное предназначение во Христе. Краткий экскурс в историю творения в Рим 8:19-22 Павел завершает утверждением, что искупление включает в себя и усыновление верующих Богом через действие Духа Святого (Рим 8:23).

3.7.1. Римлянам 8:19-23. Посреди продолжительного рассуждения о значении искупления Христова для христиан мы встречаем несколько строк, посвященных его действию в космическом измерении. Павел использует здесь язык еврейской апокалиптики, одушевляя тварный мир (*hē ktisis*) и уподобляя его преобразению мукам рождения (*synōdinei*). Как показывает Э. Д. Эллисон, «родовые муки» в апокалиптической литературе являются почти техническим термином, применяемым к мировым бедствиям, предваряющим явление Мессии. Интересно, что тот же образ Павел использует в пассаже о парусии в 1 Фес 5:3, построенном в значительной мере на лексике и семантике ветхозаветных ожидания дня Господня. Этот образ характерен для эсхатологических частей Ветхого Завета (Ис 26:16-19; 66:7-14) и для синоптиков (Мк 13:8; Мф 24:8), а также для апокрифических апокалипсисов (4 Езд 5:1-13; 50:55; 6:21-24; 9:3). Однако абзац из Послания к Римлянам не следует рассматривать как выражение собственно учения о творении: это иллюстрация к основной теме Павла — «усыновлению, искуплению тела нашего» (Рим 8:23).

3.7.2. Филиппийцам 3:21. В Флп 3:20-21 перед нами другой пример интереса Павла к вопросу о преобразении физического тела верующего в тело славы силой воскресения. Однако в заключении этого пассажа мы встречаем фразу, которая вводит в антропологическую тему космический мотив. Воскресение оказывается силой, дающей человеку «покорять себе все». Подобную же декларацию мы встречаем в 1 Кор 15:27: она основана на Пс 8:7. И здесь преобразование человека оказывается связано с преобразованием космоса.

3.7.3. Колоссянам 1:15-20. В допавловом гимне Кол 1:15-20 мы встречаем четко выраженную мысль о Христе как Создателе мира. Этот мотив уравнивается

в гимне провозглашением Христа Искупителем (*di' autou apokatallatai*, Кол 1:20). Космическое значение искупительного акта вводится с помощью слов *ta panta* («все») и *eite la epi les ges eite la en tois ouranois* («все, и земное, и небесное») в Кол 1:20.

3.7.4. Ефесянам 1:10. В Еф 1:9-10 тайна Божьего плана спасения характеризуется как изначально задуманная во Христе и открытая в полноте времен. Для описания конечной цели этого плана, исполненной во Христе, автор Послания к ефесянам использует необычный термин *anakephalaïōsasthai*. Это слово несет в себе сильные эсхатологические и космологические коннотации (*ta panta*, «все вещи», «суммируются» во Христе).

3.8. To Telos u to Teleios. Слово *telos* и однокоренные с ним используются в Павловых посланиях чрезвычайно обильно, по большей части — в эсхатологическом значении, которое, возможно, логичнее всего истолковывать в чисто временном ключе. Дж. М. Корт предполагает, что это часть усвоенной Павлом технической апокалиптической лексики. С почти полной определенностью можно сказать, что в чисто временном значении используется слово *telos* («а затем конец») в 1 Кор 15:24, где этим союзом описывается заключение цепи эсхатологических событий, в числе которых — принятие Сыном власти над царством Отца (хотя некоторые интерпретаторы рассматривают здесь слово *telos* как существительное). Похожее выражение, тоже с временным значением, мы встречаем в 1 Кор 10:11, где Павел называет своих коринфских читателей «достигшими последних веков» (*ta telē ton aiōnōn*). То же слово используется в Рим 6:21-22 при описании противоположных результатов греха (смерть) и благодати (вечная жизнь). Слово *to telos* используется Павлом для обозначения времени последнего суда, как в Фил 3:19, где заявляется, что враги креста пайдут свой конец (*telos*) в уничтожении. Подобным же образом и во 2 Кор 11:15 говорится о том, что слуги Сатаны движутся к подобающему им концу (*hōn to telos estai kala ta erga autōn*), и в 2 Фес 2:16 утверждается, что гнев Божий придет на иудействующих «в конце» (*eis telos*). Этот термин используется также для обозначения времени окончательного искупления, как в 1 Кор 1:8, где говорится, что Господь Иисус Христос будет поддерживать верующих «до конца» (*hōs telous*).

To telos может также нести смысл «цели» или «предназначения», хотя этот смысл, как правило, трудно отделить от временного. Наиболее известный пример такого употребления мы встречаем в Рим 10:4, где этим словом описывается действие пришествия Христа на иудейский закон: «Потому что конец (*telos*) закона — Христос, к праведности всякого верующего». Возможно, здесь Павел вспоминает речение Иисуса, зафиксированное в Мф 5:17, связывая конец (*telos*) с идеей исполнения Закона (*plēōsas*). Подобное же употребление этого слова мы находим в 1 Тим 1:5.

В 1 Кор 13:10 используются в значении абстрактных существительных форма среднего рода *to teleion* и прилагательное *teleios*, обозначающие «нечто совершенное или завершенное»: таким образом, устанавливается

противопоставление будущего эсхатологического века и нынешнего незавершенного мира. Прилагательное *teleios* может означать также «зрелый» или «взрослый»: в этом значении оно используется в 1 Кор 2:6; 14:20; Фил 3:15. В Еф 4:13 и Кол 1:28 этот термин метафорически применяется к Церкви и, по смежности, к верующим.

4. Эсхатология и христология у Павла

Взаимоотношения между христологией и эсхатологией Павла обуславливаются прежде всего тем, что Иисус Христос становится у него исполнителем последнего Божьего суда. Хотя Павел предпочитает не использовать именование «Сын Человеческий» (наиболее распространенное в Синоптических Евангелиях), его идеи и образы, несомненно, этому соответствуют. Ветхозаветные формулы теофании наполняются в посланиях Павла новым смыслом, будучи применены к явлению воскресшего Господа Иисуса Христа. Это подчеркивается применением к Иисусу слова «Господь» и переадресацией эсхатологических пассажей о «дне Господне» от Бога к Его представителю — Мессии (Kreitzer, 112-128).

Центральная тема эсхатологии Павла — воскресение Иисуса Христа из мертвых — несомненно, является богословским заявлением: это очевидно хотя бы из того, как подчеркивает Павел активную роль в этом событии Бога. Довольно часто встречается прямое утверждение, что Иисуса воскресил Бог (Рим 4:24; 1 Кор 6:14; 15:15; 2 Кор 4:14; Гал 1:1; Еф 1:20; Кол 2:12; 1 Фес 1:9-10). Один раз Павел говорит, что Бог совершил это при помощи Духа (Рим 8:11), один — что Иисуса воскресил «Дух святыни» (Рим 1:4), и еще один раз — что это совершила «слава Отца» (Рим 6:4). В других пассажах о воскресении говорится безлично, однако все указывает на то, что активным действующим началом и здесь является Бог (Рим 4:25; 1 Кор 15:4, 12, 20; 2 Кор 5:15; 2 Тим 2:8).

Однако даже в самых возвышенных христологических пассажах Павел не забывает подчеркивать подчиненность Иисуса Христа Богу Отцу. Важнейшие примеры, содержащие в себе эсхатологический материал, мы встречаем в 1 Кор 15:28с и Фил 2:11с.

Одной из наиболее интригующих черт учения Павла (предвосхищающей позднейшее учение о Троице) являются взаимоотношения Иисуса Христа и Святого Духа. Последний характеризуется как «Дух Христов» (Рим 8:9; Фил 1:19) и «Дух Сына [Божьего]» (Гал 4:6). В то же время в других отрывках Святой Дух является, несомненно, «Духом Божиим» (1 Кор 3:16; Фил 3:3; 1 Фес 4:8). Это пересечение «Бога» и «Христа» (в отношении к Святому Духу) особенно хорошо заметно в 2 Кор 3:17, стихе, который можно трактовать как одним, так и другим образом.

5. Эсхатология и этика у Павла

Иногда встречается утверждение, что чрезмерный акцент на эсхатологических вопросах ставит под сомнение необходимость строгих нравственных правил для ныне живущей паствы. Однако, в противоположность этому распространенному мнению, в посланиях Павла наблю-

дается тесная связь между эсхатологией и этикой. Она очевидна начиная с самых ранних писем, адресованных Фессалоникийской церкви, в которых Павел спорит с неверным отношением к труду, основанном на ошибочных выводах из идеи второго пришествия Христа (см. Кауе). Равно и этические поучения в Рим 12-13 полностью обусловлены эсхатологической перспективой: пассаж начинается призывом к верующим «не сообразовываться с веком этим, но преобразоваться обновлением ума вашего» (Рим 12:2) и заключается пространной предупредительной тирадой о приближающемся дне Господне (Рим 13:11-14). То же можно сказать о 2 Кор 5:1-10, где эсхатологическое учение о последствиях смерти христианина переплетено с увещаниями стремиться получить похвалу Христа (1 Кор 5:9).

Собственно говоря, все этическое учение апостола Павла можно рассматривать, как наставление христианам относительно того, как следует жить в промежутке между воскресением Христа и его будущим пришествием. По выражению Дж. П. Сэмпи, Павел учит христиан жить «в межвременье».

6. Эсхатология Павла и еврейский мистицизм

Мы уже упоминали о горизонтальном (или пространственном) измерении эсхатологии (см. раздел 1). Эта черта эсхатологического учения Павла в последнее время привлекает к себе особенное внимание исследователей, главным образом в связи с традициями иудейского мистицизма. Так называемая мистика меркабы, популярная в определенных кругах ученого иудаизма в новозаветную эпоху, основывается на первом видении Иезекииля, в котором пророку является тронная колесница (*merkāba*) Бога на небесах (Иез 1:26-27). Эта мистическая традиция, весьма распространенная в иудаизме, дала начало литературному поджанру, влияние которого некоторые исследователи видят в книгах Нового Завета. «Точка пересечения» данной литературы и писем апостола Павла рассматривается ими в сделанных апостолом описаниях собственного мистического опыта. Некоторые ученые настаивают, что различие между апокалиптизмом и мистицизмом, в сущности, очень тонко, если вообще не искусственно. Так, например, А. Ф. Сигал аргументировал недавно, что иудейский апокалиптизм является по своему существу мистицизмом, и поэтому позволительно говорить о Павле как об апокалиптическом мистагоге. Основным аргументом Сигала является то, что, хотя, с литературной точки зрения, апокалиптические и мистические тексты относятся к различным жанрам, с точки зрения религиозного опыта, между ними нет никакой разницы. В поддержку своего мнения он приводит следующие тексты из несомненных посланий Павла.

6.1. 2 Коринфянам 12:1-10. Большинство ученых согласны между собой в том, что в этом любопытном пассаже передан мистический опыт самого Павла (хотя и необязательно последовавший во время Дамасского обращения) (Деян 9:1-19; 22:1-21; 26:12-23). Отмечено, что апокалиптический язык комбинируется здесь с декларируемым нежеланием хвалиться (1 Кор 12:5-6)

и кратким описанием лишений, которые вынужден терпеть автор как проповедник Христа (1 Кор 12:7-10). Начинается этот раздел описанием его мистического опыта, воспринятого как откровение (*apokalypsis*) от Бога (1 Кор 12:1).

6.2. 1 Коринфянам 9:1. Павел строит защиту своего апостольства на том факте, что он видел (*heoraka*) Господа. Этот глагол обычно понимают как указание на физическое зрение, но не исключено, что имеется в виду некое экстатическое видение, полученное путем откровения (ср. «видение» воскресшего Господа во 2 Кор 4:4-6).

6.3. Галатам 1:11-17. Здесь Павел также пользуется языком апокалиптической литературы, утверждая, что его апостольское призвание явилось ему в виде откровения (*en etoi*, Гал 1:12) от Иисуса Христа. Однако это откровение было не столько откровением Павлу, сколько *откровением в нем* (Гал 1:16), что означает встречу с воскресшим Христом, близкую к воплощению (ср. Гал 2:20; 6:4). Этот высокоперсонализированный язык можно понять (как делает Сигал) как выражение личного мистического и экстатического опыта. Однако сомнительно, что Павел переживал встречу с Христом именно таким образом: он связывает описание воскресшего Господа с соответствующими описаниями раннехристианской традиции (1 Кор 15:5-7), основываясь, таким образом, не на субъективных впечатлениях, а на объективной истории. Это мнение подтверждает и использование аориста *ōphthē* (1 Кор 15:5, 6, 7, 8; ср. 1 Тим 3:16).

6.4. Апокалиптизм, мистика и христология. Кажется очевидным, что апокалиптизм и мистицизм Павла произрастают из одного корня. Однако приравнивание их друг к другу, равно как и сведение всей Павловой апокалиптики к одному лишь будущему времени, представляет картину слишком упрощенно. Самое важное для Павла — не то, как именно общается с ним воскресший Иисус Христос: это — лишь форма религиозного опыта. По меньшей мере, такую же важность имеет содержание этого опыта: для Павла важно в первую очередь не «как открывается», но «кто открывается». Поэтому изучение иудейского мистицизма в связи с эсхатологией Павла предлагает нам прежде всего контекст, в котором развивалась Павлова христология. Есть много оснований предполагать, что ключевое различие между апокалиптизмом и мистицизмом состоит в важности для первого темы «явленной славы Божьей» (Евр *kābōd*) (см. Newman VS Segal). В христологической перспективе здесь имеется почва для перенесения акцента учения с Бога на человека. Иными словами, общая почва апокалиптики и мистики в иудаизме позволяет Павлу изображать воскресшего Иисуса Христа как исполнителя эсхатологических замыслов Бога. Не случайно будущее явление Иисуса Христа, по утверждению Павла, тесно связано с явлением славы Божьей (1 Кор 3:18; 4:4, 6).

7. Социальный подтекст в эсхатологическом учении Павла

В последние годы большой прорыв в понимании посланий апостола Павла был достигнут благодаря

использованию социологического подхода к текстам. Это верно и в отношении к эсхатологической стороне его учения: здесь особую роль играют «миллениаристические» верования паствы, к которой обращается Павел. Д. У. Кук провел интересное исследование места, которое занимает тема грядущего суда в Павловых Посланиях к Коринфянам, и сделал любопытные выводы относительно социальной роли футуристической эсхатологии в раннехристианских общинах.

Этот вопрос нуждается в дальнейшем исследовании, особенно в отношении того, как эсхатологические верования влияли и, возможно, даже определяли собой представления и поведение ранних христиан. Кроме того, как подчеркивает М. Э. Глассвелл, осознание социологической стороны эсхатологического учения Павла повышает его субъективную значимость для современности и для современных проблем (Glasswell). Едва ли можно найти темы, более актуальные для современного человека, чем человеческая сексуальность (половая идентификация и половые роли) и творение (законы тварного мира и экология). Представления и поведение членов Церкви в обоих этих вопросах в значительной мере обусловлены пониманием эсхатологического учения Павла.

7.1. Галатам 3:27-28. В последнее время этот пассаж стал одним из наиболее часто обсуждаемых во всем наследии Павла, главным образом благодаря его социологическому значению. Начинается он с заявления о том, что христианская община «крестилась во Христа» и «облеклась во Христа» — классические формулы богословия воскресения у Павла. В Гал 3:28 Павел переходит к утверждению, что единство во Христе преодолевает все человеческие разделения: этнические (иудей/эллин), экономические (раб/свободный) и половые (мужчина/женщина).

Многие интерпретаторы утверждают, что фокус этого высказывания — во вхождении в общину верных, и именно в этом смысле христиане не делятся на мужчин и женщин. Но как связан этот пассаж с эсхатологическими воззрениями Павла на отношения полов? Является ли он программой человеческого поведения в современности, своего рода социальным манифестом? Или в минутном энтузиазме Павел приоткрывает нам свое видение будущей жизни человечества, после второго пришествия Христа и исполнения всех Божьих обетований? Если так, как соотносится это высказывание с тем, что в наше время женщины во многих отношениях занимают более низкое положение и получают меньше уважения сравнительно с мужчинами? Возможно ли, что Павел бросает нам вызов, рисуя перед нами портрет, по блестящему выражению Скроггса, «эсхатологической женщины», чье место в обществе, если мы хотим следовать словам Павла, должно быть радикально пересмотрено?

Многие интерпретаторы разделяют мнение об эсхатологическом значении этого отрывка, хотя не все делают из этого столь радикальные выводы. С другой стороны, трудно свести Гал 3:27-28 лишь к будущему, не делая из него никаких выводов для современности. Социальное

значение этого отрывка (прежде всего в отношении к роли и положению женщин) огромно. Нет сомнения, что он и далее будет оставаться одним из центров внимания современного богословия (см. MacDonald).

7.2. Римлянам 8:19-23. В этих нескольких кратких строках мы находим самое подробное во всем корпусе Павловых посланий описание будущей жизни. Как мы уже упомянули (см. выше, 3.7), основная мысль этого пассажа состоит в том, что Бог искупил Своих детей (Рим 8:23). Тем не менее мы встречаем здесь и ясное указание на то, что Бог продолжает заботиться о сотворенном Им мире (см. Творение, Новое творение), несмотря на то, что мир запятнан непослушанием Адама и страдает от его последствий (см. Быт 3). Уверенность Бога в том, что наш мир достоин преобразования и освобождения, не может не влиять и на наше отношение к миру. Вот почему из эсхатологии Павла естественно вытекает бережное отношение к окружающей среде. В сущности, защищая мир и заботясь о нем, мы утверждаем, что по-прежнему остаемся детьми Божиими (Рим 8:19).

В заключение отметим, что в эсхатологические тона окрашено все учение Павла: смерть и воскресение Иисуса Христа для него неразрывно связаны с Его царствованием в долгожданном грядущем веке. Этот эсхатологический взгляд на мир в той или иной степени отражается буквально в каждом из посланий Павла. Многие ключевые вопросы учения Павла, такие как этика, христология и экклесиология, основаны на эсхатологической перспективе. Вот почему эсхатология Павла является одной из важнейших тем современного богословия.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ, ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛОВ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Чтобы понять новозаветное богословие, необходимо уяснить, как виделась авторам Нового Завета эсхатология, то есть «последние времена». Последние времена не были для них периодом, относящимся только к концу истории. Как известно, выражение «последние дни» и его синонимы, встречающиеся в Новом Завете очень часто, далеко не всегда относятся только к концу истории, как мы его понимаем. Для новозаветных авторов «последние дни» уже начались, и начало им положили события, связанные с жизнью, смертью и воскресением Иисуса Христа (см. Смерть Христа).

1. Контекст.

2. Эсхатология в Деяниях Апостолов, Послании к Евреям, посланиях апостолов, Откровение Иоанна.

3. Проблемы эсхатологии в Откровении Иоанна.

1. Контекст

1.1. Эсхатология Ветхого Завета. Новозаветные «последние дни» и синонимы этого выражения отсылают нас к аналогичным выражениям Ветхого Завета, встре-

чающимся в контексте пророчеств и относящимся к следующим будущим событиям: 1) Израиль пройдет через испытания, состоящие из изгнания (Иер 23:20, ср. Иер 30:24), последующего угнетения (Иез. 38:14-17), преследования (Дан 10:14; 11:27-12:10), лжеучений, обмана и отступничества (Дан 10:14 и далее; 11:27-35). 2) После этих испытаний Израиль воззовет к Господу (Ос 3:4-5) и будет освобожден (Иез 38:14-16; Дан 10:14; 11:40-45; 12:2), а его враги подпадут под суд Божий (Иез. 38:14-16; Дан 10:14; 11:40-45; 12:2). 3) Освобождение и суд осуществятся в результате действий Мессии, израильского вождя, который в конце концов победит всех врагов-язычников (Быт 49:1, 8-12; Чис 24:14-19; Ис 2:2-4; Мих 4:1-3; Дан 2:28-45; 10: 14-12:10). 4) Святые Израиля восстанут из мертвых (Дан 12:2). 5) Бог заключит с Израилем новый завет (ср. Иер 31:31-34 и Иер 30:24). 6) будет основано Богом царство на земле, и Он будет править им (Ис 2:2-4; Дан 2:28-45; Мих 4:1-3) вместе с царем из ветви Давидовой (Ос 3:4-5). 7) Некоторые из язычников, врагов Израиля, также познают истину и будут освобождены (Иер 47:48; 49:39; ср. Ис 19:19-25).

Описывая эсхатологическое будущее Израиля, ветхозаветные авторы далеко не всегда используют термин «последние дни». Так, пророчество Исайи, описывающее новое творение, эсхатологично по существу, однако обычные для пророчеств вступительные формулы в нем не используются (см. Ис 65:17; 66:22). Пророчество Иоанна о Святом Духе начинается словами «после того» (Pryor, Gowan).

1.2. Эсхатология иудаизма. В иудейских писаниях межзаветного периода также выражается надежда и нетерпеливое ожидание конца истории, который ознаменуется великими испытаниями, а затем — судом над грешниками и спасением праведников. В иудейской литературе конец света описывается как неизбежный, хотя иногда и встречаются примеры приближения к «вероятностной эсхатологии». В одном из кумранских свитков мы встречаем указание на то, что последние дни уже начались (см. Howard).

1.3. Эсхатология Евангелий и Павла. В Новом Завете выражение «последние дни» повторяется постоянно и в том же смысле, что и в ветхозаветных пророчествах. Значение этого термина то же, что и в Ветхом Завете, с той лишь поправкой, что начало последних дней отсчитывается от явления Христа. Все, что предсказывается в Ветхом Завете, уже началось и продолжится вплоть до второго пришествия. Ветхозаветные ожидания великих испытаний, победы Бога над язычниками, освобождения Израиля от угнетателей, восстановления Израиля, нового завета, нового творения, утверждения царства Божьего (см. Царство Божье) — все это уже начало исполняться в смерти и воскресении Христа и в появлении христианской Церкви. Первое пришествие Христа — начало Его мессианского царствования, отмеченного тем, что Иисусу служит Святой Дух (при крещении, Мф 3:13-17), и именем Его изгоняются бесы (Мф 12:22-32). Воскресение знаменует увеличение власти и могущества Иисуса. Преследование Иисуса и Его последователей — начало великих испытаний. Ис-

пытания и царство Божие на земле, в Ветхом Завете данные последовательно, в Новом имеют место в одно и то же время (см. Откр 1:6-9). Итак, термин «последние дни» в Новом Завете относится не только к будущему, но и к настоящей жизни Церкви.

Павел пишет, что Ветхий Завет учит христиан, как жить в последние времена, ибо «мы достигли последних веков» (1 Кор 10:11). Он указывает, что рождение Иисуса произошло, «когда пришла полнота времени», во исполнение мессианских пророчеств (Гал 4:4). «Полнота времени» означает освобождение верующих от Сатаны и греха смертью и воскресением Христа (Еф 1:7-10; 1:20 – 2:6), оказавшими влияние на весь тварный мир (Еф 1:19-23). Смерть и воскресение Христа начали собою новое творение, предсказанное пророком Исайей (ср. 2 Кор 5:17 и Ис 43; 65–66). Пророчество о возвращении Израиля из изгнания исполнилось на истинном Израиле – Христе и христианах, верою идентифицирующих себя с Ним (2 Кор 6:16-18). Испытания в виде лжеучений – один из признаков наступления последних времен (1 Тим 4; 2 Тим 3:1-9). Поскольку оба Послания к Тимофею говорят о том, что Ефесская церковь уже испытывает раздоры из-за лжеучений и отступничества (см. 1 Тим 1:3-4, 6, 7, 19-20; 4:7; 5:13-15; 6:20-21; 2 Тим 1:15; 2:16-19; 2:25-26; 3:2-9 и т.п.), очевидно, что речь здесь идет не об отдаленном будущем.

В других новозаветных текстах говорится о будущем исполнении пророчеств. Многие эсхатологические события – например, телесное воскресение всех умерших, разрушение вселенной, творение нового неба и новой земли, суд над человечеством – исполнятся только по возвращении Христа.

Пока Он не вернулся, верующие в Него испытывают на себе лишь часть эсхатологических благословений, которые будут дарованы им полностью под новым небом и на новой земле. Эсхатология Нового Завета развивается между «уже» и «еще не». О. Кульманн использовал для описания этой ситуации аналогию с двумя ключевыми моментами Второй мировой войны, днем «Д» и днем Победы. Первое пришествие Иисуса («уже») – это день «Д»: оно знаменует начало битвы, в которой Сатана терпит решительное поражение. Но днем Победы станет второе пришествие Иисуса.

2. Эсхатология в Деяниях Апостолов, Послании к Евреям, посланиях апостолов, Откровении Иоанна Эсхатологический паттерн, прослеженный нами в Евангелиях и у Павла, воспроизводится и в остальных новозаветных текстах. Эсхатология в этих текстах может быть разделена на «прошлую и настоящую» (уже) и «будущую» (еще нет).

2.1. Деяния Апостолов.

2.1.1. Прошлое и настоящее. В Деян 2:17 – первый новозаветный пассаж, в котором встречается выражение «последние дни», – Петр осознает, что говорение апостолов на языках является исполнением пророчества Иоиля, согласно которому придет день, когда дары Духа Божьего изольются не только на пророков, священников и царей, но и на весь народ Божий (Деян 2:15-17;

ср. Иоиш 2:28). Воскресение является началом мессианского правления Иисуса, и получение апостолами Духа Святого – знак Его владычества над Церковью (Деян 1:6-8; 2:1-43). Последующие излияния Духа Святого в Деяниях отмечают ключевые моменты истории христианской проповеди – проповедь в новых регионах или новым этническим группам. Это наглядный знак распространения мессианской власти Христа, которой подчиняются и евреи, и язычники. На это указывается в Деян 2, где мы читаем, что присутствовавшие на Пятидесятнице евреи заговорили на языках всех известных языческих народов. В дальнейшем классический образец излияния Духа мы встречаем в Деян 10: 34-47, где вера в Христа дается римскому сотнику Корнилию и его товарищам-язычникам.

Некоторые ученые видят в Деяниях деэсхатологизирующую перспективу, в которой история Церкви подменяется ожиданием скорого конца. Однако Люк рассматривает излияния Духа как знаки наступления для Церкви новой, эсхатологической эры (Gaventa).

В Ветхом Завете (см. выше, 1.1), как и в иудаизме, и в соответствующих пассажах Нового Завета (см. Рим 1:3-4, 1 Тим 3:16), Дух связан с надеждой на воскресение и вечную жизнь. Благодаря воскресению Иисуса эсхатологический центр тяжести переносится с Его земного служения на царствование на небесах. Сама вера в то, что Иисус воскрес из мертвых, имеет эсхатологическое значение, коренящееся в Ветхом Завете (Ис 25:7-8; 26:18-19; Иез 37:1-14; Дан 12:1-2) и постбиблейском иудаизме (2 Мак 7:9, 14; IQH 11.12; 1 Ен 51:1; 2 Апок. Вар. 3:1-3; 50:1-4; Т. Иуд 25:1; Адам и Ева (апок.) 41:3). Другие указания на воскресение Иисуса в Деяниях, хотя и не отмечены специально эсхатологической терминологией, имеют явно эсхатологические коннотации, особенно в той мере, в которой являются исполнением ветхозаветных надежд и обетований (см. Деян 1:3-11, 22; 3:15, 26; 4:2, 10, 33; 5:30-31; 7:55-56; 9:3-6; 10:40-41; 13:30-37; 17:31-32; 22:6-11; 25:19; 26:6-18, 22-23). Воскресение некоторых христиан также рассматривается в контексте эсхатологических ожиданий, связанных с именем Иисуса (Деян 9:37-41; 20:9-12; ср. Мф 27:52-53).

Исполнение других ветхозаветных пророчеств о последних днях указывало на то, что последние времена уже начались (Деян 3:18, 22-26; 4:25-28; 13:27-29, 46-48; 15:14-18; 26:22-23). Возможно, даже упоминание о царстве Божьем, которого достигает верующий, пройдя испытания, является указанием не только на исторические факты, но и на мессианическую небесную реальность, в которую входит человек после смерти (Деян 14:22; ср. предсмертное видение Стефана, в котором Христос предстает как правящий «Сын Человеческий», Деян 7:55-56).

Идея нового творения в Деяниях, как и в Новом Завете в целом, связывает воедино разнообразные эсхатологические темы и сюжеты. Так, воскресение является актом нового творения (творения новой жизни), осуществляемого силой Духа. Даже исцеления в Деяниях (Деян 3:1-16; 5:16; 9:33-34; 14:8-11; 19:11-12) и

в Евангелиях наилучшим образом истолковываются в контексте искупления и нового творения, снимающего проклятие с падшего мира.

2.1.2. Будущее. В Деян 1:6 ученики спрашивают воскресшего Иисуса: «Не в это ли время, Господи, восстанавливаешь Ты царство Израиля?» Иисус отвечает на это: «Не ваше дело знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян 1:7). Далее Он обещает (Деян 1:8), что Дух Святой снизойдет на них и даст им силу свидетельствовать. Некоторые комментаторы понимают Деян 1:7-8 в том смысле, что восстановление Израиля откладывается на неопределенный срок, однако в промежуточный период Дух будет укреплять и поддерживать учеников Иисуса в их свидетельстве (см. Buzzard). В самом деле, восстановление Израиля отнесено ко времени второго пришествия Иисуса и завершения истории (Деян 1:11). С этой точки зрения тему будущего царства продолжает Деян 3:19-21, где говорится о «временах отрады» и «совершения всего», предстоящих при втором пришествии Иисуса, который вернется тем же путем, каким вознесся на небо (Деян 1:11).

Другое истолкование Деян 1:6-8 также приемлемо и, возможно, даже более вероятно. В Деян 1:7-8 Иисус отвечает на три ошибки, выраженные в вопросе апостолов в Деян 1:6. Прежде всего, в Деян 1:6 содержится мнение апостолов, что им подобает знать времена и сроки (ср. 1 Фес 5:1-3) восстановления царства Израиля. Однако это знание доступно одному лишь Отцу.

Во-вторых, Деян 1:8 содержит ответ на не высказанное в явном виде предположение, что будущие проявления царства будут вполне физическими по своей сути. Хотя некоторые толкователи относят Деян 1:8 скорее к промежуточному периоду водительства Святым Духом, чем собственно к мессианскому царству, более вероятно, что речь идет именно о будущем царстве, «духовном» по своей природе («вы примете силу [царства], когда сойдет на вас Дух Святой»). Это обетование начинается исполняться в Пятидесятницу, которую Петр понимает как следующий этап «последних дней», начавшихся, когда Иисус принял Духа при крещении. В Ветхом Завете и позднейшем иудаизме «последние дни» — время излияния Духа Божьего: Ветхий Завет прочно связывает «последние дни» с обетованным царством, так что слова Петра о «последних днях» в Деян 2:17, несомненно, указывают на исполнение обетования о царстве (см. выше, 1.1).

В-третьих, Деян 1:8 отвечает на очевидный этноцентрический предрассудок, сохраняемый учениками: что будущее царство будет по сути израильским. Иисус отвечает на это, что царство охватит людей, живущих «даже до края земли» (частичная аллюзия на Ис 49:6; ср. Деян 13:47, с очевидной отсылкой к Ветхому Завету и Деян 1:8). Итак, Деян 1:8 подтверждает тезис о продолжающемся, но еще не законченном исполнении ветхозаветного пророчества о царстве, начатого земным служением Иисуса (см. Hill, Bruce).

В Деян 3:20-21 описывается будущее исполнение обетований: придет Христос, и произойдет «совершение всего». Деян 3:19, однако, включает в себя коннотацию

«уже/еще нет», поскольку следует непосредственно за утверждением, что ветхозаветные пророчества сбылись в страданиях Христа: «Итак, покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши» (возможно, параллель с Деян 2:38: «Покайтесь, и... да крестится каждый из вас... для прощения грехов, и получите дар Святого Духа»). Также и Деян 3:22-26 указывают на начало исполнения мессианских пророчеств Ветхого Завета. Даже в указании «до совершения всего» имеется все то же указание на уже/еще нет, поскольку восстановление мира уже начато пришествием Иисуса, Его воскресением и дарованием ученикам Святого Духа (Bayer).

Несомненное указание на будущее (суд) мы встречаем в Деян 17:30-31, где Павел требует от слушателей покаяться немедленно, ибо Бог уже назначил день, когда «будет праведно судить вселенную» через Иисуса (см. также Деян 24:25).

Кроме того, в Деян 26:6-7 Павел утверждает «надежду на обетование» конечного воскресения для народа Израиля. Однако и эта надежда начинает исполняться, когда Христос, истинный Израиль, восстанет из мертвых, как ясно из Деян 13:32-33; 23:6-7; 26:22-24 (см. Nielsen; Cadbury; Carroll, 121-167; Giles; Francis; Franklin; Gaventa; Smith; Mattill).

2.2. Послание к Евреям.

2.2.1. Прошлое и настоящее. В начальной сентенции Послания к Евреям мы читаем, что Бог «в последние дни эти говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего» (Евр 1:2). Как и в Евангелиях, Деяниях и Посланиях Павла, явление Христа означает начало конца мира. Продолжая ту же тему, в Евр 1:5-13 автор приводит ветхозаветные пророчества о царствовании «сына» — Мессии, исполнившиеся в первое пришествие Христа (см. также Евр 5:5; 8:1; 10:12-13; 12:2). Идеальное царствование Адама, описанное в Пс 8 и так и не реализовавшееся в ветхозаветную эпоху, также относится к Христу, исполнившему предназначение описанного в Псалме «абстрактного» человека (Евр 2:6-9). Христос исполнил то, чего не смогли достичь ни первый Адам, ни коллективный Адам — Израиль. В этом смысле Христос — «исполнитель» ветхозаветных пророчеств, «сын», «завершающий» (*teleiōn*) историю и ведущий Свой народ к эсхатологически завершённому спасению (см. также Евр 2:10; 5:8-9, 14; 6:1; 7:11, 19, 28; 9:9; 10:1, 14; 11:40; 12:2; Silva).

Деяния Христа рассматриваются как исполнение эсхатологических обетований. Христос победил дьявола и смерть (Евр 2:14), что, в принципе, невозможно до эсхатологического «нового творения». И сама миссия «уничтожения греха жертвой своей» возможна лишь «к концу веков» (Евр 9:26; ср. Евр 10:10, 12, 14). Следовательно, начинается исполняться пророчество Иеремии о новом завете — пророчестве, на которое указывает автор, включая в свое послание Иер 31:32-34: «Буду милостив к неправдам их, и грехов их и беззаконий не вспомню более» (Евр 8:8-12; ср. Евр 10:16-17). Эсхатологический тон Евр 9:26 очень подходит к пророчествам Иеремии о новом завете, несомненно, относящимся к временам последних дней (см. Иер 30:24; 31:31, 33). Наконец, автор Послания к Евреям упо-

минает об еще одном признаке наступления последних дней — воскресении Христа (Евр 13:20).

Последователи Иисуса также «вкусили... сил будущего века» (Евр 6:5), в том числе «сделались причастниками Духа Святого» (Евр 6:4). Здесь Новый Завет наиболее близко подходит к определению даров Святого Духа как знака эсхатологического прорыва (см. также Рим 8:23; Еф 1:13-14). Надежда христиан на будущее спасение во Христе уже начала реализовываться (Евр 6:17-20). Христиане уже «приступили к горе Сиону и ко городу Бога живого» (новый Иерусалим; ср. Евр 12:22), град Божий из «последних дней» невидимо входит в наше время, и святые могут участвовать в его жизни уже сейчас. В другом месте автор, сравнивая Христа с первосвященником, говорит о Его само-жертвоприношении как о вхождении в эсхатологический храм (Евр 9:8, 23; см. Hurst). Те, кто отвергнет жертвоприношение Христа, совершенное «однажды» «в последние дни», не смогут «обновиться покаянием», поскольку второго жертвоприношения уже не будет (Евр 6:4-6; 10:26-29; Carlston).

В эсхатологии Послания к Евреям поражает ее двумерность (проявляющаяся, впрочем, и в некоторых других книгах НЗ, например, в Послании к Ефессянам): вертикальное или пространственное измерение развивается в связи с горизонтальным — временным. До сих пор мы обращали внимание только на временной аспект. Однако в пространственной перспективе, например, храм конца времен выглядит как существующий в настоящем времени и занимающий определенное положение в пространстве, хоть и не материальный, объект (Евр 9:1-10:26).

2.2.2. *Будущее.* В Евр 3-4 мы встречаем постоянные указания на «покой», в который «войдут» верующие. Интерпретаторы спорят о том, принесен ли этот «покой» первым пришествием Христа или же осуществится только после второго. Обе точки зрения поддерживаются солидной аргументацией, хотя, возможно, вторая более близка к истине. Основной пафос этих глав, как и всего Послания к Евреям, в необходимости терпеть до конца, когда терпение верующих будет вознаграждено (Евр 3:6, 14). Более того, «покой» описывается как «обетование», которое «остается» — т.е. еще не исполнено (Евр 4:1, 6, 9). Если верно, что о «покое» говорится в настоящем (Евр 4:3) и даже в прошедшем (Евр 4:10) времени, разумно предположить, что речь здесь ведется с точки зрения будущего (так, Евр 4:10 может быть понято как «совершенное пророчество» — характерное для еврейских пророчеств описание неминуемых в будущем событий как уже свершившихся). Доминирующая тема Евр 3-4 следующая: хотя исторический Израиль и не смог войти в «покой» земли обетованной после изнурительных скитаний по пустыне, еврей-христиане призваны претерпеть земные скитания и войти в покой небесной страны (Евр 11:16), прообразовательно предвосхищенный страной Ханаанской. Только там они смогут насладиться покоем субботы нового творения.

Также в послании повторяется тема грядущего суда над неверующими и отступниками (Евр 6:2; 9:27) и

просьбы и увещания упорствовать в терпении (Евр 10:27-31, 36-38; 12:25-29; 13:4). Те, кто послушается этих предупреждений и увещаний, обретет спасение (Евр 9:28), награду (Евр 10:35; 11:26) и унаследует все, что было обещано христианам (Евр 6:11-12, 17-18; 9:15; 10:23, 34-35; 11:39). Говоря вкратце, верующие и претерпевшие до конца обретут землю обетованную (Евр 11:9-16; 13:14). Бог воскресит их из мертвых, чтобы они могли участвовать в наследовании (Евр 11:35; ср. Евр 6:20). Это последнее наследство будет неуничтожимым (Евр 12:27-28) и вечным. Тогда верующие смогут в полной мере опутить присутствие Божие (Евр 12:14). Не следует пренебрегать этими пророчествами и увещаниями, ибо последний день близок (Евр 10:25; Bartlett, MacRae, Woods).

2.3. Послания апостолов.

2.3.1. *Прошлое и настоящее.* Иаков (Иак 1:18) говорит о близости нового творения. Далее он же, порицая людей, живущих безбожно и не использующих возможности творить праведные дела, указывает на природу времени, в которое живет он сам и его слушатели: «Вы собрали себе сокровище на последние дни» (Иак 5:3). Идет последний период истории, за которым последует «пришествие Господне» и страшный суд (Иак 5:7, 9).

Первое Послание Петра открывается упоминанием о том, что новое творение верующих уже свершилось: Бог «возродил нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к надежде живой». Новое рождение и «животворящая надежда» связаны здесь с воскресением Христа. 1 Петр 20-21 развивает эту мысль: здесь воскресение Христово изображается как событие «конца времен». Благодаря воскресению читатели послания стали верующими, получили надежду. Благодаря воскресению Иисус вознесся на небеса, воссел по правую руку от Отца и начал править миром (1 Петр 3:18-19, 21-22). И воскресение Христа (1 Петр 3:18), и новая жизнь верующих в Него (1 Петр 4:6), и их способность вести праведную жизнь (1 Петр 1:2) — все это дается и совершается Святым Духом. Подобно автору Послания к Евреям, Петр говорит, что Христос умер за чужие грехи «однажды» (1 Петр 3:18) — выражение, передающее драматический и необратимый поворот событий. Нынешние страдания также посылаются христианской общине Богом для испытания ее веры; от того, как она выдержит это испытание, зависит судьба верующих на страшном суде (1 Петр 4:12-19).

Во Втором Послании Петра о царствовании Иисуса говорится более подробно, и частности, указывается, что оно началось с Его крещения (2 Петр 1:16-17). Христос и его ученики пророчествовали, что «в последние дни» Церковь наводняет лежечителей (2 Петр 3:3; у Иуд в том же контексте «последнее время»). Как Петр, так и Иуда полагают, что лежечителя, стремящиеся извратить истину в глазах христиан, соответствуют одному из эсхатологических испытаний — испытанию отступничеством (2 Петр 3:2-3, ср. 2 Петр 2:1-22; 3:16-17; ср. Иуд 17-18 с Иуд 4, 8, 10-13).

Послания Иоанна (см. Иоанна Послания) демонстрируют острое осознание того, что эсхатологическое

начало уже действует в истории. Наиболее хорошо это заметно в постоянных упоминаниях об Антихристе, особенно в 1 Ин 2:18. Появились лжеучителя — «маленькие антихристы», отпавшие от общины и стремящиеся ввести христиан в заблуждение относительно природы Христа и Его заповедей (1 Ин 2:22-23, 26; 4:1-6; 2 Ин 7-11). Эти обманщики коллективно составляют собой начало исполнения пророчества Дан 7-12 об эсхатологическом противнике народа Божьего, который будет обманывать верных и толкать их на измену завету (ср. Мк 13; Мф 24; Лк. 21; 2 Фес 2). В 1 Ин 3:4 автор даже клеймит этих лжеучителей ярлыком «беззакония», который Даниила применяет к обманщикам, вышедшим из среды верных (ср. Дан 12:10 [особенно в Септуагинте]: «Всякий, делающий грех, делает беззаконие, и грех есть беззаконие»). Это упоминание о беззаконии заставляет нас вспомнить об эсхатологическом «человеке беззакония» из 2 Фес 2:3-12.

Читатели 1 Ин узнавали, что живут во времена «великого испытания», обрушившегося на них в форме соблазна от лжеучителей. Им нельзя терять бдительность и поддаваться на обман. «Грех к смерти» из 1 Ин 5:16 может быть лучше всего понят именно в эсхатологическом контексте отступничества среди общины завета. Те, кто обманывает других или позволяет лжеучителям обманывать себя, очевидно, на самом деле и не принадлежали к общине: они духовно мертвы (ср. 1 Ин 2:19; по-видимому, «грех к смерти» относится только к псевдоверующим).

С другой стороны, жизнь и смерть Христа оказали на мир такое влияние, что теперь вполне можно сказать, что прежний, падший мир «проходит» (1 Ин 2:2, 8, 12-14, 17). Искупительное деяние Христа нанесло смертельный удар злему мироправителю века сего (1 Ин 3:8), и те, кто верует во Христа, участвуют в Его победе над дьяволом (1 Ин 2:13-14).

Итак, старый мир духовно рассеивается; однако смерть и воскресение Христа начали и другой процесс — процесс нового творения. Старое перекрывается новым: «Тьма проходит, и истинный свет уже светит» (1 Ин 2:8). Вечная жизнь будущего века уже началась с воскресением Иисуса и духовным воскресением верующих, связывающих с Его смертью и воскресением свою личность и свою судьбу (1 Ин 1:2; 2:17, 25; 3:14; 4:9; 5:11-13, 20, особ. в свете 1 Ин 5:21-29). Дух, который, по пророчествам, должен был излиться на верующих в последние времена (ср. выше, 2.1.1), дает верующим уверенность, что они живут уже в эсхатологическое время, отмеченное присутствием Бога (1 Ин 3:24; 4:13).

2.3.2. Будущее. Важной темой в Послании Иакова является суд (Иак 2:13; 3:1). Люди будут судимы за себялюбие, алчность и преследование праведных (Иак 5:1-9). День грядущего суда близок (Иак 5: 7-9). Но те, кто покажут свою веру добрыми делами, в последний день получат награду свою (Иак 1:12; 5:7-9).

Петр в своем Первом Послании утверждает, что придет день, когда Бог будет беспристрастно судить каждого по делам его, по тому, жил ли человек в повиновении Богу (1 Петр 1:17; ср. 1 Петр 4:17-18). Бог

уже сейчас «имеет вскоре судить живых и мертвых» (1 Петр 4:5), поскольку «близок всему конец» (1 Петр 4:7). Ввиду этого неизбежного суда верующие должны жить осмыслительно. Те, кто выдержит все испытания, получат «спасение, готовое открыться в последнее время» (1 Петр 1:5; ср. 1 Петр 1:9), когда вернется Христос (1 Петр 1:13), и верующие в Него возрадуются явлению славы Его (1 Петр 4:13; ср. 1 Петр 5:1). В «свое время» (1 Петр 5:6) верующие «получат неувядающий венец славы» (1 Петр 5:4), и тех, кто выдержал все испытания, Бог «утвердит, укрепит и сделает непоколебимыми» (1 Петр 5:10; ср. 1 Петр 5:6). Другой образ финальной награды — «наследство несудяемое» (1 Петр 1:4; ср. 1 Петр 3:9). На этой цели сосредоточена «надежда» верующих (1 Петр 3:15). Когда придут последние дни, «слава и держава» Бога будет явлена как продолжающаяся «во веки веков» (1 Петр 5:11; ср. 1 Петр 4:11). Таким образом, этические обязательства аудитории 1 Петр организуются с помощью временной парадигмы уже/еще нет (Russell; Selwyn).

Мысль о грядущем суде развивается во Втором Послании Петра и Послании Иуды (2 Петр 2:3, 9; 3:7, Иуд. 6, 14-15). Во время суда «земля и все дела на ней сторгнут» (2 Петр 3:7-13). По-видимому, ожидания автора переданы буквально, хотя некоторые истолкователи и предпочитают понимать этот пассаж метафорически, как этическое очищение земли.

2 Петр 3:10 можно прочесть и как: «Земля и все дела на ней будут найдены [или: открыты]». Если это прочтение аутентично, возможно, оно относится не к земле и к людям, буквально пережившим суд, а к делам грешников и нечестивцев, которые будут «открыты», так что грешники не смогут ускользнуть от суда (Bauckham, 1983, 301, 316-321; Wenham).

Об огне, в котором погибнет мир, Петр рассуждает с моральными и пастырскими целями: он призывает свою паству вести святую жизнь, дабы они «явились неоскверненными и непорочными», когда придет ожидаемый день суда (2 Петр 3:11-12, 14). В отличие от нечестивцев, они в этот страшный день найдут милость и спасение (Иуд 21). Прежний тварный мир, приговоренный к уничтожению, будет заменен «новым небом и новой землей» (2 Петр 3:13; ср. Откр 21:1, оба пассажа основаны на пророчестве Ис 65:17; 66:22). Царство, основанное первым явлением Христа, будет утверждено во всей своей полноте (2 Петр 1:11), и народ Божий будет стоять в славе Его (Иуд. 24).

В 1 Ин 2:28 и 4:17 утверждается, что парусия может произойти в любое время. Поэтому верующие должны твердо стоять в вере, чтобы заслужить спасение, и не стыдиться тех, кто заслужит гнев в день суда. Благодаря этой стойкости верующие уподобятся Христу и смогут «увидеть Его, как Он есть» (1 Ин 3:2). Те, кто хранит эту надежду, должны и в настоящем стремиться стать подобными Его святому образу (1 Ин 3:3, аналогично и в 1 Ин 4:17).

2.4. Откровение.

2.4.1. Прошлое и настоящее. Технических терминов, относящихся к эсхатологии, в Откровении Иоанна мы не встречаем. Однако, несмотря на использование другой

терминологии, эсхатологические мотивы составляют основное содержание этой книги.

Книга открывается упоминанием о том, что в воскресении Христа исполнилось пророчество о воскресении святых (Откр 1:5, «Иисус Христос... первенец из мертвых»). Воскресение сделало Христа «владыкой царей земных» (Откр 1:5) и владельцем «ключей ада и смерти» (Откр 1:18). Далее объясняется, что воскресение, описанное в Откр 1:5, есть не что иное, как начало «создания Божьего» (Откр 3:14). В силу Своего воскресения Христос также продолжает исполнять пророчество Даниила о мировом правлении «Сына Человеческого» (ср. Дан 7:13-14 с Откр 1:13), а также пророчество о правлении Сына Божьего из Пс 2 (ср. Откр 2:26-27; 12:5). Через воскресение Христос открыто явил Себя Богом («Я — первый и последний», Откр 1:17; 2:8; 22:13, основано на аналогичной самохарактеристике Яхве в Ис 41:4; 44:6; 48:12).

Последователи Христа, отождествляющие себя с Ним, также являются соправителями мессианского царства (Откр 1:6; 9; 5:10). Кроме того, растущая Церковь язычников начинает исполнять пророчество о восстановлении Израиля (ср. Откр 3:9 и ветхозаветные аллюзии: Ис 43:4; 45:14; 49:23; 60:14, а также Септ. Ис 41:8; 44:2 и т.д.).

2.4.2. Будущее. Откровение ожидает второго пришествия Христа в ближайшем будущем (Откр 16:15; 22:7, 12, 17, 20). Видения книги также относятся к грядущему, в том числе суду над грешниками (Откр 6:12-17; 11:15-19; 14:14-20; 17:14; 19:11-21, а также обсуждение вопроса о том, Бог или Христос будет вершить суд [Откр 6:10-11; 11:11-13; 14:8-11; 16:17-21; 20:9-15; 21:8]). В то же время Христос придет для того, чтобы вознаградить и благословить Свой народ (Откр 11:18; 19:7-9; 21:1-22:5, 12, 14; возможно, Откр 7:9-17). Затем Он утвердит Свое царство в его завершённой и окончательной форме (Откр 11:15-17; 19:1; 22:5; возможно, Откр 7:9-17). Суду и утверждению царства будут предшествовать испытание обманом и преследованием народа Божьего (Откр 11:7-10; 16:12-14; 20:7-9; возможно, Откр 3:10; 6:11; 7:14; 13:5-18), а затем — наказание преследователей (Откр 16:21; 17:16-17; ср. Откр 3:10).

3. Проблемы эсхатологии в Откровении Иоанна

Основные экзегетические проблемы в истолковании Откровения связаны с вопросом о том, относятся ли те или иные пассажи к историческому времени или к тому, что должно исполниться в конце времен.

3.1. Явление Христа в Откровении 1-3 и Откровении 22. Некоторые из упоминаний о «пришествии» Христа в посланиях к церквям, кажется, относятся к некоему условному и промежуточному явлению Христа-Судии. Если церковь не послушает призывов автора и не покается, Христос еще до парусии явится именно к этой конкретной церкви (так в Откр 2:5, 16; 3:3; ср. Откр 3:20, где упоминается условное благословение). Некоторые исследователи, однако, возражают на это, говоря, что от покаяния церкви зависит не появление или непоявление Христа, а результат Его суда (Bauckham, 1977, 173-174; Krodell, 109; Thomas, 1992, 143-147, 154). Хотя возможна и такая интерпретация, она строится на

смелом грамматическом допущении. В других книгах Нового Завета конструкция *ei de mē* [если же нет] всегда указывает на условность последующего. Так и в Откр 2:5, поскольку контекст не дает оснований предполагать обратного, приходится признать, что описываемые действия Христа условны и зависят от поведения верующих (то же и в Откр 2:16; 3:3 и 3:20; см. Caird, 1966, 27-28; Roloff, 45). Упоминания о пришествии Христа в Откр 2:25 и Откр 3:11 могут относиться и к финальной парусии, однако они не стоят в условной форме.

Далее, в Откр 2:5 исчезновение «со своего места» светильника символизирует отпадение церкви, несущей в мире свет свидетельства. Поскольку свидетельство церкви должно продолжаться вплоть до второго пришествия Христа, очевидно, падение светильника происходит до второго пришествия, а не после. Частью «свидетельства» церковью является проповедь о том, что Христос вернется для суда и искупления. Это вполне соответствует и видению Христа, ходящего между светильниками и убирающего или исправляющего их в соответствии с их задачами.

Возможно, не следует пытаться совместить условные и безусловные явления Христа: очевидно, условные явления представляют собой частные вмешательства в жизнь той или иной церкви, а безусловные — финальную парусию. Возможно также, что автор допускает здесь намеренную неясность, стремясь сохранить напряжение между уже/еще нет.

Другие интерпретаторы полагают, что вылетенная в послания тема обетования и суда коренится в евхаристической образности (ср. Откр 2:17, 20; Bauckham, 1993, 166-167). В евхаристии верующие снова и снова предвосхищают будущее пришествие Христа, Его суд и спасение (Moule, 1956). Отождествление Христа с Духом в конце каждого послания говорит о том, что спасающее присутствие Христа в церквях осуществляется через Духа, и возможный суд также будет осуществлен с помощью посещения Духа.

Повторяющиеся заявления о «посещениях» Христовых подводят нас к Откр 1:7, в котором некоторые истолкователи видят основную идею этой книги: «Вот, грядет с облаками, и узрит Его всякий глаз, и те, которые пропзили Его, и возрыдают перед Ним все племена земные». Этот стих представляет собой составную цитату из двух ветхозаветных книг, Дан 7:13 и Зах 12:10. В ветхозаветном контексте Дан 7:13 говорит о воцарении Сына Человеческого, которое последует за победой над царствами зла (Дан 7:9-12, 14). В применении к Иисусу этот стих означает исполнение Его мессианского предназначения (Откр 1:5). Зах 12:10 в оригинальном контексте говорит о том, как Бог избавит Израиль от враждебных народов, окруживших его со всех сторон, после того, как Израиль покается в грехе отвержения Бога и Его вестника (т.е. «того, которого пронзили», ср. Мф 24:30; Мфр. Вайаса; Иуст. Диал 14.8).

В Откр 1:7 в текст Захарии внесены два важных изменения. Добавлены выражения *pas ophthalmos* [всякий глаз] и *tes ges* [на земле]: таким образом, тексту, изначально значимому исключительно для Израиля,

придан универсалистский смысл. В пророчество о втором пришествии Христа включаются и кающиеся язычники. Однако цитату из Даниила («Вот, грядет с облаками...») можно понимать и как относящуюся ко всей церковной истории, в течение которой Христос ведет человечество к суду и благословению. (Отметим, как используется аллюзия на Сына Человеческого в Откр 1:13; см. также Откр 1:5-6, 14-20; однако ср. Откр 14:14). Подобный прецедент можно найти в использовании Дан 7:13 в Мк 13:26 и Мк 14:62: оба стиха, возможно, относятся не к второму пришествию, а к суду над Иерусалимом, выразившемуся в его разрушении в 70 г. н.э. (ср. Мф 24:30; см. Ffance, 140-142, 227-239).

«Явления» Христа в посланиях к церквям, по видимому, условны и относятся к ходу истории, хотя не исключены и аллюзии на парусию. Тем не менее пришествие Христа, описанное в Откр 1:7 и в некоторых других пассажах книги, логичнее понимать как процесс в истории, а не как второе пришествие, завершающее историю.

3.2. Обещания и «победители» в посланиях Откровения. Каждое из посланий к церквям завершается упоминанием «тех, кто превосходит» или «побеждает» (*nikaō*). Эти ссылки следуют непосредственно за обещаниями. В посланиях к Смирне и Филадельфии автор убеждает их «превзойти» преследования. От других пяти церквей требуется «превзойти» различные грехи. Однако очевидно, что «победа» над этими грехами, повреждающими свидетельство церквей, приведет к их преследованиям. Итак, церковь, твердо стоящая в свидетельстве, становится победительницей, пусть даже терпит земное поражение.

Использование слова *nikaō* в Новом Завете (Откр 12:11; 15:2; Рим 8:35-37) подтверждает, что эту «победу» следует понимать не как общее достижение, относящееся к будущему, а как индивидуальное событие в историческом времени, к тому же понятое иронически. Ироническое или парадоксальное значение *nikaō* создается по модели эсхатологической «победы» Христа (Откр 3:21). В Откр 5:5-6 и Ин 16:33 победой Христа имснуется Его смерть на кресте (см. также Рим 8:36-37 и Откр 5:5-6). В других стихах Откровения мы видим, что зверь «побеждает» святых (Откр 11:7; 13:7), но святые, в свою очередь, «побеждают» зверя, и посреди страданий сохраняя веру и свидетельство (Откр 5:5-6; 12:11; 15:2; 17:14). Происхождение этого иронического применения *nikaō* и к зверю, и к святым, и к Христу, лежит, возможно, в Дан 7:21, где также говорится о том, что эсхатологический противник побеждает святых. Иоанн контекстно цитирует эту фразу в Откр 11:7, 12:7 и 13:7, однако затем иронически применяет ее к Иисусу и святым в Откр 17:14 и к ангелам в Откр 12:7-8. Впрочем, образ победы может восходить и к некоторым иудейским писаниям, где о мучениках говорится, что они «победили тирана» (4 Мак 1:11; 6:10; 7:3; 9:6, 30; 11:20-21; 16:14; 17:12-18), поскольку исполнили закон Божий.

Эсхатологические обетования победителям предначинаны не только для тех, кто претерпел мученичество, но и для всех истинно верующих (Charles 1:54; Caird,

1960, 27-28, 33-34, 58; Kiddle, 61-65). Под «победой» имеется в виду и жизнь, проведенная в вере. Параллель этому мы можем найти в 1 Ин (1 Ин 5:4-5, ср. 1 Ин 2:13-14), где *nikaō* означает «не поддаться лжеучению», поскольку именно лжеучения и сопротивление им являются основной темой его посланий в Пергам и Фиатиру.

Эсхатологические обетования «победителям» касаются вечной жизни с Богом. Их подробное перечисление мы встречаем в финальном видении книги (Откр 21:1-22:5). Они включают в себя защиту от суда (Откр 2:10; 3:5), наследование града Божьего (Откр 3:12), участие в правлении мира вместе с Христом (Откр 2:26-28; 3:21) и вечную жизнь (Откр 2:7; 3:5). «Победители» получают на небесах высочайшую награду.

3.3. Временные рамки в Откровении 1:19 и Откровении 4:1. Многие комментаторы рассматривают Откр 1:19 («Итак, наниши, что ты видел, и что есть, и что будет после того») как указание на прямое, хронологически четкое временное построение описания истории Церкви в связи с мировой историей в Откровении. Предполагается, что три придаточных Откр 1:19 делают историю Церкви на три четко очерченных, не пересекающихся и не накладывающихся друг на друга периода:

«Что ты видел» — события I в. н.э., описанные в Откр 1.

«Что есть» — современное автору состояние малоазиатских церквей и христианского мира в целом, описанное в Откр 2-3.

«Что будет после того» — последние испытания, грядущие перед концом истории и непосредственно предшествующие второму пришествию Христа, описанные в Откр 4:1-22:5.

Хотя такое понимание, при котором основная часть Откровения рассматривается как пророчество о будущем, наиболее широко распространено, оно вызывает значительные возражения. Говоря кратко, такое понимание предполагает буквальное прочтение книги Откровения, без учета ее символической формы и характерных жанровых особенностей.

Принципиальный аргумент против хронологического толкования Откр 1:19 тот, что как в Откр 2-3, так и в Откр 4-22 встречается множество отсылок как к прошлому, так и к будущему, и что ни Откр 2-3, ни Откр 4-22 не придерживаются строго хронологического порядка изложения. Поскольку в Откр 1:19 речь, несомненно, идет именно об этих главах, и поскольку они не строго хронологичны, логично предположить, что и Откр 1:19 не имеет строго хронологического смысла.

Мало сказать, что Откр 4-22 в целом описывает и прошлое, и настоящее, и будущее: в отдельных подразделах события также выстраиваются в весьма прихотливом порядке (Beale, 1998). У нас нет причин полагать, что во всем этом разделе речь идет исключительно о будущем, и ученые, которые в своих исследованиях исходят из этого как из аксиомы, очевидно, полагаются на недостаточное обоснованное априорное суждение.

Заключительная фраза Откр 1:19 («что будет после того») — возможно, аллюзия на Дан 2:28-29, 45, которые в оригинальном контексте имеют эсхатологический

смысл — речь идет о царстве Божьем на земле. В Дан 2:28 и 45 выражение «после того» используется синонимично «последним дням». Если «после того» относится к эсхатологическому времени вообще, то Откр 1:19 нельзя воспринимать как строгую хронологическую формулу. Очевидно, речь идет об эсхатологическом периоде, который начался в прошлом, продолжается в настоящем и завершится в будущем.

Начальная фраза Откр 1:19 («что видел»), возможно, относится ко всем видениям книги в целом. Раздел, в котором она находится, Откр 1:9-20, логичнее всего воспринимать как повествование, и Откр 1:19 — просто повторение содержащегося в Откр 1:11 приказа записать все, что увидит автор. Вторая фраза («что есть»), возможно, относится не столько к настоящему, описанному в Откр 2-3, сколько к настоящему, разброзанному по всем сегментам книги. Возможно также, что эта фраза вообще указывает не на время, а на символический характер книги, которая, чтобы быть правильно понятой, нуждается в истолковании (Stuart, 54; Alford, 559; Johnson, 429; Gundry, 66; Michaels, 1991).

У. С. ван Юнник утверждает, что формула Откр 1:19 в целом относится ко всему Откровению и указывает на глобальность замысла автора, книга которого рассказывает не о каких-то отдельных исторических периодах, а о смысле истории в целом. К этому он добавляет многочисленные примеры трехчастных пророческих формул в языческих текстах, от Гомера до IV в. н.э. (van Unnik, 1962-1963; 1980; Sweet, 73).

Во время как большинство ученых придает указаниям Откр 1:19 темпоральный характер (прошлое — настоящее — будущее), существуют веские основания рассматривать их как указания на жанр произведения. Трехчастная структура описывает не время осуществления видений, а их природу. Откр 1:19 повторяет в миниатюре трехчастную структуру самого Откровения: 1) апокалиптические видения; 2) символизм (ср. Откр 1:12-18 и Откр 1:20) и 3) эсхатологизм (Откр 1:19; Дан 2:28-29, 45). Выражения «то, что видел» и «то, что есть» относятся не только к Откр 12:20, но и ко всей книге в целом (Beale, 1992).

Откр 4:1 («покажу тебе, чему надлежит быть после этого»), где повторяется большая часть последнего из придаточных предложений Откр 1:19, по-видимому, следует понимать так же, а не как указание на исключительно будущие события, как толкуют эту фразу футуристически ориентированные комментаторы.

3.4. Временные рамки семеричных серий (семь печатей, семь труб, семь чаш) и неисчисленных видений в Откровении 12-14. Как связаны между собой отдельные разделы Откр 4-16 — хронологически, тематически или и тем, и другим образом? Основной вопрос состоит в том, изображает ли этот раздел книги события, идущие последовательно одно за другим, или накладываются друг на друга? Для традиционных истолкований типично линейное понимание описанных событий как непосредственно предшествующих второму пришествию Христа. Позднейшие толкователи выделяют здесь три вида временных рамок: 1) искупление, совершенное Христом в Его первое пришествие; 2) «последние дни»

церковной истории; 3) второе пришествие Христа и завершение истории. Исключением среди них является Г. Р. Бисли-Мюррей, полагающий, что в разделах этой части книги описываются события, происходящие параллельно, но все они относятся к эсхатологическому будущему (см. Откровение Иоанна).

См. также Адам и Христос; Апокалиптика в Новом Завете; Воскресение; Завет; Новый Завет; Новое творение; Оправдание; Смерть Христа; Суд; Творение; Царство Божье.

Библиография. Павел. P. J. Achtemeier, «An Apocalyptic Shift in Early Christian Tradition: Reflections on Some Canonical Evidence», *CBQ* 45 (1983) 231-48; D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (Philadelphia: Fortress, 1987); D. E. Aune, «(Early Christian) Eschatology», *ABD* 2:594-609; idem, «The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity», in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. E. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 87-109; R. D. Aus, «God's Plan and God's Power: Isaiah 66 and the Restraining Factors of 2 Thess 2:6-7», *JBL* 96 (1977) 537-53; W. Baird, «Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective», *NTS* 17 (1970-71) 314-27; M. Barker, «Slippery Words: Apocalyptic», *ExpT* 89 (1977-1978) 324-29; R. J. Bauckham, «The Delay of the Parousia», *TynB* 31 (1980) 3-36; J. C. Beker, *Heirs of Paul: Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today* (Minneapolis: Fortress, 1991); idem, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980, 2d ed. 1984); idem, *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God* (Philadelphia: Fortress, 1982); idem, «Recasting Pauline Theology: The Coherence-Contingency Scheme as Interpretative Model», in *Pauline Theology*, vol. 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. J. M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1991) 15-24; idem, *The Triumph of God: The Essence of Paul's Thought* (Minneapolis: Fortress, 1990); M. C. de Boer, *The Defeat of Death* (JSNTSup 22; Sheffield: Academic, 1988); idem, «Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology», in *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, ed. J. Marcus and M. L. Soards (JSNTSup 24; Sheffield: Academic, 1989) 169-90; G. Bornkamm, *Paul* (New York: Harper & Row, 1969); V. P. Branick, «Apocalyptic Paul?» *CBQ* 47 (1985) 664-75; F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) 300-13; G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980) 201-71; W. Carr, *Angels and Principalities* (SNTSMS 42; Cambridge: Cambridge University Press, 1981); J. J. Collins, ed., *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979); J. M. Court, «Paul and the Apocalyptic Pattern», in *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982) 57-66; O. Cullmann, «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le katechon (-wn) de 2 Thess. 2:6-7», *RHPR* 16 (1936) 210-45; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (4th ed.; Philadelphia: Fortress, 1980); J. W. Drane, «Theological Diversity in the Letters of St. Paul», *TynB* 27 (1976) 3-26; E. E. Ellis, «2 Corinthians 5:1-10 in Pauline Eschatology», *NTS* 6 (1959-60) 211-24; A. J. Everson,

- «Day of the Lord», *IDBSup* 209-10; J. G. Gibbs, *Creation and Redemption: A Study in Paul's Theology* (NovTSup 26; Leiden: E. J. Brill, 1971); J. Gillmann, «A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50-57 and 2 Cor 5:1-5», *JBL* 107 (1988) 439-54; M. E. Glasswell, «Some Issues of Church and Society in the Light of Paul's Eschatology», in *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982) 310-19; M. J. Harris, *Raised Immortal: The Relation Between Resurrection and Immortality in New Testament Teaching* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); J. C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (2d ed.; Macon, GA: Mercer University Press, 1983); E. Käsemann, «The Beginnings of Christian Theology», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969) 82-107; idem, «On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic», in *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969) 108-37; B. N. Kaye, «Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians», *NovT* 17 (1975) 47-57; L. Keck, «Paul and Apocalyptic Theology», *Int* 38 (1984) 229-41; S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); B. Klappert, «King, Kingdom», *NIDNTT* 2:372-90; A. J. F. Klijn, «1 Thessalonians 4.13-18 and Its Background in Apocalyptic Literature», in *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982) 67-73; L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (JSNTS 19; Sheffield: JSOT, 1987); D. W. Kuck, *Judgment and Community Conflict: Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5-4:5* (NovTSup 66; Leiden: E. J. Brill, 1992); J. R. Levison, «2 Apoc. Bar. 48:42-52:7 and the Apocalyptic Dimension of Colossians 3:1-6», *JBL* 108 (1989) 93-108; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS 43; Cambridge: Cambridge University Press, 1981); D. R. MacDonald, *There Is No Male and Female* (HDR 20; Philadelphia: Fortress, 1987); I. H. Marshall, «Is Apocalyptic the Mother of Christian Theology?» in *Tradition and Interpretation in the New Testament*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 33-42; idem, «Slippery Words: Eschatology», *ExpT* 89 (1977-78) 264-69; R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); J. L. Martyn, «Apocalyptic Antinomies in the Letter to the Galatians», *NTS* 31 (1985) 410-24; C. L. Mearns, «Early Eschatological Development in Paul: The Evidence of 1 and 2 Thessalonians», *NTS* 27 (1981) 137-57; W. A. Meeks, «Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity», in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983) 687-705; J. Moiser, «A Reassessment of Paul's View of Marriage with Reference to 1 Cor. 7», *JSNT* 18 (1983) 103-22; C. F. D. Moule, «The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms», *JTS* 15 (1964) 1-15; R. H. Mounce, «Pauline Eschatology and the Apocalypse», *EvQ* 46 (1974) 164-66; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Atlanta: John Knox, 1977); C. C. Newman, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (NovTSup 69; Leiden: E. J. Brill, 1992); idem, «Transforming Images of Paul: A Review Essay of Alan Segal, *Paul the Convert*», *EvQ* 64 (1992) 61-74; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982); J. P. Sampey, *Walking Between the Times* (Philadelphia: Fortress, 1991); R. Schippers, «Goal, Last, End, Near, Complete», *NIDNTT* 2:52-66; H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Philadelphia: Westminster, 1961); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (London: Adam & Charles Black, 1931); R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford: Basil Blackwell, 1966); idem, «Paul and the Eschatological Woman», *JAAR* 40 (1972) 283-303; A. F. Segal, *Paul the Convert* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990); R. E. Sturm, «Defining the Word 'Apocalyptic': A Problem in Biblical Criticism», in *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, ed. J. Marcus and M. L. Soards (JSNTS 19; Sheffield: Academic, 1989) 17-48; A. C. Thistleton, «Realized Eschatology at Corinth», *NTS* 24 (1978) 510-24; S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) 31-124; G. Vos, *The Pauline Eschatology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1930); A. J. M. Wedderburn, «The Problem of the Denial of Resurrection in 1 Corinthians 15», *NovT* 23 (1981) 229-41; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Philadelphia: Fortress, 1966); W. Wink, *Naming the Powers* (Philadelphia: Fortress, 1984); idem, *Unmasking the Powers* (Philadelphia: Fortress, 1986); B. Witherington III, *Jesus, Paul and the End of the World* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1992); N. T. Wright, «Putting Paul Together Again», in *Pauline Theology*, vol. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. J. M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1991) 183-211.
- Девания...** H. Alford, *The Greek Testament* (Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1866) vol. 4; D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (Philadelphia: Fortress, 1985); A. J. Bandstra, «History and Eschatology in the Apocalypse», *CTJ* 5 (1970) 180-83; idem, «A Kingship and Priests': Inaugurated Eschatology in the Apocalypse», *CTJ* 27 (1992) 10-25; C. K. Barrett, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honor of C. H. Dodd*, ed. W. D. Davies and D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) 363-93; R. J. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1993); idem, *Jude, 2 Peter* (WBC; Waco, TX: Word, 1983); idem, «Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse», *NTS* 23 (1977) 162-76; H. F. Bayer, «Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17-26», in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. J. B. Green and M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 236-50; G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1998); idem, «The Formula 'He Who Has Ears Let Him Hear What the Spirit Says to the Churches' in Rev. 2-3», in *A Vision for the Church: Essays in Honor of J. P. M. Sweet*, ed. M. Bockmuehl and M. Thompson (Edinburgh: T & T Clark, 1997); idem, «The Interpretative Problem of Rev. 1:19», *NovT* 34 (1992) 360-87; idem, «The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6:14-18», *NTS* (1989) 550-81; idem, «The Old Testament Background of Rev. 3:14», *NTS* 42 (1996) 133-52; idem, «Review Article: J. W. Mealy, *After the Thousand Years*», *EvQ* 66 (1994) 242-45; idem, «The Use of the Old Testament in Revelation», in *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honor of B. Lindars*, ed. D. A. Carson and

- H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 318-36; C. Brown, «The Parousia and Eschatology in the New Testament», *NIDNTT* 2:901-35; R. E. Brown, *The Epistles of John* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1982); F. F. Bruce, «Eschatology in Acts», in *Eschatology and the New Testament: Essays in Honor of G. R. Beasley-Murray*, ed. W. H. Gloer (Peabody, MA: Hendrickson, 1988) 51-63; A. Buzzard, «Acts 1:6 and the Eclipse of the Biblical Kingdom», *EvQ* 66 (1994) 197-215; H. J. Cadbury, «Acts and Eschatology», in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honor of C. H. Dodd*, ed. W. D. Davies and D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) 300-21; G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (London: A & C Black; New York: Harper & Row, 1966); idem, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980); C. E. Carlston, «Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews», *JBL* 78 (1959) 296-302; J. Carmignac, «La notion d'eschatologie dans la Bible et 'a Qumran'», *RevQ* 7 (1969) 17-31; J. T. Carroll, *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts* (Atlanta: Scholars Press, 1988); R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1920); O. Cullmann, *Christ and Time* (Philadelphia: Westminster, 1964); W. J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1994); P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews* (NICTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1993); E. E. Ellis, «Present and Future Eschatology in Luke», *NTS* 12 (1965) 27-41; A. Farrer, *The Revelation of St. John the Divine* (Oxford: Clarendon, 1964); R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale, 1971); F. O. Francis, «Eschatology and History in Luke-Acts», *JAAR* 37 (1969) 49-63; E. Franklin, «The Ascension and the Eschatology of Luke-Acts», *SJT* 23 (1970) 191-200; R. B. Gaffin, «A Sabbath Rest Still Awaits the People of God», in *Pressing Toward the Mark*, ed. C. G. Dennison and R. C. Gamble (Philadelphia: The Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986) 33-51; B. R. Gaventa, «The Eschatology of Luke-Acts Revisited», *Encounter* 43 (1982) 27-42; K. Giles, «Present-Future Eschatology in the Book of Acts (I)», *RTR* 40 (1981) 65-71; idem, «Present-Future Eschatology in the Book of Acts (II)», *RTR* 41 (1982) 11-18; D. E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986); R. H. Gundry, *The Church and the Tribulation* (Grand Rapids: Zondervan, 1973); D. Hill, «The Spirit and the Church's Witness: Observations on Acts 1:6-8», *IBS* 6 (1984) 16-26; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979); G. Howard, «Eschatology in the Period Between the Testaments», in *The Last Things: Essays Presented to W. B. West Jr.*, ed. J. P. Lewis (Austin, TX: Sweet, 1972) 60-73; L. D. Hurst, «Eschatology and 'Platonism' in the Epistle to the Hebrews», *SBLSP* (1984) 41-74; A. Johnson, *Revelation* (EBC; Grand Rapids: Zondervan, 1981) 397-603; M. Kiddle, *The Revelation of St. John* (MNTC; New York: Harper, 1940); G. A. Krodel, *Revelation* (ACNT; Minneapolis: Augsburg, 1989); W. S. Kurz, «Acts 3:19-26 as a Test of the Role of Eschatology in Lukan Christology», *SBLSP* (1977) 309-23; G. E. Ladd, «Eschatology and the Unity of New Testament Theology», *ExpT* 68 (1957) 268-78; idem, *The Presence of the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS 43; Cambridge: Cambridge University Press, 1981); idem, «Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament», in *From Sabbath to Lord's Day*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 197-220; G. W. MacRae, «Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews», *Semeia* 12 (1978) 179-99; I. H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1978); idem, «Slippery Words», *ExpT* 89 (1978) 264-69; A. J. Mattill, *Luke and the Last Things* (Dillsboro, NC: Western North Carolina University Press, 1979); J. W. Mealy, *After the Thousand Years* (JSNTSup 70; Sheffield: JSOT, 1992); J. R. Michaels, «Eschatology in 1 Peter 3:17», *NTS* 13 (1967) 394-401; idem, «Revelation 1:19 and The Narrative Voices of the Apocalypse», *NTS* 37 (1991) 604-20; P. S. Minear, *I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse* (Washington, DC: Corpus, 1969); C. F. D. Moule, «Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms», *JTS* 15 (1964) 1-15; idem, «The Judgment Theme in the Sacraments», in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honor of C. H. Dodd*, ed. W. D. Davies and D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) 464-81; A. E. Nielsen, «The Purpose of the Lukan Writings with Particular Reference to Eschatology», in *Luke-Acts*, ed. P. Luomanen (Helsinki: The Finnish Exegetical Society, 1991) 76-93; C. M. Pate, *The End of the Ages Has Come: The Theology of Paul* (Grand Rapids: Zondervan, 1995); N. Pryor, «Eschatological Expectations in the Old Testament Prophets», in *The Last Things: Essays Presented to W. B. West Jr.*, ed. J. P. Lewis (Austin, TX: Sweet, 1972), 32-59; W. C. Robinson, «Eschatology of the Epistle to the Hebrews: A Study in the Christian Doctrine of Hope», *Encounter* 22 (1961) 37-51; J. Roloff, *Revelation* (Minneapolis: Fortress, 1993); R. Russell, «Eschatology and Ethics in 1 Peter», *EvQ* 47 (1975) 78-84; L. Sabourin, «The Eschatology of Luke», *BTB* 12 (1982) 73-76; D. M. Scholer, «Sins Within and Sins Without: An Interpretation of 1 John 5:16-17», in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 230-46; E. F. Scott, *The Book of Revelation* (London: SCM, 1939); E. G. Selwyn, «Eschatology in 1 Peter», in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honor of C. H. Dodd*, ed. W. D. Davies and D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) 394-401; M. Silva, «Perfection and Eschatology in Hebrews», *WTJ* 39 (1976) 60-71; S. S. Smalley, *1, 2, 3 John* (WBC; Waco, TX: Word, 1984); R. H. Smith, «The Eschatology of Acts and Contemporary Exegesis», *CTM* 29 (1958) 641-63; idem, «History and Eschatology in Luke-Acts», *CTM* 29 (1958) 881-901; M. Stuart, *Commentary on the Apocalypse* (New York: M. H. Newman, 1845) vol. 2; J. P. M. Sweet, *Revelation* (SCM Pelican Series; London: SCM, 1979); R. L. Thomas, «The Chronological Interpretation of Revelation 2-3», *BSac* 124 (1967) 321-31; idem, *Revelation 1-7: An Exegetical Commentary* (Chicago: Moody, 1992); S. D. Toussaint, «The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews», *GTY* 3 (1982) 67-80; W. C. van Unnik, «A Formula Describing Prophecy», *NTS* 9

(1962-63) 86-94; idem, *Sparsa Collecta* 2 (NovTSup 30; Leiden: E. J. Brill, 1980) 183-93; G. Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Baker, 1979); D. Wenham, «Being 'Found' on the Last Day: New Light on 2 Peter 3:10 and 2 Corinthians 5.3», *NTS* 33 (1987) 477-79; C. Woods, «Eschatological Motifs in the Epistle to the Hebrews», in *The Last Things: Essays Presented to W. B. West Jr.*, ed. J. P. Lewis (Austin, TX: Sweet, 1972) 140-51; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1991).

L. J. Kreitzer, G. K. Beale

ЭСХАТОЛОГИЯ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

Термин «эсхатология» впервые был введен в оборот в XVII в. протестантскими богословами. Он обозначает последние события: это может быть либо конец света, либо конец существования одного человека и то, что за ним следует. Со временем значение термина расширилось и распространилось на все виды богословия. В данной статье мы выделим четыре вида эсхатологии: политическая эсхатология, которая рассматривает отдельное царство или иную форму общественной организации; космическая, которая рассматривает конец этого мира и новое творение; личная, которая затрагивает формы посмертного существования, и осознанная, которая предполагает предвосхищение определенных событий будущего в настоящем.

1. Политическая эсхатология.
2. Космическая эсхатология.
3. Личная эсхатология.
4. Осознанная эсхатология.

1. Политическая эсхатология

1.1. Ожидание последнего Царства. Надежда на существование последнего, продолжительного политического порядка была распространена на Ближнем Востоке и чаще всего связывалась с ожиданием идеального царства. Пророчество VI в. до н.э. из вавилонского города Урука превозносит правителя, который «будет вершить суд на земле» и возродит святыни Урука. Правитель, о котором идет речь, — это, скорее всего, Навуходоносор. Пророчество также гласит: «После него его сын станет царем Урука и будет править всем миром. Он получит царскую власть в Уруке, и его династия будет править вечно. Цари Урука получают власть, подобную власти богов» (Hunger, Kaufman). Библейский пророк Исаия в утопических терминах описывает предвосхищаемое им правление «отрасли от корня Иессеева»: волк будет лежать вместе с ягнцем, а младенец будет играть над норою аспиды (Ис 11). Такой тип царской идеологии будет использоваться в период поздней античности либо в качестве идеологии империи, для подтверждения права на власть, либо в качестве революционного идеала народами, потерявшими свое царство.

1.2. Мотив четырех царств и царства пятого. Одной из распространенных формулировок политической

эсхатологии, которая может меняться в зависимости от целей, является мотив четырех царств, вслед за которыми появляется пятое. Греческий историк Геродот уже в V в. до н.э. отмечал последовательность возникновения империй в Азии: первая — Ассирийская, на смену которой пришла Мидийская, затем Персидская (Геродот *История* 1.95, 130). Эта точка зрения стала традиционной и может рассматриваться как официальное видение исторического процесса персидскими правителями, при этом создание Персидской империи ознаменовало конец истории. Тем не менее в эллинистическую эпоху последовательная смена империй продолжилась. Как гласит отрывок из труда до этого неизвестного автора Эмилиа Суры, сохраненного Веллеем Патеркулом на рубеже I в. до н.э. — I в. н.э., «ассирийцы были первыми из всех народов, захватившими власть, затем пришли мидийцы, после них персы, а потом македонцы. Вскоре после падения Карфагена два македонских царя, Филипп и Антиох, были полностью разгромлены, и верховная власть перешла к римлянам» (Swain, 2). Упоминания о падении Македонии и Карфагена позволяют сделать предположение о том, что Эмилиус писал эти строки во II в. до н.э., возможно, ок. 175 г. до н.э. Подобные описания последовательной смены царств, в которой пятым, завершающим историю царством стала Римская империя, есть у Полибия (конец II в. до н.э.), Дионисия из Галикарнаса (I в. до н.э. — I в. н.э.) и Тацита (ок. 100 г. н.э.).

Похожая последовательность царств, однако без упоминания о Римской империи, встречается в ряде текстов Ближнего Востока. Наиболее известна в этой связи Книга Даниила. Даниил интерпретирует сон Навуходоносора об огромном изваянии, сделанном из различных металлов, как предсказание о смене царств, в которых легко угадываются Вавилон, Мидия, Персия и Греция (Дан 2; J. J. Collins, 1993, 166-170). Поскольку Иудея никогда не находилась в подчинении у Мидии, данная последовательность, очевидно, является традиционной. Даниил отклоняется от принятого порядка лишь в том, что он заменяет Ассирию как традиционно первое царство Вавилоном. В интерпретации Даниила, четыре царства, которые символизировало изваяние, будут разрушены, а затем Всевышний положит начало следующему царству, которое никогда не перейдет к чужеземцам. Данная последовательность повторяется в Дан 7, где царства уподобляются тварям, восстающим из моря, а последнее царство отдается божественному «как бы Сыну Человеческому» и «святым Всевышнего» (3:13).

Традиционный порядок царств — Ассирия, Мидия, Персия и Греция — мы находим в другом еврейском источнике, четвертом *Ор. Сив.* Македонское царство соответствует десятому поколению и четвертому царству. (В Дан 7:20 описывается видение четвертого зверя, на голове которого десять рогов. Далее (7:24) это интерпретируется как десять царей, восставших из четвертого царства [четвертого зверя]. — *Прим. пер.*). В дошедшем до наших дней тексте *Ор. Сив.* тем не менее за четвертым царством следует подъем Римской империи. Римской империи не присваивается номер, что,

скорее всего, указывает на более позднюю вставку в текст. Одно из пророчеств *Ор. Сив.*, датированное, вероятно, эллинистическим периодом, предсказывает, что Македония падет, когда четвертое царство истощит отпущенный ему срок. (Flusser).

Наиболее близкую параллель Дан находим в персидском источнике *Бахман Яшт*. Хотя до наших времен дошел только поздний вариант данной рукописи, он, скорее всего, отражает структуру первоначального текста, относившегося к эллинистическому периоду. Зороастр изображен как «ствол дерева, на котором растут четыре ветви: одна из золота, одна из серебра, одна из стали и последняя из железа». Каждая ветвь интерпретируется как правление одной династии царей. Железная ветвь — это деспотичное правление «дэвов» с вздерженными волосами». Возможно, речь идет о македонцах. Всколоченные волосы Александра и его приспешников контрастировали с аккуратными прическами персов на античных изображениях. Интерпретация данного видения заключается в том, что ход истории изменится в конце существования четвертого царства. (Eddy, 17; Nuligard, 1991, 114-134).

Труды римского автора Эмилиа Суры показывают, что мотив четырех царств и царства пятого мог вполне служить в качестве пропаганды власти империи. Напротив, Дан 2, *Ор. Сив.* и, возможно, *Бахман Яшт* могли пытаться передать революционную надежду на то, что нынешняя власть predetermined и ограничена. Это справедливо и в отношении концепции последнего царства.

1.3. Эсхатология, характерная для империй. Наиболее ярко феномен эсхатологии в империи в период поздней античности представлен Римской империей. В *Энеиде* Виргилия Юпитер открывает матери Энея секреты судьбы и заключает: «Для них [Римлян] я не определил ни границ, ни периодов. Я даровал им власть вечную (*imperium sine fine*)» (Виргилий, *Энеида* 1.278-179).

В Четвертой Эклоге также говорится, что конец времен (*ultima aetas*) наступит, когда земля будет преобразована. Причем в это время произойдет утверждение власти Рима, а не низвержение ее (см. далее Cancik).

1.4. Сопоставление греческому и римскому правлениям. Разумеется, у тех народов, которые были насильственно подчинены Риму, существовал иной взгляд. Самый значительный вклад в развитие революционной политической эсхатологии был внесен еврейской литературой, отражавшей надежды на наступление царства божьего или правления мессии на земле (см. Апокалиптика в Новом Завете). С. К. Эдди утверждал, что подобная революционная эсхатология была широко распространена на Ближнем Востоке в античный период. Существуют некоторые подтверждения данной позиции, однако довольно ограниченные. Примером антиэллинистической апокалиптической литературы можно считать *Бахман Яшт* (см. Апокалиптика в Новом Завете). Спустя некоторое время в I в. н.э. в *Оракуле Гистаспел* была выражена надежда на то, что с небес придет великий царь и восстановит должный порядок на земле. (Версия о том, что *Оракул Гистаспел* является аутентичным

источником, отразившим идеи, свойственные персам, достаточно спорна, однако Хиннеллис активно выступал в ее поддержку).

В египетском источнике *Демотическая хроника* (*Демотическая хроника* — написана «демотикой», особой формой египетского письма, возникшей около 700 г. до н.э. Содержит пророчества с их толкованиями, которые относятся уже ко времени после завоевания Египта Александром Македонским. — *Прим. пер.*) есть достаточно неясные упоминания о человеке из Гераклеополиса, который будет править после понийцев. Последний весьма спорный пример антиэллинистического пророчества, найденный на Ближнем Востоке, содержится в *Оракуле Гончара*, источнике египетского происхождения, относящемся ко II в. до н.э. В нем предсказывается разрушение города у моря (Александрии) и приход царя с солнца, законного правителя Египта (Koenen). Необходимо отметить, что несколько отрывков из еврейских *Ор. Сив.* имеют неясное происхождение и вполне могли быть написаны иудеями. Примечательным примером является текст *Ор. Сив.* 3.350-380, в котором римляне порицаются за свою жадность и надменность и предлагается возвращение богатств в Азию (см. далее Collins, 1997a). Цель, которая ставилась во всех этих текстах, — восстановление справедливого общественного уклада на земле. Эта же цель отличает еврейские мессианские ожидания.

1.5. Раннее христианство. Эсхатология раннего христианства неоднозначна с политической точки зрения. С одной стороны, в Откр. содержится открытое обличение Рима. С другой стороны, очень мало сказано о том, каким следует быть тому справедливому обществу, которое должно быть построено после падения Рима. В Откр. говорится по крайней мере о тысячелетнем сроке существования данного порядка на земле, тем не менее конечная цель Откр. состоит не в преобразовании политического строя, а в разрушении мира и начале нового творения. В таких документах, как *Апок. Ил* и *Ор. Сив.* 8, имеющих египетское происхождение и относящихся ко II-III вв. н.э., также наблюдается интерес к политической эсхатологии.

2. Космическая эсхатология

2.1. Еврейские и христианские апокалипсисы. Классические примеры космической эсхатологии можно найти в еврейских и христианских апокалипсисах, самым ярким из которых является Откр. Идея конца света уходит корнями в гиперболизированные метафоры еврейских пророков, которые для предсказания упадка отдельной области пользовались языком описания космических разрушений. С начала II в. до н.э. этот язык стали понимать более буквально. В Апокалипсисе Недель в *1 Ен* говорится, что в определенный момент в будущем мир должен быть разрушен, а старые небеса будут заменены новыми (*1 Ен* 91:15-17). В свитках Мертвого моря содержится упоминание об огненных потоках Велиала, которые поглотят землю (*1 QH* 11:29-36). Апокалипсис 4 Езд, написанный в I в. н.э., гласит о наступлении периода первозданной тишины между разрушением старого

мира и новым творением (4 Езд 7:30). (В современной библеистике принято разделять 2 Езд на три отдельные книги, Апокалипсис 4 Езд — это 2 Езд 3-14. — *Прим. пер.*). В Откр также говорится о разрушении старого мира и сотворении нового (21:1).

В еврейских апокалипсисах космическая эсхатология, как правило, дополняет и логически завершает традиционную политическую эсхатологию. В ранних же апокалипсисах и в свитках Мертвого моря связь между ними не вполне ясна. В Дан 7 по-прежнему говорится о царстве святых на земле, однако царство принадлежит тому, кто явится с облаками небесными. Святые в данном случае называются ангелы: в Дан подчеркивается, что праведники обретают состояние ангелов. В писаниях I в. н.э. наблюдается более четкая система. Так, например, в 4 Езд 7 говорится о правлении мессии, которое продлится четыреста лет и в течение которого, прежде наступления нового творения, будут выполнены все обетования, данные народу Израиля. В Откр также говорится об исполнении земных обетований во время тысячелетнего царствования Христа. Однако в христианстве вопросы о земном благоденствии или обетованиях, данных народу Израиля, затрагиваются в меньшей степени, чем в иудаизме. В Евангелиях и в Павловых Посланиях эсхатология в основном сфокусирована на приходе Христа на облаках, последнем суде и жизни после него. Несмотря на то, что Иисус именуется Христом, мессией, он не восстанавливает Царства Израиля, однако его фигура трактуется в космическом смысле, в соответствии с моделью из Дан, где он — «подобный Сыну Человеческому».

2.2. Зороастризм. Помимо иудаизма и христианства, основным источником идей космической эсхатологии в Древнем мире был зороастризм. Зороастрийская эсхатология сложна по своей сути и наиболее развита лишь в пехлевийской литературе Средних веков (Hultgård, 1998). Однако уже в *Гатах* выражена глубокая уверенность в полном триумфе праведности. Плутарх пишет о зороастрийском мифе, который, по его утверждению, был написан Теопомпусом около 300 г. до н.э.

В соответствии с этим мифом, мир был поделен между Ормаздом (Ахура Мазда) и Ариманом, представляющими соответственно свет и тьму. Каждый из них властвует над другим в течение трех тысяч лет, а следующие три тысячи лет они ведут войну друг с другом, в результате которой один свергает власть другого. В конце Гатес будет разрушен, и человечество проживет счастливо (Плутарх, *Исида и Осирис* 46-47). спустя несколько веков более ясная версия этого мифа появляется в *Бундахисне*. (*Бундахисн* — написанное на пехлеви приложение к Авесте, где, в частности, содержится пророчество о Спасителе, рожденном Девой, который победит Аримана и установит царство справедливости. — *Прим. пер.*). Она представляет собой обобщение всего космологического материала. Последняя редакция этого текста относится к периоду после арабо-мусульманского завоевания Ирана: «Ахура Мазда, благодаря своему всеведению, знал, что будет в

течение этих девяти тысяч лет: в течение первых трех тысяч будет господствовать воля Ормазда, следующие три тысячи будут смешанным периодом борьбы по воле как Ахура Мазды, так и Аримана, и в последней битве есть возможность лишить зло силы, и он [Ормазд] предотвратит агрессию против сотворенного мира» (Hultgård, 1998, 45-46). Этот дуалистический взгляд на историю также характерен и для текстов еврейской секты Мертвого моря (см. об этом *Трактат о Духах* в 1 QS 3-4 и 1QM).

Последние три тысячи лет зороастрийского цикла разделены на три отдельных тысячелетия, конец каждого ознаменовывается бедствиями и разрушениями, предшествующими приходу нового спасителя. В конце последнего тысячелетия живые — не умрут, а умершие будут воскрешены. Праведные вознесутся в рай, а нечестивцы спустятся в ад на три дня и три ночи для очищения. Затем они вернутся на землю и будут окончательно очищены в потоках огня. Классическое описание этой картины можно найти в *Бундахисне*:

После этого огонь и сияние растопит Шахревар на холмах и скалах, и он останется на земле подобно реке. После этого все люди на земле войдут в этот расплавленный металл и станут чисты; если человек — праведник, для него это будет подобно омовению в теплом молоке, но для грешника это будет подобно погружению в расплавленный металл (*Бундахисн* 34; West, 125-126). (Шахревар — (Кшатра Варья) — «Небесное Воинство» — В иранской мифологии хранитель неба, предводитель светлого небесного воинства, владыка металлов. — *Прим. пер.*).

Похожая картина, возможно, заимствованная из *Оракула Гистасней*, описывается Лактанцием (*Божественные установления* 7.21). Иустин Мученик (1 Ап 20.1) также подтверждал, что Гистасней, подобно Сивилле, предвидел разрушение мира огнем, после чего все вещи будут обновлены.

2.3. Греческая и латинская литература. Космическая эсхатология в целом не была характерна для античных писаний, однако мы находим в них ряд соответствующих идей. Гесиод изображает мировую историю как последовательность эпох, символами которых являются металлы, и, возможно, в его тексте содержится идея вечного возвращения (в конце он говорит: «Если бы мог я не жить с поколением пятого века! Раньше его умереть я хотел бы или позже родиться!») (Цит. по: В.В. Вересаев *Эллинистические поэты*. М.: Библиотека античной литературы, 1963. [Гесиод *Теогония* 106-201]. — *Прим. пер.*). В уста египтянина, разговаривающего с Солоном, Платон вкладывает легенду о том, что мир должен пройти через многие разрушения, причиняемые главным образом огнем и водой (Платон *Тимей* 22b). Периодичное разрушение мира сначала водой, потом огнем является важным мотивом еврейских и христианских *Ор. Сив*, а также появляется в *Жизни Адама и Евы* 43:3 и в 2 Петр 3. Тем не менее Платон полагает, что мир в конечном счете создан нерушимым и бессмертным (Платон *Политика* 273b).

Идея космического пожара (*ekpyrosis*) занимала значимое место в трудах стоиков, однако носила достаточно противоречивый характер (Cancik, 115-116). *Ekpyrosis* приводил к очищению космоса, однако не влек за собой суд. Между собой стоики спорили, последует ли за этим новое рождение (*palingenesia*) и повторение всего. Сенека в *Утешении к Марции* (26) предложил такую формулировку стоической эсхатологии: «Когда придет время и мир разрушит себя для того, чтобы заново возродиться, элементы будут рассыпаться из-за своей энергии, а звезды будут сталкиваться со звездами, и когда все загорится, то, что сейчас светит, расположенное в разных местах, возгорится одним единым пожаром». Сенека в подтверждение этих идей ссылался на Беросса, вавилонского жреца, который в ранний эллинистический период облек вавилонские знания в эллинистические одежды: «Беросс, который перевел Белуса, сказал, что это произойдет в соответствии с движением звезд. Он так уверен в своих суждениях, что даже указывает точное время пожара и потопа» (Сенека *Изъяснения о природе* 3.29). Тем не менее нет оснований утверждать, что подобные предсказания были характерны для вавилонской традиции (Lambert).

Греческие мыслители обычно представляли космос вечным. Подобно им, Цицерон полагает, что мир должен быть либо вечным, либо, по крайней мере, существовать в течение длительного периода времени в силу провиденциальной заботы природы (Цицерон *О природе богов* 2.85). Еврейский философ Филон также допускал, что мир может быть бессмертным в силу божественного провидения (Филон *О десяти заповедях* 58), и цитировал слова некоторых философов: «Будучи уничтожимым по своей природе, он никогда не будет разрушен, поддерживаемый высшей силой, а именно волей его Творца» (Филон *О том, кто наследует божественное* 246; см. также Платон *Тимей* 41А). В Прем, вышедшей из той же александрийской среды, что и Филон, по всей видимости, содержится похожее мнение.

2.4. Египетская традиция. Редкий пример космической эсхатологии в египетской традиции можно найти в *Апокалипсисе Асклепия*, написанном на греческом языке и связываемом с герметическим корпусом (см. Герметизм). В апокалипсисе сохраняется ряд важных черт, отличающих политические предсказания. Вторжения иноземцев открывают эпоху зла, что влечет за собой коренные изменения земного устройства. Это апокалиптическое писание отличается от текстов более ранней египетской традиции, поскольку предвещает разрушение мира огнем и водой и его восстановление в первоизданном виде (Асклепий 24-26; Nock and Festugiere, 326-330).

3. Личная эсхатология

3.1. Египет. Большинство народов Древнего мира верило в жизнь души после смерти, однако, как правило, эта жизнь представлялась жалкой и мрачной. Это же касалось и еврейского представления о *nefesh*, и гомеровского представления о *psyche*. В отличие от других стран Древнего мира, в Египте существовало верование

в суд над умершим. *Книга Двух Путей* описывает пути, открытые перед покойным, большинство из которых мучительны и страшны. Текст обычно наносили на внутреннюю поверхность гроба в качестве руководства для умершего. Последний должен был пройти через большое количество ворот, каждое из которых охранял ужасный страж, которого было необходимо победить с помощью заклинания. Однако благополучие человека в загробном мире определяли прежде всего его чистота и безгрешность. В *Книге Мертвых* (125) умершему предписывается сказать следующие слова: «Посмотрите, я пришел к вам, и во мне нет ни греха, ни вины, ни зла, во мне нет никакого зла, нет никого, свидетельствующего против меня». Другим мотивом, характерным для египетской эсхатологии, был мотив извешивания душ умерших, причем правая сторона связывалась со спасением, а левая с осуждением. Другая характерная черта — роль бога Тота как беспристрастного писца на посмертном суде.

3.2. Греция и Рим. В греческой традиции вера в суд над умершими связана прежде всего с традицией орфики. Новые сведения об орфической эсхатологии были получены из ряда текстов, написанных на золотых листах, найденных в гробницах в Италии, Фессалии и на Крите (Graf; Cancik, 97-98). Для этой традиции типична идея смены жизни и смерти: «Вот ты умер, а вот ты ожил. О трижды счастливый, в один и тот же день». Мертвым предписывается говорить Персефоне, что «сам Вакх освободил тебя» от греха Титана, который убил и съел младенца-Диониса. Умерший ждет перевоплощения в бога и должен широкать среди блаженных. Похожие идеи можно найти в мистических культах. Цицерон, проведший посвящение в Элевсинские мистерии, пишет, что «мы действительно познали основы (*principia*) жизни, и у нас не только появилась причина для жизни в радости, но и причина умереть с надеждой на лучшее» (Цицерон *О законах* 2.14.36). В отрывке из Плутарха говорится о связи между смертью и мистериями: «Здесь [на земле] она [душа] невежественна, до тех пор пока не окажется на пороге смерти. Однако затем она получает опыт, подобный тому, который получают посвящаемые в Великие мистерии; поэтому слово равно слову, а вещь — тождественна вещи: *teleutân* — *teleisthai*, умереть — быть посвященным. После этого [их] встречает чудесный свет, чистота лугов принимает их с голосами и танцами, и празднеством святых звуков, и древними видениями; среди всего этого движется совершенный посвященный, освобожденный и избавленный». (Плутарх, фрагмент 178 в издании Стобеуса; см. Cancik, 97).

Принято считать, что Платон унаследовал идею существования суда над мертвыми от орфической традиции. В диалоге *Горгий* 253 он говорит, что «тот из людей, кто прожил жизнь в справедливости и благочестии, удалялся после смерти на Острова блаженных и там обитал, неизменно счастливый, вдали от всех зол, а кто жил несправедливо и безбожно, уходил в место кары и возмездия, в темницу, которую называют Тартаром», и далее приводит подробное описание наказаний. Наибо-

лее значимое рассуждение Платона о суде можно найти в мифе, рассказанном Эром в *Государстве* 10.614b-621. Эр из Памфилии, погибнув на поле боя, был отправлен обратно к людям в качестве «вестника из того мира». Он рассказывает о суде, который вершится над умершими, о наказании, которое постигает грешников, о выборе душой образа жизни и о реинкарнации. Для Платона душа была вечной, несотворенной и неуничтожимой. Души перерождаются в течение десяти тысяч лет, однако могут быть освобождены от этого бремени и раньше, если человек праведник или ведет философский образ жизни (Платон *Федр* 248-249).

Мотив путешествия в иной мир присутствует у таких философов, как Цицерон (*О сне*), Сенека (*Утешение к Марции*) и Плутарх (*О демоне Сократа*; *Почему Божественное правосудие иногда не сразу наказывает виновных*), и отражает верования в загробную жизнь. Этот мотив был высмеян сатириком II в. н.э. Лукианом в *Икаромениппе*. Мотив путешествия в мир мертвых есть в 11-й гл. *Одиссеи* Гомера. В 6-й гл. *Энеиды* Вергилия сходжение Энея в преисподнюю сопровождается рядом сцен загробного суда и пророчеством о будущем Рима. Этот сюжет также пародируется у Лукиана в *Некромантии* (см. далее Attridge). Тексты о посхождении иногда отражали идею об астральном бессмертии души. Аристофан в V в. до н.э. шутил: «Люди говорят, что после смерти мы возвращаемся прямо на звезды» (Аристофан *Мир* (*Рак*), 832-834). Распространенность этого убеждения подтверждается эпитафиями греко-римского периода (Cimont, 142-288).

3.3. Персия. Вера в жизнь души после смерти отражена в *Гатах*, древнейшем памятнике зороастрийской традиции. После смерти душа должна перейти через Шинвад — мост счетовода или судьи. Души лжецов в ужасе отшатываются, когда достигают моста. Наиболее подробное описание загробной жизни можно найти в позднем пехлевийском тексте *Arda Wirāz Nāmag* (*Арда Вираз Намад*). Вираз был благочестивым человеком, который должен был отправиться на небеса для того, чтобы подтвердить правильность религиозных церемоний, проводимых в его общине. Его привели в огненный храм и дали выпить вина, в которое была подмешана белена. Когда он заснул, его душа покинула тело и перешла мост Шинвад. На седьмой день он проснулся и рассказал о своем путешествии. Его сопровождали два небожителя, исполнявших роль его проводников. Он посетил и жилища праведников, и места наказания проклятых (большая часть книги посвящена описанию последних). Упоминания о подобных путешествиях в иной мир имеются и в других книгах. Считается, что их авторам были сам Зороастр и Виштаспа, первый царь, принявший учение Зороастра (Hultgard, 1998, 62-63).

3.4. Иудаизм. Традиционно израильтяне веровали в вечную жизнь *nefes*, или бесплотного духа, в Шеоле, однако, при этом отрицали идею суда над мертвыми. Данная скептическая точка зрения все еще сохраняется в Сир 41:1-4, написанной в начале II в. н.э., на ней настаивал и Екклесиаст. Однако примерно в это же время вера в различные варианты загробной жизни появля-

ся в апокалиптических кругах. В 1 Ен 22 описываются три возможных места, куда души умерших могут попасть до суда (вероятно, в оригинальном тексте речь шла о четырех). Более типичные для ранней апокалиптической традиции идеи сформулированы в 1 Ен 104, где утверждается, что праведники воссияют как небесные огни и будут находиться в обществе владыки небес. Также и в Дан 12 говорится о том, что воскресшие мудрецы будут сиять подобно звездам. В семитской традиции звезды, как правило, ассоциировались с небесным владыкой. В случае с Дан данная фраза может частично отражать эллинистическое представление об астральном бессмертии (Collins, 1993, 394-398).

В этих ранних апокалипсисах ничего не говорилось о воскресении тела. В Юб сказано, что «их тела будут покониться в земле, а их дух будет предаваться радости» (23:22). Тем не менее уже в истории о маккавейских мучениках (2 Макк 7) воскресение становится физическим. В I в. н.э. была распространена вера как в существование духовного тела, так и в физическое воскресение. Вопрос об облике воскресшего тела подробно рассматривается в 2 Вар 50-51 (коп. I в. н.э.). Варух был убежден в том, что земля возродит тела так же, как и поглотила их, и что их можно будет узнать. Праведники, однако, «станут подобными ангелам и будут равны звездам; и они смогут становиться тем, чем пожелают» (2 Вар 51:10).

В свитках Мертвого моря содержится несколько четких упоминаний о воскресении (Collins, 1997b, 110-129), а именно — в так называемом *Мессеанском Апокалипсисе* (4Q521) и *Псевдоизекииэ* (4Q385, 4Q376). В свитках содержится большое количество упоминаний о воздаянии и наказании после смерти. Согласно трактату о Двух Духах в *Уставе общины*, те, кто идут по пути света, будут вознаграждены «вечным наслаждением бесконечной жизнью и короной славы в величественном одеянии из вечного света» (1 QS 4:7-8). Грешники же получают «наказания от ангелов-разрушителей, вечное проклятие, испытают на себе обжигающую ярость Бога мести, бесконечно будут ощущать бремя неправоты и стыда, пройдут через унижение при уничтожении темных частей тела огнем» (1 QS 4:12-13; для сравнения: описание Иосифом Флавием эсхатологии ессеев, *Война* 2.8.11 §§154-156).

В апокалипсисах, повествующих о восхождении на небеса (2 Ен, 3 Вар) или о спусхождении в преисподнюю (*Апок. Соф*), подробно описываются жилища праведников и места наказания проклятых. В то время как прототипом подобных воззрений послужил текст Еноха (1 Ен 1-36, основные образцы данного жанра происходят из среды эллинистической диаспоры. Также типичным для диаспоры является платоническая идея бессмертия духа, которой придерживались Филон и автор Прем).

3.5. Раннее христианство. В силу ключевой роли идеи воскресения Иисуса вера в загробную жизнь является неотъемлемым элементом раннехристианского сознания. В Евангелиях воскресение связывается с историями о пустой гробнице. Однако Павел, — вероятно,

первый свидетель традиции, — не упоминает о пустой гробнице в своем доказательстве воскресения в 1 Кор 15. Вместо этого он говорит, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор 15:50), а то, что восстает, есть «тело духовное» (1 Кор 15:44). В постновозаветный период христиане настойчиво подчеркивали идею бессмертия души, при этом не теряя надежд на окончательное, всеобщее воскресение. Существует большое количество раннехристианских апокалипсисов, написанных от имени Петра, Павла, Иоанна, Марии и других (Collins, 1979). Они описывают путешествия в загробный мир и в основном посвящены теме воздаяния и наказания после смерти. Даже в таком тексте, как Апокалипсис Петра, который не описывает путешествие на небеса, содержится подробное описание мест, где наказываются грешники, и упоминается рай. Христианскую одержимость существованием наказания для грешников можно увидеть в *Op. Civ* 2, в котором христианским редактором было использовано древнее еврейское пророчество. Также существует большое количество гностических апокалипсисов из Наг-Хаммади, в которых основное внимание уделялось личной эсхатологии (Fallon).

4. Осознанная эсхатология

4.1. Иоанн. Наконец, мы можем, хотя и более кратко, рассмотреть идею реализованной эсхатологии, в соответствии с которой спасение, обещанное праведным после смерти, может быть испытано в настоящем. Классический пример выражения идеи осознанной эсхатологии можно найти в Ин, в котором Иисус говорит своим последователям, что «слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5:24).

4.2. Свитки Мертвого моря. Отражение идеи спасения в настоящем также можно найти в свитках Мертвого моря, когда автор *Благодарственных гимнов* (*Hodayot*) призывает уже сейчас наслаждаться жизнью с ангелами, обещанной праведникам в Дап и Ен после смерти: «Благодарю тебя, Господи, что избавил душу мою от могилы, и от гибельной Преисподней, ты поднял меня в вечную высь, да пройду я по бескрайней равнине... Дух лукавый ты очистил от многих грехов, дабы предстать на посту с воинством святых и чтобы войти в общину с собором сынов неба» (1QH 3:19-22). Или «А я — открыт мне источник горькой печали... не скрыт труд от глаз моих, когда я знаю помыслы мужа и раскаяние человека... для греха и горести вины. И войдут в мое сердце и коснутся кост[ей] моих... и чтобы сетовать страданием го[рести] и воздыхания на арфе плача для каждого опечаленного го[рем] ... и горьким оплакиванием до скончания-Кривды и... и нет раны болезненной. И тогда я буду играть на арфе спасения и гусях... и свирели хвалы непрестанно» (1QH 11:19-23). (Здесь приведена одна из возможных нумераций текстов *Гимнов*, согласно более современной нумерации — это *Гимн* 1QH 3:19-22. Эта же нумерация принята при издании *Гимнов* на русский язык. — *Прим. ред.*) Это

убеждение проливает свет на вопрос о том, почему в свитках Мертвого моря так мало внимания уделяется вопросу о воскресении: переход к вечной жизни осуществлялся уже при вступлении в общину.

4.3. Гностицизм. Идея осознанной эсхатологии особенно характерна для гностических писаний из Наг-Хаммади. Принимая во внимание риск чрезмерного обобщения, можно сказать, что гнозис — это просветление, которое подразумевает восстановление частиц света из царства тьмы (Rudolph, 115). Этот процесс может быть завершен только после смерти, однако просветление может наступить еще при жизни. Воскрешение понимается как духовное пробуждение. Поэтому в *Евангелии от Филиппа* говорится: «Те, кто говорят: «сначала человек умрет, а затем воскреснет», — ошибаются. Если человек не воскреснет при жизни, не воскреснет он и после смерти» (Rudolph, 119).

В соответствии с *Посланием к Регину* о воскресении, воскресение — это «откровение тех, кто [уже] воскрес... Это не иллюзия [*phantasy*], но истина! Скорее мир [*kosmos*] — большая иллюзия, чем воскресение» (Rudolph, 192). Смерть рассматривается как освобождение, за которым следует восхождение души. Это также можно назвать воскресением: «Мертвые выскочат из могил, это значит из их земных тел, будучи возрождены в теле духовном, но не плотском» (*Евангелие павленов*, согласно Иппол. *Опровержение всех ересей* 5.8.22-24). У гностиков существовало также представление о конце света. Для Валентина, согласно Иринею, это произойдет, «когда духовное [*pneumatic*] примет форму и усовершенствуется через знания [*gnōsis*]» (Иринеи *ПЕ* 1.6.1). В некоторых текстах говорится об *Apokatastasis*, или восстановлении крупиц света в Плероме, что созвучно идеям эсхатологии стоиков (Rudolph, 196). Чаще представлялись картины разрушения материального мира, чем новое творение. Однако необходимо отметить, что гностические тексты не представляют из себя четко выстроенную систему и между некоторыми из них существуют противоречия.

См. также Апокалиптика в Новом Завете; Воскресение.

Библиография. H. W. Attridge, «Greek and Latin Apocalypses», *Semeia* 14 (1979) 162-67; H. Cancik, «The End of the World, of History and of the Individual in Greek and Roman Antiquity», in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, ed. J. J. Collins, B. McGinn and S. Stein (3 vols.; New York: Continuum, 1998) 1:84-125; A. Y. Collins, «The Early Christian Apocalypses», *Semeia* 14 (1979) 61-121; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (2d ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998); idem, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London: Routledge, 1997b); idem, *Daniel* (Minneapolis: Fortress, 1993); idem, «Jewish Apocalypticism Against Its Hellenistic Near Eastern Environment», in *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Leiden: E. J. Brill, 1997a) 59-74; F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris: Geuthner, 1949); S. K. Eddy, *The King Is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-331 B.C.* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1961); F. Fallon, «The Gnostic Apocalypses», *Semeia*

14 (1979) 123-58; D. Flusser, «The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel», *Israel Oriental Studies* 2 (1972) 148-75; F. Graf, «Dionysian and Orphic Eschatology», in *Masks of Dionysos*, ed. T. H. Carpenter and C. Faraone (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993) 239-58; J. G. Griffiths, *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgment in the Ancient Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1991); J. R. Hinnells, «The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World: A Study of the Oracle of Hystaspes», in *Man and His Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, ed. E. J. Sharpe and J. R. Hinnells (Manchester: Manchester University Press, 1973) 125-48; A. Hultgård, «Bahman Yasht: A Persian Apocalypse», in *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium*, ed. J. J. Collins and J. H. Charlesworth (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 114-34; idem, «Persian Apocalypticism», in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, ed. J. J. Collins, B. McGinn and S. Stein (3 vols.; New York: Continuum, 1998) 1:39-83; H. Hunger and S. A. Kaufman, «A New Akkadian Prophecy Text», *JAOs* 95 (1975) 371-75; L. Koenen, «The Prophecies of a Potter: A Prophecy of World Renewal Becomes an Apocalypse», in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, ed. D. H. Samuel (Toronto: Hakkert, 1970) 249-54; W. Lambert, «History and the Gods: A Review Article», *Orientalia* 39 (1979) 170-77; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972); A. D. Nock and A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. 2, *Asclepius* (Paris: Les Belles Lettres, 1945); É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection vie éternelle?* (Paris: Gabalda, 1993); Rudolph, *Gnosis* (San Francisco: Harper & Row, 1977); J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies: Opposition History Under the Roman Empire», *CP* 35 (1940) 1-21; E. W. West, *The Sacred Books of the East*, vol. 5, ed. F. Max Mueller (Oxford: Clarendon Press, 1880).

J. J. Collins

ЭТИКА

ПАВЕЛ

Новая жизнь, порожденная верой в Иисуса Христа, по Павлу, изменяет характер личности и налагает на нее новые обязательства в личных, семейных, церковных и общественных отношениях. Радикальные последствия этого «нового творения», которому вскоре предстоит полностью проявиться в момент парусии, связывались Павлом с реалиями нынешнего века. Нравственная борьба становилась всеобщей. Контекстом этического учения Павла выступали конкретные ситуации в его церквях, но обозначенные Павлом «пути во Христе» (1 Кор 4:17) применимы во всех ситуациях, в результате чего вырисовываются общие темы. Однако Павел не стремится охватить все возможные темы, и не все его советы имеют одинаковое значение.

1. Благодать как основа этики.
2. Этика любви.
3. Деятель и мыслитель.
4. Эсхатологический вызов.
5. Конфликт ветхого и нового.
6. Универсализация морального конфликта.

1. Благодать как основа этики

1.1. Новая реальность. Отправной точкой этики для Павла является спасительное деяние Бога в смерти и воскресении Иисуса Христа. «Итак, очистите старую закуску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бескаисны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор 5:7). Нравственное поведение христианина должно соответствовать тому, что сделал для него возможным Бог через жертвоприношение Христа. Такой этический призыв называется «изъявительным и повелительным» (Bultmann, ср. Гал 5:1, 25): «стань тем, кем сделал тебя Бог во Христе».

Однако этот императив не является вторичным применением Евангелия, предназначенным для духовно незрелых. Бетц предполагает, что в ранних посланиях Павла, как в 1 Фес, соблюдение нравственных норм является средством сохранения святости вплоть до судного дня (см. 1 Фес 5:23). Разумеется, ко времени написания Рим связь императива с индикативом стала скрытой, лишь подразумеваемой. Требование послушания, исходящее от Бога, является «составной частью Божьего дара» (Finnish). В Рим 6 мы видим, что единение с Христом (6:2-11) неизбежно влечет за собой соответствующее поведение (6:12-23). В Флп, осуждая ненависть с помощью указания на смирение и самоотверженность Христа (2:6-11), Павел не призывает к сознательному подражанию Христу, но стремится утвердить определенный этический идеал. Он призывает к соучастию в идеале драмы спасения, без чего немислимо существование верующего (см. 2:5).

Этика христианина находится в зависимости от власти и могущества Бога. Праведность не является прямым следствием жизни для Бога, а только косвенным, как в Гал 5:5. Это исходная предпосылка в виде дара спасения.

Спасенному дается благодать, «чтобы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим 5:21). Бог достигает своих целей, используя волю и действия верующих (Флп 2:12-13). Дар Бога вызывает отклик, чье поведение (Гал 6:4) и плод (Гал 5:22) сливаются воедино.

1.2. Благодать в ответ на благодать. Благодать Божья — это сила, действующая в душе верующего и преобразующая его характер. В Еф Павел советует своим читателям подражать Богу и «прощать друг друга, как и Бог во Христе простил вас» (4:32). Они должны любить друг друга, поскольку основание их любви — в жертвоприношении Христовом (4:32-5:2). Павел органически связывает эти отношения: поскольку в крещении верующие объединяются с Христом, в дальнейшем они должны жить жизнью воскресшего Христа (Рим 6:5-12).

Несравненное превосходство Христа над принявшими Его дар должно сделать верующих милосердными к беднякам. Призывая Коринфскую церковь помогать бедным христианам в Иерусалиме, Павел напоминает, что сам Христос, будучи богат, из милосердия к ним обнищал (2 Кор 8:9). В заботе о бедняках проявляется истинная любовь (2 Кор 8:8). 2 Кор 8–9 вообще полны сопоставлений между милосердием Божиим и щедростью верующих к беднякам (см. Богатство и бедность). В щедрых и милосердных поступках действует Бог. Божья благодать призывает верующих помогать беднякам (2 Кор 8:6–7), побуждая отдавать сверх того, что они могут (2 Кор 8:14). Преизобилующая благодать Божья предусматривает обильные средства для каждого доброго дела (2 Кор 9:8). Бедные благодарят Бога за преизбыточествующую благодать в дарителях (2 Кор 9:13–14). Дары бедным — урожай семян, брошенных Богом; проявляющаяся в них благодать Божья соотносится с правдой (2 Кор 9:9–10).

Павел ожидает увидеть в ответе христиан на милосердие Божье равномерность — *isotês* (2 Кор 8:13–14). В эллинистическом иудаизме существовала концепция идеального правительства, распределяющего доходы «по потребностям», дабы не было ни «избытка для роскоши», ни нужды (Филон *Об Иосифе*, 243, ср. 2 Кор 8:15). То, что получатели даров бедны и что помощь беднякам рассматривается как дело справедливости, указывает на элементы социальной этики. Тем не менее в исследованиях этики Павла эти две указанные выше главы часто остаются незамеченными. Иногда их трактуют как проявление миссионерской дипломатии Павла, стремившегося сподвигнуть язычников на денежную помощь Иерусалимской церкви. Однако логика подсказывает, что в этих двух главах изложено требование социальной этики. Иногда утверждается, что «бедные» (Рим 15:26, Гал 2:10) — устоявшееся наименование иерусалимских христиан, означающее благочестие, а не экономическую нужду. Однако у нас нет веских оснований полагать, что в период написания Павлом посланий христиане могли использовать это слово в данном значении.

1.3. Социальная этика или этика общины? Вторая причина пренебрежения отрывком 2 Кор 8–9 связана с мнением, что здесь и в других местах заботы Павла ограничиваются членами Церкви: перед нами этика общины, а не социальная этика. Дары следует направлять бедным *между святыми* (2 Кор 8:4, Рим 15:26). Однако дарители восхваляются за «щедрость в общении с ними и со всеми» (2 Кор 9:13, пер. Кассиана; ср. Гал 6:10). Но идет ли тут речь обо всех нуждающихся людях или только обо всех христианах, живущих в Иудее и за ее пределами?

Указание на более универсальное значение мы находим в других текстах, касающихся неверующих. В Гал 6:10 (отрывок, который может также относиться к сбору средств для Иерусалимской церкви [ср. Гал 6:6, Рим 15:27, но см. 1 Кор 9:10–11]) Павел заключает свое рассуждение таким советом: «Будем делать добро всем [*pros pantas*], но особенно своим по вере». «Делать

добро» [*ergazesthai to agathon*] — обобщенный термин, обозначающий конкретные дела для помощи ближним. В первой части фразы дается общий принцип, а затем говорится о его применении к церкви. Некоторые, однако, утверждают, что *malista de* («особенно») следует переводить в соответствии с более редким значением — «то есть». Однако в таком значении это выражение используется редко. Имеющиеся примеры двусмысленны и очень различны по форме и контексту (см. также 2 Кор 1:12).

В Рим 12:13–14 также очевидно, что речь идет о служении нуждающимся неверующим. Павел указывает на необходимость гостеприимства в буквальном смысле слова, подразумеваемая любовь к путешествующим и заботу о них (*philoxenia*). Здесь, несомненно, речь идет об отношении к неверующим, если связать совет с предшествующим наставлением делиться с братьями-христианами («святыми») и последующим наставлением любить врагов (в последнем случае связь усиливается повторением слова *diôo*: *преследовать* [*diôcontes*] цели гостеприимства и благословлять *преследующих* [*diôcontas*]). Евсевий описывает, как Поликарп проявил гостеприимство по отношению к своим преследователям (Евс. *ЦП* 4.15.14). Поскольку здесь Павел явно предписывает любить неверующих, не столь однозначные его призывы к совершению добрых дел «всем» (1 Фес 3:12; 5:15 [где стих 15а усиливает универсальность], ср. 2 Кор 9:13) можно понять как указания на деятельность за пределами Церкви (ср. Флп 4:5, 2 Тим 2:24, Тит 3:2, 8).

2. Этика любви

Любовь — это особый образ жизни, в котором благодать творит для верующего новую реальность. Сверхъестественное излитие любви Духом Святым создает картину мира, на которой основывается эсхатологическая надежда на последний суд Господень (Рим 5:3–5). Любовь есть первый плод Духа (Гал 5:22).

Наиболее значительный вопрос, обсуждаемый современными исследователями применительно к этике Павла, — роль закона. В Гал 3–5 Павел изображает закон как раба, веру — как свободную. Закон был приставлен к нам, пока мы были детьми и не возросли в вере. Но теперь мы свободны. Любовь обеспечивает наиболее полное выражение закона (Гал 5:14): мы носим бремена друг друга и тем исполняем закон Христов (Гал 6:2, ср. «закон веры» в Рим 3:27).

В связи с этим некоторые исследователи полагают, что закон утратил свое положение морального авторитета. Верующий волен рассматривать любые этические традиции, поверяя их законом веры и любви. Другие, однако, аргументированно возражают, что отрицательное отношение Павла к закону касается не его статуса морального авторитета, а критерия для членства в общине Бога. Параллелизм в Гал 3:24–25 показывает, что не быть под «стражем закона» означает быть водимым верой (ср. Рим 6:14). Те, кто чувствует необходимость обрезания для того, чтобы войти в общину, пытаются оправдаться делами закона (Гал 5:4, ср. 2:16, 21; 3:11), что и означает «быть подзаконным». Однако вопрос о

сохранении законом своего статуса морального ориентира остается открытым.

Достижение любви исполняет все остальные требования Бога. Свобода во Христе не порождает возможность эгоизма, но побуждает верующих служить друг другу во имя любви (Гал 5:13-14, 1 Кор 9:19). Таким образом, конечное исполнение закона является не прекращением его действия, но полным осуществлением его принципов, целей и мотиваций. Добро и зло — конкретные состояния, субъективно обусловленные отношением к Богу посредством веры. Любовь к ближнему, как к самому себе (Лев 19:18), исполняет вторую часть Десятого заповеди и «все другие заповеди» (Рим 13:8-10).

Итак, любовь не заменяет закон, но придает ему новую мотивацию, новое понимание и новую силу для исполнения его заповедей и повелений. Необходимо сочетание любви и закона. Величайшие дела справедливости и самопожертвования, которые делаются без любви, ничего не стоят (1 Кор 13:3, ср. Пс 111:9 LXX). Закон сам по себе хорош, но недостаточен перед лицом силы греха (Рим 7:11-17, 2 Кор 3). Дух Божий снимает с нас осуждение за неисполнение закона в результате греха. Замысел Божий заключается в том, чтобы мы могли исполнить требования закона благодаря силе и руководству Святого Духа (Рим 8:2-4, 9). Именно исполнение справедливых требований закона, созвучных с любовью, является мерилом праведной жизни (см. также 2 Тим 3:16). Сюда входят правила, наставления, увещания и предупреждения, в том числе по таким специфическим вопросам, как сексуальная аморальность и оплата труда наставников (1 Кор 9:10; 10:6-11). Закон Христа — любовь, которая наполняет собой закон и делает возможным его исполнение. Так, например, благодатью Христовой верующий исполняет закон о помощи бедным (2 Кор 9:9-10).

3. Деятель и мыслитель

По Павлу, человек был создан как материальное существо и член общества. Слово «тело» (*sōma*) Павел использует для обозначения человека в его отношениях с внешним миром. Каждый из нас является частью мира (такой же, как отдельный орган — частью организма) и взаимодействует с миром. Слово «плоть» (*sarx*), используемое нейтрально, означает человека, связанного чувством солидарности с другими людьми (например, Флп 16). В негативном смысле «плоть» означает мирское общество, в котором вращаются люди и из которого они заимствуют ценности и цели (см. Рим 7:5). Данное слово вовсе не указывает на какую-либо «низшую» материальную сторону личности. Обетование, что Бог «оживит и ваши смертные тела» (*thnēta sōmata*, Рим 8:11, ср. 1 Кор 15:42-44, 53-54), отражает ценность, которую Павел приписывает телу и телесности. Он подчеркивает непрерывность существования до и после искупления, как и постоянную связь человека с окружающим его миром.

Спасаемые призываются в новое общество людей, верующих в Бога и послушных Ему. Общество это создано по любви и благодати (см. Церковь). Нуждам

этого общества необходимо отдавать приоритет перед личными правами и привилегиями (1 Кор 10:23-24). Любовь к тем, чье сознание не изменилось, выражается в свободе в вопросах потребления пищи и совершения ритуалов — относительно маловажных вопросах с точки зрения этики (Рим 14, 1 Кор 8, 10). Здесь Павел предоставляет своей пастве возможность для маневра. Забота о благе других вовсе не исключает заботу о собственном благе (Флп 2:4, в данном случае союз *kai* использован в значении «также»).

Решающую роль в различении добра и зла, по Павлу, играет обновленный ум (Рим 12:2, Флп 1:9-10, 1 Фес 5:21) вместе с указаниями Писания и общепринятыми нравственными устоями. Христос и Павел (подражающий Христу) предоставляют образцы для такой жизни (1 Кор 11:1, ср. Рим 15:5).

Особое внимание уделяется в последнее время заимствованиям Павла из греческой этики, в частности, спискам добродетелей и пороков. В Тит 2:12 состояние, к которому приходят люди в результате обращения, описано через перечисление основных эллинистических добродетелей. Пороки описывают «внешние границы» поведения, не подлежащие обсуждению. Высказывается даже мнение, что этика Павла отличается от классической античной этики лишь мотивацией и укорененностью во Христе.

Отношение Павла к нехристианам говорит в пользу этого мнения, хотя и очевидно, что эллинистические элементы заимствованы Павлом через посредство эллинизированного иудаизма. Как мы видим в Рим 1, Павел в действительности весьма критически относится к языческой морали. Однако то, что он привязывает этику к природе (*physis*, Рим 1:26; 2:14; *ta kathēkonta*, «естественное» — стоический термин, означающий «заложенное природой», Рим 1:28), показывает его согласие с мыслью эллинистического иудаизма о некоей общности установленного Богом закона с законами, естественно проявляющимися в тварном мире как у иудеев, так и у язычников. Даже в Рим 1 проблема морали у Павла связана не с незнанием или непониманием, а с неповиновением.

В соответствии с этим Павел признает, что и нецерковным людям знакомы истинные ценности. Его последователи должны «стараться делать только то, что все люди считают добром» (Рим 12:17, пер. В. Н. Кузнецовой; ср. 2 Кор 8:21). С посторонними им следует вести себя «благоприлично» (*euschemōnōs*) (1 Фес 4:12, Рим 13:13). Этот термин предполагает ориентацию на общие стандарты «приличного» и «неприличного» поведения, и в обоих случаях мы видим отсылку к традиционной морали. Кроме того, сам Павел выставляет себя на суд совести всех и каждого (2 Кор 4:2, ср. Тит 2:5, 8-10).

4. Эсхатологический вызов

Христос — Царь. Бог возвеличил Его. Однако пока еще не всякое колено преклонилось перед Ним (Флп 2:9-11). Современность является для Павла промежуточным моментом между первой победой Христа над

враждебными Богу силами и временем, когда Он добьется от них полного подчинения и покорности. При парусии все, что противится Богу, будет уничтожено (1 Кор 15:24-26). Даже последний враг, смерть, уже находится в процессе уничтожения (*katageistai*, в настоящее время изъявительное наклонение [1 Кор 15:26], хотя некоторые комментаторы полагают, что настоящее время здесь относится к будущему). Сейчас же жизнь является полем брани божественных и бесовских сил.

История имеет Божественный замысел: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28), восстановление полной власти Бога над миром (см. Кол 1:20, Еф 1:10). В конце концов, весь тварный мир, со всеми людьми, сверхъестественными силами, природными стихиями и установлениями, подчинится власти Бога. Цель жизни в вере — прославление Бога (Рим 15:5-6).

К этой конечной цели мы стремимся вместе со всем материальным миром. Падшее творение удерживает в себе эту искупительную цель. Когда смертные тела верующих будут искуплены от слабости и тления, избавятся от тлена и весь мир (Рим 8:18-23). Таким образом, материальный мир важен и значителен. Христиане спасаются не в отрыве от остального творения. В Еф и Кол Церковь как тело Христово вносит свой вклад в конечное воссоединение всего мира с Богом (Еф 1:22-23). В ней преодолена вражда между иудеями и язычниками (Еф 2:11-22). Церковь уничтожает дела тьмы Словом Божиим и делами добра, справедливости и истины (Еф 2:10; 5:8-11; 6:10-17, ср. Кол 1:6, 10).

Сильное влияние на этику Павла оказывает сложное учение, согласно которому грядущий новый век уже наступил (Рим 13:11-12), по крайней мере отчасти. Это упование придает особую важность нравственным вопросам (Рим 13:13-14). В эсхатологическое учение 1 Фес 4:13-5:11 вклинивается этический раздел письма, так что 1 Фес 5:12 непосредственно продолжает мысль 1 Фес 4:12. Эсхатологическая сдержанность Павла ведет к тому, что, настойчиво проповедуя свободу христианина (1 Кор 3:21-22), Павел все же предупреждает, что последние времена еще не наступили: не судите прежде окончательного суда (1 Кор 4:5).

5. Конфликт ветхого и нового

Этот конфликт отчетливо просматривается в учении Павла. С одной стороны, он провозглашает совершенно новые социальные отношения. В новом христианском существовании нет ни мужского пола, ни женского, ни раба, ни свободного. С другой стороны, Павел признает и подтверждает обязательства христиан по отношению к существующим социальным установлениям. Управление семей невозможно без субординации. При оценке учения Павла следует помнить о двух сторонах.

5.1. Новая реальность. Явление Духа в момент обращения несет с собой величайшую перемену как в личной, так и в общественной жизни новообращенных: она наполняется любовью, радостью, добротой и спокойствием (Гал 5:22-23). Послание к Колоссянам стирает ложные различия между людьми, возвращаясь

к исходному состоянию в момент творения (см. Творение, Новое творение), отказавшись от поверхностных и фальшивых разделений между людьми. Новая природа «обновляется в познании по образу Создавшего ее» (Кол 3:10). Искупление во Христе восстанавливает отношения человека и мира, делая их такими, какими их создал Бог (см. Адам и Христос).

Кто обращается и присоединяется ко Христу, «тот новая тварь» (2 Кор 5:17, Гал 6:15). После этого он уже не может оценивать окружающих по мирской планке, но видит в них тех, за кого умер Христос (2 Кор 5:15-16). Старые поверхностные и статусные деления на более или менее превосходных, исходя из национальности или социального положения, отпадают (Кол 3:9-11, ср. Еф 2:14-16). В среде «облекшихся во Христа» «нет уже ни иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского» (Гал 3:27-28). Это равенство основывается для Павла на возможности для каждого человека непосредственного общения с Богом (Рим 10:11-12) и на всеобщей нужде в искуплении (Рим 3:22-24). Все верующие наделены индивидуальными, различно действующими дарами. Но все эти дары равны по достоинству, ибо все они исходят от одного Духа (1 Кор 12:13-14).

Некоторые возражают, что отмена социальных различий имеет значение только для религиозной ситуации и касается только оправдания перед Богом. При этом обычно указывают на контекст Гал 3:28. Однако Послание к Колоссянам показывает, что устранение социальных различий имеет прямые последствия для человеческих отношений (Кол 3:11). «Итак, облекитесь... в милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг другу и прощая взаимно... более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Кол 3:12-16).

Павел бросает вызов религиозным привилегиям. Благодаря вере в Христа все имеют одинаковый «доступ» к Богу, все — наследники Авраама (Гал 3:26-29). В Послании к Ефессянам для описания негативного статуса, преодоленного единением евреев и язычников во Христе, используется образ пришельца (Еф 2:11-22). Однако вызов религиозному статусу имеет и социальное значение. Иерархия современного Павлу социума была прежде всего религиозной, поэтому с падением религиозного разделения должны были пасть и все остальные.

5.2. Ответственное поведение с учетом ветхого.

Павел допускает поведение, которое не требуется в свете нового. Он признает право на продление установлений, далеких от идеала, но сдерживающих распространение греха. Даубе замечает, что уточнение Павла: «Впрочем, это сказано мною как позволение, а не как повеление» (1 Кор 7:6), — техническое замечание, связанное с понятием «уступка греху» в иудейском богословии. Во всяком случае, там, где старое правило не заменено новым, Павел допускает продление срока «старых» этических ценностей. Существует мнение, что основным мотивом Павла является желание сохранить репутацию христиан и,

следовательно, миссию Церкви (ср. 1 Кор 9:19-23, 1 Тим 2:1-7; 6:1).

В том, что называется «патриархальным христианством», человеческое неравенство не подвергается прямому отрицанию. Однако само слово «христианство» предполагает, что эти установления охвачены властью Христа (см. Кол 3:17). Это дает возможность смягчения и, в конечном счете, довольно заметного преобразования традиций с помощью любви. «Господа» призваны заботиться о тех, кто пока что находится в их подчинении. «Низшие» же должны с любовью повиноваться «вышним». К мужьям Павел обращается с увещанием не командовать женами, но любить их самоотверженной любовью (Еф 5:25, ср. 5:21). О правах мужей не упоминается, но говорится об их обязанностях.

Элементы концепции свободы использовались его противниками. Духовные энтузиасты из 1 Кор заявляли, что уже обладают всеми эсхатологическими привилегиями. Они уже правят, как цари (1 Кор 4:8). Претендуя на мистическую власть, дарованную им после духовного «воскресения из мертвых» (1 Кор 15:12), они были убеждены в собственной свободе и силе в Духе. Духовное развитие вело их как к аскетизму, так и к антиномизму (1 Кор 5:1). Стремясь к безбрачию, они требовали от супружеских пар воздержания (1 Кор 7:3) и даже фактического развода (1 Кор 7:10), особенно в случае с супругом-нехристианином (1 Кор 7:12). От неженатых требовалось оставаться неженатыми (1 Кор 7:8). Павел, имея в виду последние времена, не был решительно против идеи воздержания от брака, однако он призывает взаимные обязательства супругов и требования сексуальной этики.

Рабам, подстрекаемым оппонентами Павла освободиться от рабства и тем самым достичь более высокого духовного статуса, Павел отвечает, что ни рабство, ни свобода от рабства, по большому счету, ничего не меняют. Рабство — не помеха в отношениях с Богом (1 Кор 7:21-24). Необходимо жить по воле Божьей, в каком бы положении ты ни находился.

В описании принципов домашнего хозяйства в Еф 5:21-6:9 взаимные обязательства господ и рабов обусловлены тем, что у тех и у других есть общий Господин на небесах (Еф 6:9). Господа обязаны проявлять по отношению к рабам то же, что требуется от рабов: повиноваться им (Еф 6:5) и служить (Еф 6:7). (В аналогичном рассуждении Кол 3:18-4:1 говорится, что они должны «оказывать рабам должное и справедливое» [*isotes*]). Такой же «подрыв» принципов рабства мы находим и в Послании к Филимону, где Павел требует, чтобы Онисима приняли назад не только как брата в Боге, но и как равного по социальному положению [по плоти, *saṁx*] и как товарища (Флм 16-17).

В 2 Фес социальная ответственность определяется как необходимость жить трудами рук своих (3:10). Некоторые истолковывают эту фразу не как наставление, но как пример, указывающий на типичную человеческую слабость. Однако смысл этого текста раскрывается более полно, если мы обратим внимание на контекст

эсхатологического воодушевления, побуждавшего некоторых христиан отказываться от труда; исследователи, правда, расходятся в том, основан ли этот энтузиазм на надежде на скорое второе пришествие или на представлении о том, что «новый век» уже наступил (см. Фессалоникийцам, послания к). Так или иначе, предполагалось, что трудиться уже не нужно. Возможно, здесь имеется связь с советом Иисуса не заботиться о материальных нуждах (сторонники синоптического критеризма приписывают это учение источнику Q). Это учение некоторые христиане поняли как восстановление положения в раю, где человеку не нужно было трудиться: все нужное для жизни он получал непосредственно от Бога.

В ответ Павел обвиняет эту группу в «праздной жизни» (*ataklōs*) (2 Фес 3:6, 11, пер. В. Н. Кузнецовой). Готовность самого Павла к труду показывает, что эсхатологическая новизна существования христиан должна быть ограничена уступками существующим организационным принципам, обусловленным порядком вещей в тварном мире. Других энтузиастов, отвергающих авторитет гражданской власти, Павел также призывает к порядку (*hypotassō*, Рим 13:1, 5, ср. 1 Петр 2:13).

Эта уступка, однако, не является возвратом к буржуазной этике, которую Дибелиус видел не только в этих текстах, но и во всех пастырских посланиях. Наоборот, благодаря этим уступкам новый закон исполняется на более высоком уровне. Превыше всего стоит забота о проповеди (2 Фес 3:7-9, ср. 1 Фес 2:9; 4:11-12) и о взаимной любви. Именно любовь образует контекст, в котором фессалоникийским верующим предлагается работать своими руками (1 Фес 4:9, 11, 2 Фес 3:12).

Взаимная любовь, по Павлу, выражается в труде не только тогда, когда каждый сам зарабатывает себе на жизнь, но и тогда, когда труд совершается ради обеспечения ближних (Еф 4:28). В Деян 20:34-35 эти положения складываются в целостную картину. Не следует гнаться за богатством: достаточно иметь столько, чтобы хватало на жизнь (1 Тим 6:8). Богатство тленно: сегодня оно есть, а завтра нет (1 Тим 6:7). В богатстве таится угроза вере (1 Тим 6:9-10). Павел желал бы, чтобы преданность верующих Христу не ослаблялась чрезмерной привязанностью к тленному и преходящему порядку этого падшего мира (1 Кор 7:32-35). Ни экономических, ни социальных отношений избежать нельзя, однако не стоит заниматься ими больше, чем необходимо. Христианин может приобретать материальные блага, но не больше, чем нужно ему для жизни (1 Кор 7:30-31).

6. Универсализация морального конфликта

Зло существует в самом порядке вещей (*kosmos*, «мир») и распространяет свое влияние на отдельных людей (Еф 2:1, ср. Рим 12:2, с термином *aiōn*). Злой порядок вещей царит и в обществе, проявляясь в необходимых экономических отношениях (1 Кор 7:31), в социальной стратификации (1 Кор 1:27-28), в статусных различиях, основанных на религии (Гал 6:14-15), и в самой мудрости мира сего (1 Кор 1:20).

Универсальность зла становится еще яснее при упоминании падших ангельских сил, которые, особенно в поздних посланиях Павла, рассматриваются как правители нашего мира. Личные грехи продуцируются не только устройством общества, но и непосредственно «князем, господствующим в воздухе» (Еф 2:2). «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века этого» (Еф 6:12). Это представление о сверхъестественных «начальствах и властях» (ср. 1 Ен 61:10, 2 Ен 20:1) рождается в контексте веры в попечительство ангелов над творением до их падения (Втор 32:8, 2 Ен 19:2-5, Юб 4:15). Понимание упоминаемых Павлом сил как ангелов (ср. Рим 8:38-39; ср. 1 Петр 3:22) более убедительно, чем предположение, что Павел демифологизировал ангелов до главенствующих принципов бытия.

В понимании Павла зло в своем социальном, природном и метафизическом измерениях универсально. Угнетение не присуще только некоторым обществам. Оно входит в структуру человеческого общества как такового. Поэтому борьба со злом, укорененная в победе Христа над темными силами (Кол 2:15, ср. 1:13-16), ведется в каждом аспекте социального существования христианина. Победа Христа не завершена и будет завершена только в конце истории (1 Кор 15:24). В Послании к Ефессянам форпостом борьбы со злом называется Церковь (Еф 3:10; 5:11).

Однако испорченность общества и власть над ним падших ангельских сил не абсолютны. Земные власти поставлены Богом и служат Богу, поэтому необходимо исполнять их законы и повеления (Рим 13:1, 4).

Несмотря на влияние эллинистической этики, взгляды Павла на мировой порядок и историю вполне самостоятельны. С одной стороны, зло для Павла пронизывает весь тварный мир; с другой, он предвидит победу над злом, обеспеченную искупительным деянием Христа.

В основе христианской веры лежат положения, заставляющие переоценивать все установления социальной и политической жизни. Не только праведность Бога оказывается отделена от исполнения закона, но и воскресение распятого Иисуса возносит на небеса и делает Господом того, кто, согласно закону, был проклят (Рим 1:4, Гал 3:13). Царь мира разделяет судьбу тех, кто бунтует против Него же (Рим 5:6-8).

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ, СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ, ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Термин «этика» или равнозначные ему не встречаются ни в Евангелиях, ни в посланиях Павла, ни в более поздних новозаветных текстах, однако этика в них, несомненно, присутствует. Мы видим в них размышления и наставления о поведении, достойном Благой вести: размышления глубоки, а наставления вдохновенны, но ни те, ни другие не поддаются краткому пересказу.

Голоса поздних текстов НЗ, как сказано в Послании к евреям (1:1) о пророках, «многочисленны и разнообразны». Разумеется, все они утверждают, что «в эти последние дни» Бог «говорил нам в Сыне» и дал Своё последнее откровение в Том, «через Которого и веки сотворил» (Евр 1:2). Не только в Послании к евреям, но и в других поздних текстах НЗ именно это откровение лежит в основе размышления о достойных и недостойных человеческих делах и наклонностях. Однако в НЗ мы встречаемся с текстами различных жанров, обращенными к разным общинам и написанными в очень несхожих обстоятельствах.

1. Жизнь в свете конца: Откровение.

2. Жизнь в согласии с преданием: Первое Послание Петра, Послание к Евреям, Послание Иуды, Второе Послание Петра.

3. Жизнь в соответствии с мудростью свыше: Послание Иакова.

4. Жизнь во взаимной любви: Послания Иоанна.

1. Жизнь в свете конца: Откровение Иоанна

Позднейшие новозаветные писания рассматривают праведную жизнь в свете неизбежного конца. Разумеется, как в проповеди самого Иисуса, так и в более ранних проповедях о Нем провозглашался скорый конец света. Последний суд и блаженство, уготованное Богом для любящих его, были «у дверей». Слова и дела Иисуса, а также дар Духа предвещали конец истории вселенной. Более того, «конец истории» уже начался, когда Бог воскресил распятого Иисуса Назарянина из мертвых (см. Воскресение). Приняв христианское предание, позднейшие новозаветные авторы приняли с ним и христианскую веру в конец мира. Конец истории был им уже известен, и, размышляя о нравах и поведении, достойных христианина, они неизбежно размышляли об этом в свете грядущего конца.

Связь этики и эсхатологии нигде не проявляется так явно, как в Откр. Эта книга, принадлежащая к апокалиптической литературе, раскрывает тайны конца мира. Однако она, как и другие образцы этого жанра, написана не для того, чтобы удовлетворить любопытство читателей предсказаниями будущего. Откровение должно было утешить и подбодрить малоазийские церкви, страдавшие от гонений императора. Оно призывало не к гаданиям и вычислениям, а к терпению и мужеству.

Моральные наставления не имеют здесь традиционного облика поучений и мудрых советов: вместо этого автор создает символическую картину Вселенной, в которой отображаются и мучения его читателей от несправедливости и произвола кесаря, и их вера в то, что единый Господь над ними — Христос. Камень, на котором утверждена Вселенная и на котором автор хотел бы утвердить жизнь своих читателей, — уверенность в том, что Бог действовал, действует и будет действовать при конце мира через Иисуса Христа (Откр 1:3-8). В книге вступают в битву два войска: на одной стороне — Бог, Христос, помазанный Божий, и те, кто поклоняются Ему, на другой — Сатана, назначенные им правители — «звери» и «цари земные» — и те, кто преклоняются

перед ними. Христос уже выиграл битву, его победа предопределена, однако Сатана и его приспешники еще сопротивляются и угрожают жизни народа Христа на земле. Этот конфликт предопределяет собой и страдания христиан, и их обязательства.

Пророк, живущий в ссылке на Патмосе, рвется в бой: его тревожат настроения некоторых христиан, которые стремятся избежать конфликтов, подстраиваясь под стандарты мирской жизни и исполняя все приказы кесаря. В «день Господень» (Откр 1:10, пер. В. Н. Кузнецовой), т.е. в день празднования победы Христа, пророк узрел апокалиптическое видение конца и передал его церквам, призывая их разделить с Иисусом «скорбь, и царство, и терпение» (1:9; см. Царство Божье).

Жизнь в свете конца представляет собой прежде всего «терпение». В посланиях к церквам (Откр 2:1–3:22) терпение, к которому призывает Иоанн, приобретает очертания неуклонного исповедания веры перед лицом преследований императора (2:3, 10, 13; 3:10), нападок со стороны начальств синагог (2:9; 3:9) и приспособленчества, проповедуемого и практикуемого лжеучителями (2:2, 6, 14, 15, 20). Терпение требует верности как в посвященности Богу (2:4; 3:15, 16), так и в любви и служении друг другу (2:19), а также противостояния искушениям как в личной жизни (2:14, 20; 3:4), так и в общественной (2:9; 3:17).

Видение воцарения закланного Агнца (Откр 4:1–5:14) имеет как политический, так и богослужебный смысл. Церкви уже провозгласили в своем поклонении правление грядущего Царя-Агнца. Они — вестники Царства Божьего и знамений его пришествия; они — голос правды среди тирании лжи и насилия, голос всех, кого освобождает закланный Агнец. Они — противоположность империи Домициана. Им обещано царствование (5:10), но царствование не в домициановой пышной роскоши, а под знаменем закланного Агнца. Их правление, как и правление Агнца, будет совершаться в смерти или, по крайней мере, «в терпении».

В последующих видениях открывается как суд Бога над различными сторонами имперской культуры, так и блаженное будущее, включающее в себя победу христианства и обновление творения. В лице четырех всадников по земле несется империя Домициана с ее завоевательными походами, гражданскими конфликтами и войнами, инфляцией, лишавшей бедняков пищи, и смертью (Откр 6:1–8). Однако на мольбы мучеников Бог отвечает победой (6:10), несущей с собой не войну, голод и смерть, а полное благополучие (7:15–17). «Звери» используют политическую (13:5–7) и экономическую (13:16–17) власть для преследования и угнетения, но победа Бога обрушит Вавилон/Рим и воздвигнет на его месте Новый Иерусалим.

Видение Вавилона и его падения (Откр 17:1–19:10) изображает нам Рим во всем его величии, но богатство и мощь не в силах скрыть безнравственность, идолослужение, угнетение и насилие, вызывающие к Божьему суду (18:2–8, 21–24). Падение Вавилона/Рима оплакивают те, чьим идеалам он соответствовал, — «цари земные», «купцы» и «кормчие» (18:9–19), но их плач заглушается ликованием тех, кто ждал духовного «исхода» (18:4), и

славословием небесных сил (19:1, 3, 6). Этот духовный «исход» из плена сатанинских ценностей Рима, гордыни (18:3, 9–10) и алчности (18:3, 11–19), ставших отличительными чертами жизни Рима и определивших его судьбу, следует понимать в свете грядущего конца, победы «Царя царей и Господа господствующих» (19:16) и дара нового мира и нового града, где царствует Господь и процветает его народ и творение (21:1–5).

Степень бдительности сложно рассчитать. «Терпение» не пассивно. Иоанн, разумеется, не призывает христианские общины в Малой Азии братья за оружие: Церковь не организует заговоров и мятежей для достижения политической и экономической власти. Но христиане призваны к духовному сопротивлению, к утверждению власти Бога в мире, испорченном и развращенном злыми духовными и политическими силами. Они призваны жить верно и мужественно, не поддаваясь на соблазн императорского культа со всеми его убийствами, чарами, идолопоклонством и лживыми утверждениями, что кесарь есть Бог (см. перечень пороков в Откр 9:20–21; 21:8; 22:15).

Нравственные увещания в свете близкого конца можно найти не только в Откр, но и в других «многократных и многообразных» произведениях новозаветной литературы. Так, в 1 Петр нравственная жизнь рассматривается в свете «блаженного упования» и «наследства нетленного», гарантированного Воскресением (1:3–5). Автор напоминает читателям, что «близок всему конец» (4:7), предупреждает их о грядущем суде (1:17; 4:17) и призывает войти в славу Христову (4:13; 5:1). Для Петра, как и для автора Откр, жизнь в свете конца означает стойкость, «участие в страданиях Христа» (1 Петр 4:13) для того, чтобы потом разделить с Ним Его славу (5:1).

2. Жизнь в согласии с преданием: Первое Послание Петра, Послание к Евреям, Послание Иуды, Второе Послание Петра

Первое Послание Петра не принадлежит к апокалиптической литературе, хотя и в нем мы видим Церковь в окружении враждебного мира. Перед нами, по выражению Н. М. Дала, «кренцальное напоминание». Автор послания напоминает читателям об их крещении — приобщении к смерти и воскресению Иисуса Христа (см. Смерть Христа), вступлении в христианскую общину и вытекающих отсюда моральных обязательствах. Жизнь в свете конца необходимо прожить, сохраняя верность своему крещению и сопровождающим его этическим наставлениям. Использование предания вообще характерно для поздних новозаветных писаний и для апостольских отцов, однако в 1 Петр мы встречаем особенно четкое отождествление нравственной жизни с жизнью по преданию.

Элементы предания, используемые в 1 Петр, включают в себя то, что Э. Г. Селвин называет «кодексом святости»: наставление «отложить» пороки и «облечься» в добродетели (здесь «отложите» и «вооружитесь», 1 Петр 2:1; 4:1), призыв радоваться в страданиях (1 Петр 1:6–7; 4:13, ср. Иак 1:2–4), принцип воздаяния злом за зло (1 Петр 3:9–12; ср. 1 Фес 5:12–22; Рим 12:3–20), а также правила домашней жизни (1 Петр 2:13–3:8).

«Кодекс святости» призывает новообращенных из язычников «удаляться» от языческой безнравственности (1 Петр 2:11, см. также Деян 15:20, 29; 21:25, 1 Фес 4:3; 5:22, Полк. Флп 2:2; 5:3), «быть святыми» (1 Петр 1:15-16, ср. 1 Фес 4:3, 7) и любить друг друга (1 Петр 1:22, 1 Фес 4:9). Он, очевидно, связан с эсхатологическими представлениями о Христе сужающем и воздающем по делам (1 Петр 1:13, 17, 20, 1 Фес 4:6) и представляет христианскую жизнь как свидетельство тем, кто еще пребывает в неведении (1 Петр 2:12, 1 Фес 4:12).

«Правила домашнего уклада», или свод правил в домашней жизни, предписывают христианам «быть покорными» (1 Петр 2:13-3:8, ср. Кол 3:18-4:1, Еф 5:21-6:9, 1 Тим 2:1-15, Тит 2:4-10, *Дидахе* 4, *Варн* 19, 1 *Клим* 21, Игн *Пол* 4-5; Полк. Флп 4-5; 10, где предлагается взаимное повиновение). Они призывают к безупречному исполнению существующих общественных ролей: до наступления конца христиан должен вести себя так, чтобы окружающий мир ни в чем не мог его упрекнуть. Такая жизнь заставит умолкнуть хулителей и послужит распространению христианства (1 Петр 2:12, 15; 3:1-2, 16).

Редакция этого предания в 1 Петр выдвигает на первый план повиновение властям. В этом можно усмотреть противоречие с Откр, однако 1 Петр помнит, что христиане — не просто подданные, но «пришельцы» и «странники» (2:11). Их повиновение — свободное, а не вынужденное. Оно уравновешено признанием верховной власти Бога и, в конечном счете, занимает место в ряду других обязательств, которые могут и перевесить обязательства перед императором (2:17). Увещание к рабам быть покорными (2:18-25) основано не на требованиях их социальной роли, но на примере Христа (2:21-23). Как Христос доверился Богу, который обратил его страдания в славу, так и рабы могут довериться «Судии праведному». Аналогичное увещание женам (3:1-6) имеет миссионерскую мотивацию и уравновешено призывом к мужьям отнестись к своим женам с уважением и считать «немогущими сосуды» «сонаследниками благодатной жизни» (3:7). Наконец, долг подчинения — всеобщий долг (3:8; 5:5). 1 Петр, как и вся традиция раннехристианских «домашних правил», не освобождает верующих от исполнения гражданских и домашних обязанностей, но помещает их в контекст христианской личности и христианской общины, а также в контекст скорого конца, формируя сбалансированный подход.

Автор Евр характеризует собственный труд как «слово увещания» (Евр 13:22). Конкретных моральных наставлений в послании немного. Проблема здесь не в том, что церковь не знает, что должна делать, а в том, что церковь делает не то, что должна. Этическая традиция христианства этим людям уже известна: задача автора — убедить их быть внимательными к тому, что им известно (2:1), послушными (4:11), способными слушать (5:11), усердными (6:12), ревностными в «борьбе с грехом» (12:4).

Богословским основанием для этого «слова увещания» является завет, но не завет в привычном по-

нимании евреев, а «другой» (Евр 8:7), «новый» (8:8, 13; 9:15; 12:24) и «лучший» (7:22; 8:6) завет, который невозможно свести к писаному своду правил (8:10; 10:16). Хранить этот завет не означает жить в повиновении закону Моисееву; это значит — жить в согласии с христианским преданием, с принципами, которые не столько перечисляются, сколько демонстрируются в Евр 13: взаимная любовь, гостеприимство, забота об узниках, уважение к браку. «Не забывайте также благоговения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» (13:16).

Неверность новому завету ведет к такому же суду, что и неверность ветхому завету. Автор с ригористической суровостью предостерегает евреев от отступничества и предпамеренного греха (Евр 6:4-6, ср. 10:26-31; 12:16-17). Некоторые ранние комментаторы полагают, что это послание положило начало системе наказаний, в которой нет места для вторичного покаяния (см. Негм. Ман. 4.3). Автор, однако, не устанавливает каноны, а посылает церкви «слово увещания» против «лености» (Евр 6:12).

Послание Иуды и 2 Петр в соответствии с преданием защищают жизнь от еретиков, «обещающих свободу» (2 Петр 2:19), но «обращающих благодать Бога нашего в повод к распутству» (Иуд 4, ср. 2 Петр 2:2). Вопреки тем, кто насмехается над обетованиями второго пришествия Христа (Иуд 18; 2 Петр 3:3-4), они напоминают читателям о необходимости жить «в святой жизни и благочестии» в ожидании конца (2 Петр 3:11). Здесь 2 Петр прибавляет новую деталь: такая жизнь в согласии с преданием может «ускорить» конец (3:12).

2 Петр также добавляет к этому тщательно продуманный перечень добродетелей (1:5-8). Отметим сильное звучание в нем эллинистического словаря и заботу о нравственном развитии и прогрессе.

3. Жизнь в соответствии с мудростью свыше: Послание Иакова

Послание Иакова является своего рода «паренезисом» — дидактическим текстом, в котором собраны моральные поучения из разных источников, как иудео-греческих, так и христианских. Как таковое оно представляет нравственную жизнь как жизнь в соответствии с преданием. Однако как предание, так и поведение послание испытывает «мудростью, сходящей свыше» (Иак 3:17). Эта мудрость основана не только на опыте, это — мудрость в свете конца. В свете пришествия Господня автор увещает верующих «быть долготерпеливыми» (5:7-8). Это терпение предполагает как стойкость в трудностях (Иак 1:2-4 — развитие идеи «радости в скорбях», ср. 1 Петр 1:6-7, Рим 5:3-5), так и сопротивление искушениям (Иак 1:12-16, — форма «блаженства»). Более того, в свете грядущих перемен (Иак 2:5; 4:6-10; 5:1) богатые призываются к покаянию. Их покаяние предполагает отвержение мирской привязанности к богатству, выдаваемой за мудрость (1:9-11; 4:13-5:3), и требует гостеприимства по отношению к бедным (2:2-6), справедливости (5:4) и дел милосердия (1:27; 2:15-17).

«Мудрость свыше» — не человеческое достижение, но «дар свыше» (см. Иак 1:5, 17-18). Это не эзотерическое знание или гностическое озарение; это знание выражается в добродетели, в чертах характера, способствующих созданию и сохранению общины (3:17), так что христиане становятся «начатком Его созданий» (1:18), первыми плодами урожая праведности (3:18; см. Праведность).

Мудрость должна править всем, и не последней для Иакова оказывается такая коварная часть человеческой плоти, как язык (Иак 1:19, 26; 3:1-12; 4:11; 5:9, 12). Язык можно использовать для благословений и проклятий, для ссоры или примирения, для лжи или правды. Всякий раз, когда мы открываем рот и начинаем говорить, возобновляется борьба между законом мудрости и царством зла.

«Закон», очевидно, важен для Иакова (Иак 1:25; 2:8-12; 4:11), однако этот закон нельзя отождествить ни с 613 постановлениями Торы, ни с заветом любви (Иак 2:10). Это этика в целом — этика, как она понимается в Писании и предании, проверенная «мудростью свыше» в свете конца.

Знаменитые возражения Иакова против «оправдания одной верой» едва ли направлены в защиту альтернативного богословия оправдания или новой концепции веры. Иаков противостоит не столько богословию Павла, сколько попыткам использовать его лозунги для оправдания безразличного поведения (ср. 2 Петр 3:14-17). Для Павла вера, не находящая выражения в добрых наклонностях и делах, непонятна, для Иакова она предосудительна. Оба автора ждут действительной веры (Иак 2:22, ср. Гал 5:6).

4. Жизнь во взаимной любви: Послания Иоанна

Послания Иоанна (см. Иоанна Послания) увязывают христианскую жизнь с требованием взаимной любви. Жизнь в свете конца, в «последнее время» (1 Ин 2:18), отмечена взаимной любовью, поскольку именно любовь — важнейшая характеристика ожидаемого (и в то же время уже существующего) Царства Божьего: «Мы знаем, что перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин 3:14). Жизнь в согласии с преданием отмечена хранением «заповедей» Бога (1 Ин 2:3, 4), однако Иоанн не пытается назвать или перечислить эти заповеди, за исключением одной: «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга» (1 Ин 3:23, ср. 4:21; 2 Ин 6).

Эта «новая заповедь» (1 Ин 2:8) на самом деле не нова, это «древняя» заповедь (1 Ин 2:7, 2 Ин 5). Она известна не только с начала христианской проповеди и проповедей самого Иисуса (1 Ин 2:7, 24, 2 Ин 5, 6); эта заповедь с самого начала входила в намерения Бога, так что грех дьявола (1 Ин 3:8) и грех Каина были именно нарушением единства и любви, характерных для небесного правления Бога. Любовь — главное желание Бога, который «есть любовь» (1 Ин 4:8, 16), первая и основная заповедь, теперь «усовершенная» во Христе и христианской общине. Верить в Христа значит принимать на себя обязательство любви; через Его крестную смерть мы «любовь познали» (1 Ин 3:16, ср. 1 Ин 4:1-21). Вера, что Бог послал Иисуса в мир во плоти, что

Иисус умер на кресте и наделил своих учеников силой Духа Святого, выражается через любовь.

Послания Иоанна, как и его Евангелие, сосредоточены на обвине как на объекте любви, однако эту сосредоточенность не следует понимать как ограничение. Если мы познаем любовь из смерти Христовой, а Христос умер не только за нас, но и за весь мир (1 Ин 2:1, 2), для автора было бы нелогично ограничивать любовь рамками общины.

См. также Закон; Праведность; Эсхатология.

Библиография. Павел, J. M. G. Barclay, *Obedying the Truth: Paul's Ethics in Galatians* (Minneapolis: Fortress, 1988); S. Bartsch, *Mallon Chrēsa: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21* (SBLDS 11; Missoula, MT: Scholars, 1973); M. Barth, «Jews and Gentiles», *JES* 5 (1968) 241-67; H. D. Betz, «The Foundations of Christian Ethics According to Romans 12:1-2», in *Witness and Existence*, ed. P. Devenish and G. Goodwin (Chicago: University of Chicago Press, 1989) 55-72; R. Bultmann, «The Problem of Ethics in the Writings of Paul», in *The Old and New Man* (Richmond: John Knox, 1967 [1924]) 7-32; D. Daube, «Concessions to Sinfulness in Jewish Law», *JJS* 10 (1959) 1-13; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968); D. Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991); R. B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); L. Keck, «Justification of the Ungodly and Ethics», in *Rechtfertigung*, ed. J. Friedrich et al. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976) 199-209; J. Kilner, «A Pauline Approach to Ethical Decision-Making», *Int* 43 (1989) 366-79; E. Lohse, *Theological Ethics of the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1991); R. N. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); S. Rostagno, «The Bible: Is an Interclass Reading Legitimate?» in *The Bible and Liberation*, ed. N. Gottwald (2d ed.; Maryknoll: Orbis, 1983) 61-73; J. P. Sampley, *Walking Between the Times* (Minneapolis: Fortress, 1991); W. Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1988); B. M. Styler, «The Basis of Obligation in Paul's Christology and Ethics», in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 175-87; P. Towner, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSup 34; Sheffield: JSOT, 1989).

Деяния... W. R. Baker, *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James* (WUNT 2.65; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995); N. A. Dahl, «Anamnesis: Memory and Commemoration in Early Christianity», in *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis: Augsburg, 1964) 11-29; R. B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); J. B. Lightfoot, ed., *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids: Baker, 1965 [1891]); W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993); F. X. Murphy, *Moral Teaching in the Primitive Church* (Glen Rock, NJ: Paulist, 1968); W. Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1988); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1947); A. Verhey, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

S. C. Mott, A. Verhey

ТАБЛИЦЫ

К статье «Ветхий Завет в Новом Завете»

ЦИТАТЫ ПАВЛА ИЗ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

1 Павел совпадает с LXX и совпадает с МТ

(1) Рим 2:6	Пс 62:12
(2) Рим 3:4	Пс 51:4
(3) Рим 3:13a	Пс 5:9
(4) Рим 3:13b	Пс 140:3
(5) Рим 3:18	Пс 36:1
(6) Рим 4:17	Быт 17:5
(7) Рим 4:18	Быт 15:5
(8) Рим 7:7	Исх 20:17 (= Втор 5:21)
(9) Рим 8:36	Пс 44:22
(10) Рим 9:7	Быт 21:12
(11) Рим 9:12	Быт 25:23
(12) Рим 9:13	Мал 1:2-3
(13) Рим 9:15	Исх 13:19
(14) Рим 9:26	Ос 1:10 (2:1)
(15) Рим 10:5	Лев 18:5
(16) Рим 10:13	Иоил 2:32 (3:5)
(17) Рим 10:19	Втор 32:21
(18) Рим 13:9a	Втор 5:17-21
(19) Рим 13:9b	Лев 19:18
(20) Рим 15:3	Пс 69:9
(21) Рим 15:9	Пс 18:49 (ср. 2 Цар 22:50)
(22) Рим 15:11	Пс 117:1
(23) Рим 15:21	Ис 52:15
(24) 1 Кор 3:20	Пс 94:11
(25) 1 Кор 5:13	Втор 17:7 и др.
(26) 1 Кор 10:7	Исх 32:6
(27) 1 Кор 10:26	Пс 24:1
(28) 1 Кор 15:27	Пс 8:6
(29) 1 Кор 15:32	Ис 22:13
(30) 1 Кор 15:45	Быт 2:7
(31) 2 Кор 4:13	Пс 116:10 (LXX 115:1)
(32) 2 Кор 6:20	Ис 49:8

(33) 2 Кор 6:16	Лев 26:12 (см. Ис 27:37)
(34) 2 Кор 6:17	Ис 52:11 + Ис 20:34
(35) 2 Кор 8:15	Исх 16:18
(36) 2 Кор 9:9	Пс 112:9
(37) Гал 3:8	Быт 12:3 + 18:18
(38) Гал 3:12	Лев 18:5
(39) Гал 3:16	Быт 13:15 (ср. Быт 12:7, 17:7, 22:18)
(40) Гал 4:30	Быт 21:10
(41) Гал 5:14	Лев 19:18
(42) 1 Тим 5:18a	Втор 25:4

2. Павел не совпадает с LXX и совпадает с МТ

(43) Рим 1:17	Авв 2:4
(44) Рим 11:4	3 Цар 19:18
(45) Рим 11:35	Иов 41:11 (3)
(46) Рим 12:19	Втор 32:35
(47) 1 Кор 3:19	Иов 5:13
(48) Гал 3:11	Авв 2:4
(49) 2 Тим 2:19a	Числ 16:5

3. Павел не совпадает с МТ и совпадает с LXX

(50) Рим 2:24	Ис 52:5
(51) Рим 3:14	Пс 10:7 (LXX 9:28)
(52) Рим 4:3 (9, 22)	Втор 15:6
(53) Рим 4:7-8	Пс 32:1-2
(54) Рим 9:29	Ис 1:9
(55) Рим 10:16	Ис 53:1
(56) Рим 10:18	Пс 19:4
(57) Рим 10:20-21	Ис 65:1-2
(58) Рим 11:34	Ис 40:13
(59) Рим 12:20	Притч 25:21-22
(60) Рим 14:11	Ис 45:23 (+49:18?)
(61) Рим 15:10	Втор 32:43

(62) Рим 15:12	Ис 11:10	(86) 1 Кор 14:21	Втор 25:4
(63) 1 Кор 6:16	Быт 2:24	(87) 1 Кор 15:54	Ис 28:11-12
(64) 2 Кор 13:1	Втор 19:15	(88) 1 Кор 15:55	Ис 25:8
(65) Гал 3:6	Быт 15:6	(89) 2 Кор 3:16	Ос 13:14
(66) Гал 4:27	Ис 54:1	(90) 2 Кор 6:18	Исх 34:34
4. Павел не совпадает с МТ и не совпадает с LXX		(91) 2 Кор 9:7	2 Цар 7:14 (+7:8, ср. 1 Пар 17:13)
(67) Рим 3:10-12	Пс 14:1-3 (ср. Пс 53:1-3)	(92) 2 Кор 10:17	Притч 22:8 (LXX только)
(68) Рим 3:15-17	Ис 59:7-8	(93) Гал 3:10	Втор 27:26
(69) Рим 9:9	Быт 18:10, 14	(94) Гал 3:13	Втор 21:23
(70) Рим 9:17	Исх 9:16	(95) Еф 4:8	Пс 68:18
(71) Рим 9:25	Ос 2:23 (25)	(96) Еф 5:31	Быт 2:24
(72) Рим 9:27-28	Ис 10:22-23 (+Ос 1:10?)	(97) Еф 6:2-3	Исх 20:12 (ср. Втор 5:16)
(73) Рим 9:33	Ис 8:14 + 28:16	5. Спорные	
(74) Рим 10:6-8	Втор 9:4 + 30:12-14 (ср Пс 107:26)	(98) Рим 3:20	Пс 143:2
(75) Рим 10:11	Ис 28:16	(99) Рим 9:20	Ис 29:16 (45:9)
(76) Рим 10:15	Ис 52:7	(100) Рим 11:1-2	Пс 94:14
(77) Рим 11:3	3 Цар 19:10 (ср. 19:14)	(101) Рим 12:16-17	Притч 3:7
(78) Рим 11:8	Втор 29:4 (+Ис 29:10)	(102) 1 Кор 2:9	(Ис 64:4 + 65:16?)
(79) Рим 11:9-10	Пс 69:22-23	(103) 1 Кор 15:25	Пс 110:1
(80) Рим 11:26-27a	Ис 59:20-21	(104) 2 Кор 2:9	Притч 3:4
(81) Рим 11:27b	Ис 27:9	(105) 2 Кор 9:10	Ис 55:10 + Ос 10:12
(83) 1 Кор 1:19	Ис 29:14	(106) Гал 2:16	Пс 143:2
(84) 1 Кор 2:16	Иер 9:24 (23)	(107) 2 Тим 2:19b	Ис 26:13? (+ Сир 35:3?)
(85) 1 Кор 9:9	Ис 40:13	Эллис также отмечает 1 Тим 5:18b (= Мф 10:10?) из-за вводной формулы в начале стиха.	

К статье «Послание к Евреям»

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В ПОСЛАНИИ К ЕВРЕЯМ

Послание к Евреям	Ветхий Завет	Цитата	Аллюзия	Резюме	Имя / Тема
1:3d	Пс 110:1		*		
1:5d	Пс 2:7	*			
1:5b	2 Цар 7:14	*			
1:6	Пс 96:7 (LXX) = Пс 97:7/ Втор 92:43	*			

Послание к Евреям	Ветхий Завет	Цитата	Аллюзия	Резюме	Имя / Тема
1:7	Пс 103:4 (LXX) = Пс 104:4	*			
1:8-9	Пс 44:6-7 (LXX) = Пс 45:6-7	*			
1:1-12	Пс 101:26-28 (LXX) = Пс 102:25-27	*			
1:13	Пс 109:1 (LXX) = Пс 110:1	*			
2:6-8	Пс 8:5-7 (LXX) = Пс 8:4-6	*			
2:9-10	Пс 8:5-7 (LXX) = Пс 8:4-6		*		
2:12	Пс 21:23 (LXX) = Пс 22:22	*			
2:13a	Ис 8:17	*			
2:13b	Ис 8:18	*			
2:16	Ис 41:8-9		*		
2:17	Первосвященник			*	
3:1	Первосвященник				*
3:2	Числ 12:7		*		
3:7-11	Пс 94:7-11 (LXX) = Пс 95:7-11	*			
3:13	Пс 94:7-8 (LXX) = Пс 95:7-8	*			
3:15	Пс 94:7-8 (LXX) = Пс 95:7-8	*			
3:16-19	Скитания			*	
3:18	Пс 94:7-8 (LXX) = Пс 95:7-8		*		
4:1	Пс 94:7-8 (LXX) = Пс 95:7-8		*		
4:3,5	Пс 94:7-8 (LXX) = Пс 95:7-8	*			
4:4	Быт 2:2	*			
4:7	Пс 94:7-8 (LXX) = Пс 95:7-8	*			
4:10	Пс 94:11 (LXX) = Пс 95:11 + Быт 2:2		*		

Послание к Евреям	Ветхий Завет	Цитата	Аллюзия	Резюме	Имя / Тема
4:14-15	Первосвященник				*
5:1-4	Первосвященник				*
5:4	Аарон				*
5:5	Пс 2:7	*			
5:6	Пс 109:4 (LXX) = Пс 110:4	*			
5:7-9	Пс 114, 115 (LXX) = Пс 116		*		
5:10	Пс 109:4 (LXX) = Пс 110:4		*		
6:8	Быт 3:17-18		*		
6:13-15	Быт 22:16-17		*		
6:14	Быт 22:16-17	*			
6:19	Лев 16:12		*		
6:20	Пс 109:4 (LXX) = Пс 110:4		*		
7:1-2	Быт 14:17-20			*	
7:4	Быт 14:20		*		
7:5	Левий, Авраам				*
7:5-11	Левий, священники			*	
7:14	Иуда, Моисей				*
7:19	Закон				*
7:21	Пс 109:4 (LXX) = Пс 110:4	*			
7:22	Завет				*
7:24	Пс 109:4 (LXX) = Пс 110:4		*		
7:26-28	Закон				*
7:28	Пс 2:7		*		
8:1	Пс 109:1 (LXX) = Пс 110:1		*		
8:5	Исх 25:40	*			
8:6	Иер 38:31-34 (LXX) = Иер 31:31-34		*		
8:8-12	Иер 38:31-34 (LXX) = Иер 31:31-34	*			
8:13	Иер 38:31-34 (LXX) = Иер 31:31-34		*		

Послание к Евреям	Ветхий Завет	Цитата	Аллюзия	Резюме	Имя / Тема
9:1-7	Служение священников			*	
9:12-14	Жертвоприношение				*
9:15	Иер 38:31 (LXX) = Иер 31:31		*		
9:18-19	Исх 24:6-8			*	
9:20	Исх 24:8	*			
9:21-22	Исх 24:6-8			*	
9:28	Ис 53:12		*		
10:1	Закон				*
10:5-7	Пс 39:7-9 (LXX) = Пс 40:6-8	*			
10:8-9	Пс 39:7-9 (LXX) = Пс 40:6-8	*			
10:10	Пс 39:9 (LXX) = Пс 40:8		*		
10:12-13	Пс 109; (LXX) = Пс 110:1		*		
10:16-17	Иер 38:33-34 (LXX) = Иер 31:33-34	*			
10:27	Ис 26:11 (Соф 1:18)		*		
10:28	Втор 17:6		*		
10:30a	Втор 32:35	*			
10:30b	Втор 32:36	*			
10:37-38	Ис 26:20-21 (Авв 2:3-4)	*			
11:3	Пс 33:6, 9; Быт 1		*		
11:4	Быт 4			*	
11:5	Быт 5:24		*		
11:7	Быт 6:13-22			*	
11:8-12	Быт 12-17		*		
11:12	Быт 22:17		*		
11:17	Быт 22:1-10			*	
11:18	Быт 21:12	*			
11:20	Быт 27:27-29			*	
11:21	Быт 47:31		*		

Послание к Евреям	Ветхий Завет	Цитата	Аллюзия	Резюме	Имя / Тема
11:22	Быт 50		*		
11:23-26	Исх 2			*	
11:30-31	Нав 6		*		
11:32	(различные герои)				*
12:2	Пс 109:1 (LXX) = Пс 110:1		*		
12:5-6	Притч 3:11-12	*			
12:12-13	Исх 35:3 / Притч 4:26 Иов 4:3-4		*		
12:15	Втор 29:18		*		
12:16-17	Быт 25:27			*	
12:18-21	Исх 19			*	
12:20	Исх 19:12-13		*		
12:21	Втор 9:19	*			
12:24	Иер 38:31-34 (LXX) = Иер 31:31-34;				
Быт 4:10			*		
12:26	Авв 2:6	*			
13:5	Втор 31:6, 8	*			
13:6	Пс 117:6 (LXX) = Пс 118:6	*			
13:11	Лев 16:27		*		

УКАЗАТЕЛЬ ССЫЛОК НА НОВЫЙ ЗАВЕТ

Мф
в целом 82, 83, 222, 374,
534, 613, 619, 622, 623,
626, 628, 662
1:1 82, 447, 817
1:19 95, 632
1:25 95
2:2 444
3:4-6 83
3:7-10 766
3:11 422, 782
3:13-17 900
3:15 623
4:17 457
4:18-22 172
4:19 457, 466
4:23 375
4:24 442
5:7 845
5:3 619, 845
5:5 115, 619, 845
5:10 623
5:10-11 620
5:12 620
5:13-16 457
5:16 83, 620
5:17 132, 897
5:17-19 374
5:23-24 31, 143
5:25 171, 172, 622
5:27-28 868
5:31-32 868
5:33-37 357
5:34-35 618, 619
5:37 618, 619
5:36 619
5:39-48 622
5:44 212, 625
5:47 371
5:48 123, 701
6:1 604
6:2 33
6:7 371
6:7-13 83
6:9 83, 622, 712
6:9-10 845
6:9-13 873
6:11 873
6:12 873
6:13 873
6:24 618, 845
6:31-34 618
6:33 613
7:1 767
7:1-2 623
7:6 143, 622
7:7 619
7:12 622
7:15 382
7:16 619
7:24-27 311
7:29 375
8:2-4 865
8:5-13 457, 713
8:10-12 337
8:11-12 375, 457
8:12 368
8:19 172
8:20 712
9:13 624

9:35 375
9:36 172
10:5-6 374
10:6 123, 457
10:7 457
10:7-8 465
10:9-10 866
10:11-14 866
10:12 866
10:13 866
10:17 33, 375, 741
10:24-25 862
10:35-36 269
11:2-6 439
11:5 230, 445, 447
11:15 621
11:18-19 864
11:20-24 766
11:24 375
11:27 626
12:9 375
12:18-21 627
12:22-32 900
12:28 842, 844
12:33 623
12:44-45 713
12:45 620
13:9 621
13:10-15 375
13:24-30 172, 871
13:26 871
13:35 54
13:43 621
13:45-46 171
13:52 83, 375, 378
13:54 375
13:55 383, 384
14:33 771
14:49 31
15 374
15:8 118
15:10-11 865
15:13 623
15:24 374
16:16 52
16:17 83
16:18 357, 586, 866
16:18-19 591
16:19 357, 586
16:21-27 457
16:28 586
17:24-27 32
17:26 873
18:5 781
18:15 619
18:17 371
18:23-34 873
19:3-9 374
19:3-12 868
19:10-11 92
19:14 430
19:17 46, 83
19:17-19 287
19:27-20:16 766
20:1 870
20:2 871
20:15 871
20:25-28 862
21:1-9 357, 866
21:9 83, 115

21:12 356
21:13 118, 356
21:31-32 633
21:33-41 172
21:33-46 171
21:39 618
21:41 375
21:42 123
21:43 375
22:3 375
22:8 375
22:14 624
22:23 354
22:34-40 172, 701, 845
23 30, 625
23:1-12 83
23:2 32, 374, 546
23:5 34
23:6 32, 33
23:12 619
23:16-22 356
23:32 325
23:34 375
23:34-36 357
23:38 375
24 622, 904
24:8 896
13:9 621
24:9-10 862
24:10-12 621
24:11-12 382
24:14 458
24:15 30
24:23-24 15
24:24 16
24:30 83, 621, 905, 906
24:31 115
24:37 124
24:42-43 621
24:43 620
24:45-51 172
25:14-30 171
25:14-46 862
25:31-46 12
25:34 54, 845
25:40 781
26:6-13 623
26:14 866
26:14-16 357
26:26-29 83, 140
26:28 275
26:29 83
26:30-34 884
26:41 623
26:52 621
27:3-10 357, 866
27:25 375
27:27 802
27:38 172
27:46 715
27:51-53 12
27:52-53 901
28:2-4 12
28:6 154
28:15 375
28:18-20 83, 669
28:19 88, 232, 417, 418,
421, 423, 428, 458, 472,
710
28:19-20 465, 706

Мк
в целом 222
1:1 835
1:4 83
1:4-6 92
1:4-8 417
1:8 422, 700
1:10 704
1:11 421, 447, 712, 771
1:18 618
1:14-15 457
1:15 766
1:16-20 591
1:17 457, 466
1:23-28 592
1:29-31 269
1:32-34 592
1:34 713
1:40-44 865
1:44 31, 34
2:15-16 873
2:17 337, 624
2:27-28 447
3:11 713, 771
3:11-12 592
3:12 713
3:17 517
3:18 302
3:20-21 383
3:22 147
3:27 447
3:31 383
4:3 870
4:4-7 871
4:9 621
4:12 109
4:23 621
4:29 870
5:1-20 457, 592
5:7 713, 771
5:8 713
5:21-24 32
5:35-43 32
5:41 715
6:3 383, 384
6:4 873
6:8-9 866
6:10 866
6:41 34
6:56 712
7 625
7:1-2 869
7:1-4 34
7:1-23 30
7:5 869
7:6 118, 869
7:11 32
7:14-15 865, 869
7:15 868
7:17 869
7:17-19 868, 869
7:19 374
7:20-23 868, 869
7:24-30 337, 457, 592
7:34 715
8 571
8:6-7 34
8:29 447
8:31-38 457
8:34-37 338
9:2-8 487, 827
9:7 771
9:14-29 592
9:20 713
9:24-28 271
9:25 713
9:37 781
9:38-39 713
9:42 623
9:42-48 766
9:43 765
9:45 765
9:47 765
10:2-9 272
10:2-12 868
10:6 118
10:11-12 256
10:17 46
10:29-30 873
10:35-45 338
10:41-45 725
10:45 137, 338, 725, 734,
832
10:47 447
10:48 447
11:1-10 357, 866
11:10 447
11:15 32, 844
11:15-17 356
11:17 32, 368
11:27 31
12:1 171, 172
12:1-9 872
12:8 618
12:16-21 171
12:17 873
12:18 354
12:28-34 30
12:31 619
12:40 268
13 12, 520, 793, 904
13:8 896
13:10 458, 459, 472
13:14 377, 895
13:21-22 15, 835
13:22 16
13:24-27 12
13:26 906
13:26-27 872
13:32 815
14:1-2 31
14:6 147
14:9 472
14:10 357
14:10-11 866
14:11 357
14:21 623
14:22-23 34
14:22-25 140, 872
14:24 138, 275
14:26-30 884
14:27 592
14:28 592, 669
14:29 592
14:36 39, 712, 715
14:38 623
14:50 592
14:58 844
14:61-62 447
14:62 487, 906

- 15:26 447
15:32 447
15:34 715
15:40-41 262
16:6 154
16:7 669
16:12 814
16:15 472
- Лк**
в целом 82, 124, 295
1:2 179, 220, 466
1:1-4 81, 214-216, 219, 727
1:4 216
1:5 670
1:5-2:52 220
1:8 469
1:8-11 31
1:10 31
1:13 584
1:25 584
1:28 584
1:30 584
1:32 447
1:32-35 771
1:41 670
1:43 197
1:46-55 34, 584
1:67 670
1:67-79 34
1:68-75 584
1:68-79 227
1:69 447
1:75 374
1:76 113, 197
2:1 469
2:11 197, 226, 447, 826
2:22-24 31
2:25-35 220
2:28-32 34
2:29 826
2:30-32 113
2:32 220
2:37 31
3 221
3:3 725
3:3-6 113
3:16 422, 617, 668, 670, 782
3:18-20 564
3:21 668
3:21-22 225, 708
3:22 422, 668
3:38 2
4:1 225, 704
4:1-2 708
4:14 708
4:14-15 225
4:15-21 73
4:16-27 32
4:16-30 668
4:18 708, 845
4:18-19 225, 447, 726
4:18-20 113
4:18-27 443
4:20-21 74
4:43 230, 458
4:44 221
5:10 457, 466
5:12-14 865
5:17 708
5:30-32 140
6:13 26, 27
6:14-16 457
- 6:16 382
6:20 619, 845
6:20-21 873
6:20-26 845
6:20-19 845
6:22 620
6:22-23 619
6:27-36 622, 873
6:31 622
6:32 624
6:35 584, 624
6:36-38 623
6:44 619
7:1-10 713
7:18-23 439
7:21 713
7:22 445, 447
7:33-35 864
7:34 140
7:41-43 172
8:1-3 262, 265, 271
8:8 621
8:46 708
9:1 26
9:3 866
9:4 866
9:10 26
9:22-26 457
9:23 226, 728
9:48 584
9:50 625
9:52-55 517
9:58 712
10:4 866
10:5 866
10:5-7 866
10:6 866
10:7 866
10:7-8 866
10:9 457
10:16 626
10:17-21 708
10:22 584
10:25-37 34, 338
10:30-37 221
10:38-42 262
11:2-4 873
11:3 873
11:46 873
11:58 712
11:9-13 584
11:13 226
11:20 842, 844
11:24-26 713
11:26 620
11:27 447
11:28 621
11:40-41 865
11:49-51 357, 866
12:11 461
12:11-12 708
12:16-20 873
12:16-21 871
12:22-31 872, 873
12:24-32 618
12:32-45 619
12:35-48 172
12:39 620
12:39-40 621
12:42 872
12:42-46 172
13:14 32
13:22-30 140
13:23 856
- 13:28-29 457
13:29 140, 368
14:1 35
14:1-24 744
14:11 619
14:12-14 873
14:26 269
14:27 728
14:35 621
15 337
15:1-2 140
15:3-7 871
15:11-32 172
16:1-8 172, 872
16:10 624
16:13 618, 845, 873
16:18 868
16:19-31 768, 872
17:3 619
17:11-19 221
17:26-28 124
17:28-32 768
17:29 768
18:1-8 712
18:9-14 873
18:14 619
18:18-19 46
18:25 268
19:1-10 171, 873
19:12-27 872
19:28-24:53 219
19:28-40 357, 866
19:31 197
19:34 197
19:45 356
19:46 356
20:15 618
20:27 354
21 904
21:13-19 226
22:3-6 357, 866
22:14 26
22:15 724
22:16 724
22:17-18 725
22:17-20 140
22:19 138, 140, 724-727, 745
22:19-20 138, 226, 724-726, 727
22:20 136, 275, 724, 725, 842
22:21 724
22:24-27 725
22:26 874
22:27 140
22:28-30 140, 728
22:29-30 140
22:30 26, 27, 745, 843
22:37 726, 727
22:66-23:5 728
23:13-25 728
23:35 447
23:47 726
23:49 265
23:53-56 265
24:1-10 265
24:2 154
24:6 669
24:9-10 26
24:25-27 422, 726
24:26 733
24:26-27 620, 727, 835
24:27-35 141
- 24:30 84, 140, 745
24:30-32 727
24:34 197
24:35 140
24:36-43 140
24:44 74
24:44-47 727
24:44-49 726
24:45-49 706
24:46 733
24:46-47 414
24:47 232, 423, 472, 725
24:47-48 668
24:48 671
24:48-49 709
24:49 226, 422, 668-671, 705
24:50-53 487
- Ин**
в целом 59, 87, 109, 132, 222, 293, 340, 344, 468, 486, 495, 516, 587, 621, 624, 670, 821, 822, 827
1:12 347
1:1-18 341
1:3 79, 837
1:5 347
1:11 109
1:14 341, 342, 624, 771
1:29 821
1:32-34 426
1:34 771
1:35-51 340
1:41 443
1:51 375
2:1-11 87, 170
2:2 95, 734, 828
2:3 95, 347
2:13-17 356
2:20 31
2:21 865
3:1-6 87
3:1-8 344
3:3-5 626
3:3-7 426
3:13-14 487
3:16 345
3:22-43 346
3:22-36 340
3:25-26 417
3:29 95
4:1-3 417
4:1-42 457
4:10 119, 621
4:17 375
4:20-24 87
4:22 375
4:23-24 708
4:25 443
4:42 764, 826
4:46-5:31 713
5 340
5:18 771
5:19 344
5:28-29 155
6 83, 87
6:52-63 344
6:62 487
7:5 383
7:19 376
7:35 368
7:37 621
7:37-39 426
- 7:38 52
7:49 376
8 340
8:44 375
8:56 375
9 340
10 340
10:1-16 87
10:3-5 87
10:11 137
10:15 137
10:23 31
10:36 771
10:41 346
11:52 87, 137
12:12-19 357, 866
12:20-22 457
12:31-32 519
12:37-41 109
12:42 132
12:42-43 862
13 87
13:17 346
13:3 804
13:3-17 804
13:20 584
13:23 341
13:25 340
13:34 345
14:1 486
14:6 584
14:12 340
14:13-14 340
14:14 88
14:16 705
14:17 10
14:22 382, 383
14:23-24 344
14:26 344, 705
15 821
15:1-11 87
15:4-5 87
15:5 104
15:12 345
15:17 345
15:26 10, 705
16:1-4 375
16:2-4 862
16:13 10, 340, 344
16:14 699
16:23 88
16:33 906
16:7 340
17 340, 345
17:1-5 771
17:6-12 480
17:24 54, 345
18:28 802
18:33 802
19:7 771
19:12 582
19:17-20 618
19:26 341
19:28-31 821
19:35 340
20:2 341
20:1-7 154
20:17 487
20:21-23 706
20:23 340
20:24 340
20:31 347, 771, 776
21 87
21:7 341

- 21:15-17 586
21:18 620
21:18-19 587
21:20 341
21:20-25 341
21:24-25 222
- Деян
в целом 12, 26, 48, 49, 51,
61, 62, 68, 80-82, 89,
92, 133, 139, 145, 160,
179, 187, 197, 198, 214,
218-221, 223, 258, 265,
268, 270, 275, 277, 291,
294, 295, 299, 302, 310,
340, 374, 392, 393, 414,
431, 450, 462, 464, 465,
468, 472, 475, 522, 534,
553, 555, 557, 559, 563,
564, 571, 614, 616, 617,
665, 671, 698, 707, 708,
724, 736, 744, 746, 762,
764, 769, 775, 777, 810,
823, 831, 835, 838, 841,
848, 854, 855, 859, 874,
901, 902, 908
- 1 221
1:3 223
1:1 50, 81, 214, 219, 460
1:1-2 706
1:2 26, 27
1:3 82, 84, 465, 841, 843
1:3-11 901
1:4 50, 140, 226, 278, 422,
669, 705, 775
1:4-5 668, 706
1:5 28, 530, 707
1:8 28
1:6 51, 843
1:6-7 841
1:6-8 227, 469, 901, 902
1:6-11 855
1:7 50, 227, 902
1:7-8 902
1:8 22, 50, 218, 221, 222,
225, 226, 423, 457-459,
466, 468, 469, 472, 577,
668, 671, 707, 708, 726,
842, 843, 902
1:8-9 469
1:11 856
1:13 302, 382, 457, 460
1:14 383
1:14-15 226
1:15 706
1:15-22 26
1:15-26 27, 460
1:16 112, 224, 710
1:16-18 716
1:17 700
1:19 716
1:19-20 113
1:20 112
1:21 26, 51, 197, 198, 224,
466, 525
1:21-22 26, 466, 525
1:22 27, 901
1:24 51, 226
1:24-26 26
1:25-26 460
1:26 26
1:34 265
2 227, 707
2:12 466
- 2:15 221
2:1 462, 706
2:1-8:25 459
2:1-3 706
2:1-4 668
2:1-36 843
2:1-41 705
2:1-42 668
2:2 668
2:4 28, 423, 704, 706-708
2:5 226
2:5-11 72, 460, 671
2:7 856
2:9 458
2:9-11 226, 359, 452, 458,
469
2:11 671
2:12-14 459
2:13 670
2:14 27, 576
2:14-24 697
2:14-30 469
2:14-40 27, 217
2:14-42 668
2:15-17 901
2:16-36 296
2:17 112, 113, 226, 422,
669, 671, 706, 766, 855,
901, 902
2:17-18 262
2:17-20 704
2:17-21 112, 113, 422, 669,
706
2:18 670
2:19 225, 671
2:20 197
2:21 51, 113, 219, 226,
671, 725, 841, 843
2:21-22 265
2:22 50, 225, 671, 705, 842
2:22-23 841
2:23 50, 141, 224, 225,
414, 669, 728, 823
2:23-24 422
2:24 51, 198, 706
2:25 113, 197, 198
2:25-28 112, 113
2:26 82
2:27 113, 669
2:29-36 226
2:30 50, 113, 278, 580,
817, 843
2:31 113, 836
2:32 51, 466, 706
2:32-33 414, 705, 707
2:32-35 841
2:32-39 709
2:33 61, 88, 113, 225, 278,
422, 669, 670, 698, 699,
705, 706, 727, 842, 843,
855
2:34 51, 113, 197, 198,
487, 670
2:34-35 51, 112, 113
2:36 51, 113, 179, 197,
422, 465, 697, 775, 823,
824, 836, 841
2:37 26, 227
2:37-38 267, 459
2:37-41 417
2:38 414
2:38-39 697
2:39 278, 705
- 2:38 51, 81, 227, 414, 422,
469, 700, 704, 707, 727,
835, 842, 843, 902
2:38-39 699, 707, 726, 728
2:38-40 767
2:39 49, 50, 197, 198, 226,
278, 469, 671
2:40 763
2:41 81, 140, 227, 422,
423, 461, 462, 835, 856
2:41-42 140, 423
2:41-45 741
2:41-47 81
2:42 26, 27, 31, 73, 81, 82,
88, 140, 727, 745
2:42-44 671
2:42-47 144
2:43 26, 27, 225
2:44 140, 226, 227, 855,
874
2:44-45 140, 226, 228, 874
2:46 31, 73, 81, 82, 140,
179, 374, 423, 745, 856
2:46-47 73
2:47 50, 179, 198, 374,
716, 763, 855, 856
3:1 31, 460
3:1-4:12 226
3:1-3 374
3:1-10 27, 82, 295
3:1-16 901
3:4 460
3:6 51, 219, 226,
38-9 50
3:11-26 27, 296, 836
3:12 226, 576
3:12-21 422
3:12-26 469
3:13 50, 51, 728, 824
3:13-14 414
3:14 414, 613
3:14-15 228
3:14-16 414
3:15 15, 706, 901
3:16 51, 219, 226, 227,
841, 842
3:17 728
3:17-21 728
3:17-26 227, 469
3:18 727, 835, 901
3:18-19 414
3:18-20 726
3:18-21 113, 727, 824
3:19 198, 227, 767, 902
3:19-21 728, 841, 842
3:20 823
3:20-21 902
3:21 224, 227, 842
3:22 50, 112, 197, 198,
278, 824
3:22-23 112
3:22-26 278, 727, 901, 902
3:23 51, 113, 855, 856
3:24 113
3:25 50, 112, 277, 671
3:26 51, 414, 706, 824, 901
4:1-21 465
4:1-31 464
4:2 148, 150, 901
4:4 461, 462
4:5-22 27
4:7 51, 219
4:8 28, 464, 670, 700, 708
4:8-13 225
- 4:9 762
4:9-12 469
4:10 51, 219, 226, 706,
835, 901
4:10-12 823, 824
4:11 50, 51, 113, 123, 296
4:11-12 51
4:12 51, 148, 219, 224,
226, 423, 727, 763, 841
4:13 469, 587, 708
4:17 219, 460
4:18 824, 835
4:19 51
4:21 50, 374
4:21-31 180
4:23-28 728
4:23-31 82, 180, 228, 728
4:23-33 423
4:24 39, 49, 50, 59, 184,
826
4:24-26 183
4:25 710
4:25-26 112, 113
4:25-28 901
4:26 198, 835
4:27 414, 824
4:28 224
4:29-30 226
4:29-31 700, 842
4:30 51, 219, 225, 226,
414, 824, 841, 842
4:31 464, 669, 670, 700,
708
4:32 81, 82, 228, 855, 874
4:32-35 81, 228, 745
4:33 26, 27, 51, 197, 901
4:34-36 585
4:35 26
4:36 26
4:36-37 228, 874
4:37 26
5:1-10 27, 269
5:1-11 82, 228
5:2 26, 49
5:3 576
5:5 51
5:9 705
5:11 856
5:12 26, 27, 225, 226
5:12-16 226
5:12-33 465
5:14 198, 265
5:15 27
5:15-16 216
5:16 49, 227, 901
5:17 64, 856
5:17-21 227
5:17-42 464
5:18 26
5:19 197, 224
5:21 224
5:21-25 374
5:26 374
5:27-32 27
5:28 226, 460, 824
5:29 26, 224
5:29-32 27
5:30 50, 51, 226, 414, 727,
733
5:30-31 226, 465, 706, 727,
728, 901
5:30-32 469
5:31 51, 227, 414, 728,
763, 823, 841
- 5:32 28, 464
5:34-39 524
5:36 7
5:38-39 226, 228
5:39 51
5:40 26, 226
5:40-41 824, 862
5:41 51, 226, 728
5:41-42 228
5:42 31, 374, 824, 841, 856
6:7 378, 728
6:1 226, 465, 525
6:1-6 140, 141, 228, 268,
305, 745
6:1-7 469
6:2 27, 50, 141, 856
6:2-4 27
6:3 854
6:5 464, 467, 708, 856
6:6 26, 854
6:7 50, 226, 856
6:8 225, 467, 842
6:8-10 228
6:8-15 465
6:9 461
6:10 700, 708
6:11-14 295
6:13-14 374
7 113, 467
7:2-8 278
7:2-53 217, 218
7:3 50, 112
7:5-7 50, 112
7:7 51
7:8 277
7:17 50, 278
7:18 112
7:25 227, 762
7:27-28 112
7:31 198
7:32 50
7:32-35 112
7:36 225
7:37 51, 112, 278
7:38 234, 295, 856
7:40 112
7:42 49-51
7:42-43 112, 113
7:48 844
7:49-50 113
7:50 50
7:51 279
7:51-53 113, 728
7:52 414, 613, 824
7:52-53 279
7:53 234, 295
7:54-60 465
7:55 51, 76, 228, 464, 669,
708, 728
7:55-56 901
7:55-60 76
7:56 842
7:58 560
7:59 51, 88, 842
7:59-60 51
7:60 198
8-9 457
8:1 26, 27, 81, 374, 459,
461, 560, 728, 856
8:1-3 226, 465
8:1-4 228, 467
8:1-25 423
8:2 525
8:3 265, 525, 850

- 8:4 27, 51, 226, 304
 8:4-5 423
 8:4-17 27
 8:4-24 51
 8:4-40 466
 8:5 179, 841
 8:5-13 467
 8:5-19 842
 8:6 225
 8:6-12 842
 8:7 226
 8:9 423
 8:10 49, 479
 8:12 50, 81, 219, 227, 265, 423, 707, 835, 841
 8:13 225
 8:14 26, 27, 50, 423, 460, 576
 8:14-17 27, 28, 461, 469, 668, 707
 8:14-25 27, 460, 466
 8:15-16 423
 8:16 51, 197, 422, 707
 8:17 423
 8:18 26
 8:18-19 423
 8:18-24 27, 226
 8:21 51
 8:25 197, 460
 8:26 461, 468
 8:26-39 423, 467, 468
 8:26-40 224, 459
 8:27 458
 8:27-39 459
 8:29 464, 468, 700, 709, 842
 8:32 735
 8:32-33 112, 113, 726, 732
 8:32-35 296
 8:35 841
 8:36 81, 227, 423, 707
 8:37 81, 775
 8:37-38 423
 8:39 423, 464, 468, 705, 707
 8:40 461
 9 810
 9:1 856
 9:1-2 560
 9:1-9 13
 9:1-19 555, 563, 842, 898
 9:1-20 523, 553, 555
 9:2-3 265
 9:3-5 560
 9:3-6 28, 901
 9:3-9 483
 9:4 781
 9:4-5 811
 9:5 197
 9:5-6 51
 9:9-25 442
 9:10 197
 9:10-16 483
 9:10-17 198
 9:10-19 28
 9:11 82, 197
 9:12 423, 483
 9:13 856
 9:14 51, 856
 9:15 28, 50, 51, 219, 457, 458, 466, 469, 726, 810
 9:15-16 810
 9:16 51, 224, 226, 414, 728
 9:17 28, 227, 423, 469, 670, 708
 9:17-18 423, 842
 9:17-19 707
 9:18 81, 227, 423
 9:18-19 423
 9:19 81, 669, 856
 9:20 775, 841, 842
 9:21 51, 219
 9:22 179, 775, 824, 835
 9:23 728
 9:25 461, 563
 9:26 563, 856
 9:26-30 162, 651
 9:27 26, 460
 9:28 197
 9:30 461, 651, 856
 9:31 197, 460, 709, 850, 856
 9:32 576, 856
 9:32-43 27
 9:33-34 901
 9:34 219
 9:35 198, 460, 461
 9:36-43 82
 9:36 222, 268, 461
 9:36-41 265
 9:37-41 901
 9:41 856
 10 81, 461, 617
 10-11 141, 744
 10:1-11:8 296
 10:1-11:17 424
 10:1-11:18 224, 226, 279, 296, 374, 460, 464, 466, 469
 10:1 728
 10:1-8 82
 10:1-16 224
 10:1-48 27
 10:2 50, 424, 429, 647, 856
 10:9 34
 10:9-16 483, 867
 10:9-20 709
 10:10 483
 10:10-16 224
 10:10-20 464
 10:19 28, 468, 708, 842
 10:19-20 700
 10:22 50, 615, 647
 10:23 856
 10:24 82, 424, 429
 10:28 464, 651
 10:31 51
 10:33 51, 198
 10:34-43 218, 465, 469, 617
 10:34-47 901
 10:35 615
 10:36 197, 424, 618, 824, 841
 10:36-38 197
 10:36-43 617, 627
 10:37 221
 10:38 50, 51, 225, 705, 842
 10:39 226, 728, 733
 10:39-40 727
 10:39-41 466
 10:40 51
 10:40-41 140, 901
 10:40-43 727
 10:42 50, 51, 113, 727, 767, 768, 841
 10:42-43 823
 10:43 51, 219, 226, 227, 414, 422, 424, 469, 726, 727, 766, 841
 10:43-44 227, 842
 10:44 224, 424, 429, 700, 707
 10:44-48 28, 279, 469, 668
 10:45-47 225
 10:46 50, 198, 424, 668
 10:47 81, 227, 424, 464
 10:47-48 81, 227, 424, 464
 10:48 51, 422, 424, 429, 835
 11:1 26, 50, 383, 424, 460, 856
 11:1-3 867
 11:1-18 27, 222
 11:2 578
 11:2-3 867
 11:5 483
 11:5-17 218, 469
 11:12 700, 842
 11:12-17 28
 11:14 763, 856
 11:15 707
 11:15-16 707
 11:15-17 227, 668
 11:15-18 225, 226, 469
 11:16 198, 422, 530
 11:16-17 842
 11:17 51, 197, 198, 224, 227
 11:17-18 224, 279
 11:18 50, 227, 424, 767
 11:19 81, 304, 460, 461, 462, 466, 467
 11:19-20 464
 11:19-26 27, 525
 11:19-29 81
 11:19-30 563
 11:20 51, 467, 841
 11:21 842
 11:22 27
 11:22-26 467
 11:24 28
 11:25 461
 11:25-26 267
 11:26 563, 856
 11:27-30 27, 162, 163, 306, 526
 11:28 566, 709, 842
 11:30 162, 461, 566, 576
 12 461
 12:1-2 27
 12:1-4 465
 12:1-17 461
 12:1-19 227, 564
 12:5 50, 198
 12:5-17 267
 12:56 180
 12:7-11 224
 12:9 222
 12:11 197, 198
 12:12 82, 467
 12:12-17 856
 12:17 198, 268, 302, 461, 466, 469, 576, 856
 12:20-23 564
 12:23 51, 197, 198, 224, 566
 12:24 50
 12:25 563, 564
 13 114, 265, 467
 13-14 158, 160, 296, 450, 467
 13-18 369
 13-28 469
 13:1 467, 709, 856
 13:1-3 27, 81, 751
 13:1-4 28, 225
 13:2 27, 28, 51, 198, 461, 468, 669, 709, 710, 842
 13:2-5 700
 13:3 27, 709
 13:4 27, 464, 842
 13:4-5 27
 13:4-12 27, 227
 13:5 50, 197, 751, 461
 13:6 461
 13:6-12 28, 51, 442
 13:7 50
 13:8-12 28
 13:9 464, 669, 670, 708
 13:11 197
 13:13 197
 13:13-43 73
 13:14 466
 13:14-14:21a 163
 13:14-14:23 159, 163
 13:14-43 32
 13:14-52 462
 13:15 74, 238, 239, 363, 709
 13:15-16 74
 13:16 50, 360, 647
 13:16-38 469
 13:16-41 113, 217, 238, 296, 335, 617
 13:17 197
 13:17-21 279
 13:20 217
 13:22 112, 716
 13:23 51, 278, 763, 843
 13:24 279
 13:24-25 617
 13:25-41 465
 13:26 50, 647, 763, 718
 13:27 727
 13:27-28 617, 728
 13:27-29 901
 13:28 217
 13:28-30 727
 13:30 51
 13:30-37 901
 13:30-41 763
 13:32 843
 13:32-33 902
 13:32-39 414
 13:33 51, 113, 279, 775
 13:33-34 706
 13:33-35 112
 13:35 113
 13:36 224
 13:37 51, 278
 13:38 217, 227, 296, 614
 13:38-39 217, 296, 414, 422, 614, 726, 727
 13:39 227, 279, 843
 13:40-41 767
 13:41 112, 113
 13:43 647
 13:44 197
 13:44-49 226
 13:44-50 790
 13:45-49 228
 13:46 28, 50, 767
 13:46-47 28
 13:46-48 901
 13:47 112, 113, 222, 318, 577, 726, 763, 902
 13:48-50 360
 13:49 197
 13:50 265, 360
 13:52 708, 709
 14:1 28, 226, 360, 464, 466, 751, 856
 14:1-3 28
 14:1-7 462
 14:1-18 226
 14:2 360
 14:3 225, 226, 563, 842
 14:4 27, 466
 14:5 360
 14:8-10 227
 14:8-11 901
 14:8-19 462
 14:8-20 51, 465
 14:9 227, 762
 14:10 28
 14:11 462
 14:11-12 49
 14:11-15 464
 14:13 161
 14:14 24, 27, 466
 14:14-15 226
 14:15 36, 37, 50, 523, 526, 836
 14:15-17 36, 469, 526, 836
 14:17 38
 14:20 471
 14:20-21 462
 14:22 50, 224, 226, 414, 728, 753, 841, 855, 857, 901
 14:23 28, 576, 754, 854
 14:25 462
 14:26-27 751
 14:27 219, 469
 14:28 563
 15 27, 113, 114, 162, 198, 279, 303, 372, 374, 652, 867
 15-16 297
 15:1 296, 651-653, 867
 15:1-2 645
 15:1-12 867
 15:1-20 162, 163
 15:1-29 279, 296
 15:1-30 162
 15:1-35 563, 867
 15:2 576, 652, 653
 15:3 469
 15:4 468, 653
 15:5 296, 378, 467, 652, 653, 855, 856
 15:6 653, 652
 15:7 27, 50, 217, 226, 227, 296, 652, 867
 15:7-8 226
 15:7-9 668
 15:7-11 27, 296, 867
 15:8 51, 225, 227
 15:9 227
 15:10 279, 292, 856, 867
 15:10-11 296
 15:11 51, 197, 279, 296, 867
 15:12 225, 842, 856
 15:12-18 855
 15:12 469
 15:13 652

- 15:13-21 294, 296, 302, 303, 461
15:13-22 653
15:13-29 867
15:14 856
15:14-18 469, 901
15:15-17 113
15:16-18 50, 51, 112
15:17 114, 219, 302, 728, 843
15:17-21 303
15:19 114, 654, 867
15:20 33, 162, 265, 867, 923
15:21 32, 867
15:22 652, 383
15:22-29 867
15:23 461, 652, 653
15:23-24 654
15:23-24 651
15:23-29 303, 526, 656
15:26 51, 197, 835, 836
15:28 468, 669, 842
15:29 265, 923
15:30 856
15:31 709
15:32-33 867
15:35 197, 841
15:36 197, 265
15:36-18:17 563
15:37-39 467
15:39 461, 467
15:40 467, 471, 523
15:41 267, 461, 856, 857
16 198, 802
16-28 221
16:1 467
16:3 296, 297, 464
16:5 856
16:6 28, 158-161, 163, 468, 529, 669, 708, 709, 842
16:6-7 28, 225, 709, 842
16:6-10 224, 461, 700
16:7 669, 705, 842
16:8-10 28
16:9 13
16:9-10 483, 800
16:10 842
16:10-17 222
16:12 799
16:12-15 265
16:12-40 462
16:13 32, 361, 751, 800
16:13-14 32
16:14 50, 800
16:14-15 198, 262, 429, 800, 842, 873
16:14-17 707
16:15 73, 227, 463, 740, 745, 755, 752, 800, 850
16:16 32, 197
16:19 197
16:16-18 227, 592, 842
16:16-21 442
16:16-24 52, 268
16:17 41, 763, 856
16:18 219, 835, 841
16:19 467
16:19-40 227
16:21 799
16:24 424
16:25 50, 179, 180
16:30 51, 224, 424
16:30-31 227, 763
16:30-33 800
16:30-34 227
16:31 41, 197, 198
16:31-32 429
16:31-33 707
16:31-34 740, 755
16:33 429
16:34 73, 141, 423, 424, 430, 463, 745, 855
16:35-39 464
16:37 524, 751
16:37-38 467
16:40 73, 262, 850
17 18 467
17:1 361, 790
17:1-2 466
17:1-10 790
17:1-15 231, 325
17:2 751, 791
17:2-3 790, 836
17:3 179, 224, 727, 836, 841
17:4 32, 265, 266, 467, 647, 775, 856
17:4-5 791
17:5-10 464
17:6 790
17:6-7 791
17:9 791
17:10 361, 467
17:10-15 791
17:12 32, 265, 266
17:13 50, 790
17:15 467
17:16 31
17:16-34 52, 465
17:17 361, 647
17:18 40, 51, 841
17:19-23 464
17:22 36, 72, 835
17:22-23 31
17:22-31 36, 469, 836
17:23-31 794
17:24 37, 50, 198
17:25 38
17:26 224
17:29 37
17:30 227, 465
17:30-31 767, 902
17:31 50, 51, 224, 227, 469, 613, 615, 706, 727
17:31-32 40, 901
17:32-34 462
17:34 265, 266, 663
18:1 654
18:1-2 237, 802
18:1-3 752
18:1-4 466
18:2 226, 236, 237, 266, 361, 411, 527, 680, 791, 802
18:2-3 873
18:2-6 226
18:3 465, 752
18:4 257, 361, 464, 751
18:5 179, 265, 775
18:6 50, 767
18:7 50, 647
18:7-8 257, 752
18:8 227, 408, 420, 430, 707, 740, 755, 756
18:9 198, 468, 842
18:9-10 13, 224, 483
18:10 802
18:11 50, 563
18:12 411, 560, 565
18:12-17 464, 790
18:13 50
18:15 219, 874
18:17 399
18:18 296, 374, 411, 462, 464, 802
18:18-19:20 563
18:18-19 266
18:19 466
18:20-34 752
18:22 162, 163, 565
18:22-23 565
18:23 158-161, 163, 266, 857
18:24-25 461, 462
18:24-26 707, 802
18:25 197, 462, 856
18:26 32, 262, 266, 856
18:27 855
18:28 266
18:35 752
19 802
19:1-2 424
19:1-7 81, 340, 346, 424, 668, 707
19:1-40 52
19:2-3 424
19:2-9 802
19:3 424
19:5 51
19:4 424, 725
19:5 197, 422, 424
19:5-6 707, 842, 843
19:6 28, 424, 668
19:8 50, 563, 751, 841
19:8-10 467, 683
19:8-20 227
19:9 856
19:10 394, 529, 563, 802
19:11-12 216, 842, 901
19:11-16 592
19:13 51, 197, 226, 442, 841
19:13-20 842
19:15 51
19:17 51, 197, 464
19:18 466
19:19 442
19:19-41 527
19:20 197
19:21 224, 450, 565, 669, 803, 842
19:21-21:16 563
19:21-41 464
19:22 410, 467, 563, 802
19:23 856
19:23-24 578
19:23-41 227, 740
19:25-26 802
19:26 265
19:27 49
19:29 467
19:32 849, 856
19:39 849, 856
19:41 849, 856
20 84
20:1 464
20:1-6 802
20:2 411
20:3 563, 680
20:4 467, 791
20:5-12 462
20:5-15 222
20:7 73, 74, 84, 140, 727, 745
20:7-1 180
20:7-12 73-75, 84, 141
20:9-12 901
20:11 84, 727, 745
20:16 72
20:17 28, 576, 850
21:17-26 298
20:17-31 802
20:18-21 463, 465
20:18-32 821
20:19 198
20:20 740
20:21 51, 198, 227, 835
20:22 669, 842
20:22-23 28, 708
20:23 579, 669, 708-710, 842
20:24 51, 197, 198
20:25 841
20:27 224
20:28 226, 414, 464, 576, 708, 725, 726, 856
20:29-30 655
20:31 465
20:32 226, 767, 768, 856
20:33-34 465
20:34-35 920
20:35 51, 197, 198, 224, 617, 618, 625, 874
21:1-26:32 222
21:1-18 222
21:3-4 461
21:4 669, 708, 842
21:7 461
21:7-8 463
21:8 466-468
21:9 262, 709
21:10 709
21:11 669, 842
21:12 708
21:13 51, 197, 198, 226
21:14 198
21:15-17 162
21:17 463
21:17-26 302
21:17-36 254
21:18 461, 576
21:18-20 653
21:18-25 654
21:19 469
21:20 50, 461, 462
21:20-21 291
21:20-24 33
21:20-26 464
21:21 50, 378, 653
21:21-26 296, 297
21:22 856
21:23 374
21:23-26 31
21:25 653, 923
21:27 357
21:27-28:31 219
21:27-29 32
21:27-30 357
21:31 803
21:31-32 357
21:36 803
21:37-26:32 803
21:38 7, 564
21:39 364, 524
22 810
22:1-21 553, 555, 898
22:3 322, 524, 546
22:3-16 842
22:4 265, 856
22:6-11 13, 28, 901
22:7-8 811
22:8 51
22:12-16 28
22:14 613
22:14-15 28
22:16 51, 76, 219, 227, 418, 423, 469, 841, 843, 856
22:17 483
22:17-18 483
22:17-21 73, 224, 483, 842
22:19 33
22:21 28, 281, 528
22:22 803
22:22-29 751
22:25 524
22:28 751
23:1 51
23:2 564
23:5 112
23:6 322
23:6-7 902
23:6-8 150
23:6-10 322
23:8 354
23:11 224, 468, 483, 802, 803, 842
23:16-24 227
23:21 278
23:30 803
23:35 802
24:1 564
24:1-27 802
24:5 64, 856
24:10-21 217
24:12 265
24:13-14 296
24:14 50, 856
24:14-16 296
24:15 154, 155, 615, 840
24:15-16 322
24:16 51
24:17 653
24:21 51, 150
24:22 856
24:23 802
24:24 269, 614, 775, 836
24:24-25 767
24:25 614, 902
24:27 222, 398, 522, 563, 802
25:1 564
25:1-28:31 563
25:3 222
25:6 564
25:8 296
25:11 524, 803
25:13 269, 564
25:19 901
25:22 383
25:23 269, 564
25:26 197
25:27 383
25:32 383
26 810
26:2-23 51, 217, 423, 553, 555
26:5 322

26:6 50, 150, 278, 279, 902	1:1 54, 82, 199, 302-304, 306, 368, 369, 375, 383, 601, 825, 836, 857	2:3-4 305	4:1 303, 306, 311, 312	5:19-20 83, 306, 310, 313, 465, 619, 767
26:6-7 322	1:1-21 311	2:4 767	4:1-5:6 311, 312	5:20 123, 124, 470, 763
26:6-18 901	1:2-3 303, 310	2:5 55, 123, 304, 308, 310, 312, 619, 844, 845, 923	4:1-2 306	
26:8 51	1:2-4 311, 922, 923	2:6 123, 180, 312	4:1-5 305, 306	
26:9 728	1:2-21 306	2:6-7 305, 306, 845	4:1-10 55, 311	
26:9-18 842	1:3 55	2:7 82, 83, 418, 422, 825	4:2-3 312, 619	
26:10 856	1:4 305, 308, 310	2:8 55, 83, 294, 305, 306, 308, 310, 312, 375, 619, 845, 874	4:3 306, 310	
26:12-18 13, 28	1:5 54, 55, 123, 199, 306, 310, 375, 619, 924	2:8-10 305	4:3-5 306	
26:12-23 898	1:5-6 310	2:8-12 294	4:3-6 306	
26:13 728	1:5-7 199	2:8-13 55, 306, 312	4:4-5 312, 708	
26:14-15 811	1:5-8 54, 306, 312	2:8-26 310	4:4-6 306	
26:15 51	1:6 55, 82, 300, 311	2:9 123, 767	4:5 55, 123	
26:15-18 458	1:6-8 55, 311	2:10 294, 924	4:5-6 123	
26:16 466	1:7 54	2:11 121, 122, 294	4:6 54, 55, 119, 302, 312	
26:16-20 28	1:8 55	2:12-13 306, 310, 312, 767, 768	4:6-10 304, 305, 923	
26:17 227, 281	1:9 55, 123, 303, 305, 768	2:12-26 304	4:6-12 306	
26:17-18 227, 466	1:9-10 874	2:13 123, 311, 767, 904	4:7-10 306, 310, 312	
26:18 226, 227, 423, 727, 856	1:9-11 55, 303, 305, 310, 312, 923	2:14 55, 300	4:8 34, 55	
26:19 483	1:10-11 123	2:14-16 311	4:9 123	
26:19-20 767	1:12 55, 123, 156, 305, 308, 310, 312, 767, 904	2:14-17 299, 305	4:10 55, 199, 619	
26:20 49, 227, 269	1:12-16 923	2:14-20 306	4:11 55, 83, 123, 312, 375, 767, 924	
26:22 113	1:13 55, 83	2:14-26 299, 300, 301, 312, 375, 378, 601, 614, 768	4:11-12 55, 306, 310, 311, 312, 767	
26:22-23 296, 469, 901	1:13-15 55, 312	2:15 55	4:11-13 55	
26:22-24 902	1:13-16 306, 312	2:15-16 83, 180, 306	4:12 55, 763	
26:23 423, 727	1:13-17 310	2:15-17 923	4:13 55, 123, 304-306	
26:27 296	1:14-15 310	2:16 55, 874	4:13-5:3 923	
26:28 856	1:16 54, 55, 305, 310	2:17 55, 312	4:13-5:6 304	
26:32 228	1:16-18 54, 55, 312	2:18 300, 614	4:13-15 123	
27-28 221, 577	1:17 54, 55, 83, 308, 310, 619	2:18-24 571	4:13-16 55	
27:1-28:16 222	1:17-18 924	2:19 55, 83, 300, 614	4:13-17 310, 312	
27:2 467	1:17-21 306	2:20 55, 312	4:14-17 305	
27:3 461	1:18 55, 79, 310, 311, 375, 415, 767, 768, 903, 924	2:21 614	4:15 199, 825	
27:20 856	1:19 55, 123, 308, 310	2:21-22 614	5:1 55, 123, 180, 303, 304, 306, 312, 767, 923	
27:21-26 142	1:19-20 312	2:21-24 112, 312	5:1-2 123	
27:23-24 13, 224, 483	1:19-21 55	2:21-25 55	5:1-3 767	
27:24 224	1:19-27 304	2:22 300, 308, 924	5:1-6 55, 83, 180, 303, 305, 306, 874	
27:24-26 38	1:20 55, 613	2:22-24 768	5:1-8 123	
27:26 224	1:21 55, 294, 310, 312, 763, 768	2:23 122, 123, 298, 614	5:1-9 310, 825, 904	
27:29 142	1:21-25 294	2:24 298, 614	5:3 903	
27:31 227, 856	1:22-23 294	2:25 614	5:4 54, 55, 199, 312, 874, 923	
27:33-38 141	1:22-24 305	2:26 55, 312, 614	5:4-6 304, 311	
27:34 142	1:22-25 55, 306, 311, 312	3:1 82, 83, 123, 311, 312, 767	5:5 123	
28 577	1:22-27 306, 310	3:1-12 82, 601, 924	5:6 312	
28:2 462	1:22-2:26 306, 307, 311, 312	3:1-18 306, 307, 311, 312	5:7 54, 903	
28:4 462	312	3:2 308	5:7-8 199, 306, 311, 312	
28:3-6 52	1:22-5:6 306	3:3-6 312	5:7-9 308, 311, 312, 845, 904	
28:13-14 462	1:25 294, 308, 375, 874, 924	3:5-6 123	5:7-11 55, 83, 767, 825	
28:14 463	1:26 123	3:6 768	5:7-20 312	
28:16 801	1:26-27 55, 312	3:6-12 55	5:8 54, 55	
28:16-31 802	1:27 54, 55, 83, 123, 268, 305, 311, 923	3:7-8 312	5:9 54, 55, 312, 767, 825, 924	
28:17 226, 228, 296	2 300	3:8 123	5:9-11 306	
28:17-22 228	2:1 54, 55, 123, 156, 199, 304-306, 310, 312, 375, 825, 836	3:9 54, 55, 199	5:10 54, 199	
28:17-29 226	2:1-3 54	3:9-10 310, 312	5:10-11 54	
28:17-30 801	2:1-5:12 601	3:11-12 312	5:10-12 312	
28:19 803	2:1-5 310	3:12 619	5:11 308, 825	
28:21 856	2:1-7 303, 305, 874	3:13-18 54	5:12 54, 55, 83, 306, 618, 619, 763, 924	
28:22 856	2:1-18 55, 306, 601	3:13 55, 312, 375	5:13 82, 83, 180, 184, 310, 312, 601	
28:23 50, 469, 841	2:2 82, 84, 304, 312, 857	3:13-16 311	5:13-15 180, 825	
28:25 579, 710	2:2-3 82	3:13-18 55	5:13-16 82, 312	
28:25-28 113, 669, 728	2:2-4 305	3:14-16 299, 306, 310	5:13-18 83, 306, 310	
28:26-27 112	2:2-6 923	3:15 54, 312, 375	5:14 576	
28:28 50	2:2-7 304	3:15-16 312	5:14-15 199	
28:28-30 142		3:16 312	5:15 155, 763	
28:30 398, 563		3:17 54, 55, 307, 310, 312, 375, 923, 924	5:16 55, 615	
28:30-31 468		3:17-18 310	5:17-18 306, 312	
28:31 40, 50, 197, 222, 801, 841		3:18 55, 310-312, 615, 924		
Иак				
в целом 54, 83, 123, 124, 156, 197, 294, 299, 300, 614, 619, 825, 904				
				1 Петр
				в целом 27, 28, 48, 57, 62, 86, 88, 121, 124, 155, 179, 181-183, 197, 415, 425, 447, 586-588, 590, 593, 601, 613, 617, 619, 620, 746, 821, 822, 825
				1:1 23, 28, 56, 86, 304, 369, 461, 462, 470, 586, 588, 590, 601, 619, 746, 825, 857, 858
				1:1-2 588, 601, 825
				1:1-2:10 588
				1:1-4:11 588
				1:2 56, 88, 587, 705, 708, 732, 733, 836, 903
				1:3 56, 79, 86, 155, 181-183, 200, 426, 588, 591, 619, 747, 763, 775, 825, 836
				1:3-12 181, 182, 425, 470, 588, 589
				1:3-4 155
				1:3-4:11 588
				1:3-5 598, 922
				1:3-9 155, 768
				1:4 56, 591
				1:5 56, 86, 588, 592, 763, 591, 904
				1:5-9 732
				1:6 56, 86, 470, 733
				1:6-7 56, 589, 590, 858, 922, 923
				1:7 56, 591, 733, 836
				1:7-9 732
				1:8 591, 619
				1:9 591, 904
				1:9-10 588
				1:10-12 470, 591
				1:11 57, 181, 182, 587, 620, 705, 732, 733, 825, 826, 836
				1:12 470, 471, 763
				1:13 56, 591, 601, 836, 904
				1:13-16 588
				1:13-17 747
				1:13-21 425, 426
				1:13-5:12 601
				1:14 57, 470, 587, 732, 763
				1:15 56, 588, 763, 592
				1:15-16 705, 858, 923
				1:16 57, 121, 123
				1:17 56, 79, 590, 592, 746, 767, 904, 922
				1:17-18 858
				1:17-19 588
				1:18 79, 122, 587, 732, 733, 825, 857
				1:18-19 79
				1:18-21 181, 588, 732
				1:19 56, 124, 590, 732, 733, 735, 836
				1:20 56, 79, 181, 200, 591, 763, 766, 825, 836
				1:21 56, 155, 425, 587, 590, 706, 732, 825
				1:22 57, 588, 732, 923
				1:22-23 588
				1:22-25 425, 426
				1:23 52, 57, 199, 426, 763

- 1:24-25 123
 1:25 56, 199
 2:1 56, 922
 2:1-3 588
 2:1-10 86, 183, 425, 426
 2:2 426, 591, 763
 2:2-3 588
 2:3 142, 199, 588
 2:4 56, 586, 591, 733, 836, 857
 2:4-8 181, 182, 588, 845, 848
 2:4-10 86, 123, 826, 844, 857
 2:5 123, 142, 591, 826, 857
 2:6 56, 447, 590
 2:6-8 123
 2:7 587, 590
 2:8 586, 590, 592
 2:9 56, 426, 470, 588, 592, 726, 747, 826, 845, 587, 857, 858
 2:9-10 588
 2:10 826
 2:11 56, 586, 588, 746, 838, 923
 2:11-3:12 425, 426
 2:11-3:17 746
 2:11-4:11 588
 2:11-12 57, 369, 862
 2:12 86, 588, 590, 592, 620, 766, 923
 2:12-14 464
 2:13 56, 589, 920, 923
 2:13-3:7 746
 2:13-3:8 922
 2:13-3:12 471
 2:13-17 57, 261, 588, 826
 2:14 590
 2:14-16 585
 2:15 590, 825, 923
 2:17 588, 590, 923
 2:18 56
 2:18-3:7 568, 601
 2:18-25 124, 588, 923
 2:19 733
 2:19-20 56
 2:19-25 858
 2:21-25 181
 2:20 733
 2:21 56, 57, 86, 137, 182, 591, 731, 733, 826, 836
 2:21-22 181
 2:21-23 767, 826, 923
 2:21-24 181, 425, 589
 2:21-25 181, 415, 592, 732, 733, 825
 2:22 56, 124
 2:22-23 588
 2:22-24 56
 2:23 613, 733
 2:23-25 620
 2:24 571, 615, 732, 733, 763, 826
 2:25 586, 592, 858
 3:1 57, 470, 471, 592, 837
 3:1-2 592, 588, 923
 3:1-5 580
 3:1-6 588, 923
 3:1-7 858
 3:3 56
 3:4 57, 733
 3:6 121, 199, 269
 3:7 57, 923
 3:8 923
 3:8-9 124, 588
 3:8-12 238
 3:8-17 858
 3:8-18 425
 3:9 56, 904
 3:9-10 733
 3:9-12 922
 3:10-12 124
 3:11-12 858
 3:12 56, 199, 733
 3:13 56, 470
 3:13-4:6 426
 3:13-4:7a 425
 3:13-14 615
 3:13-17 590
 3:13-22 56, 826, 858
 3:14 56, 124, 620, 733
 3:14-15 826
 3:15 56, 124, 155, 199, 461, 470, 471, 586, 590, 836, 904
 3:15-16 56, 588, 590
 3:16 571, 588, 592, 834, 923
 3:17 56
 3:17-22 415
 3:18 56, 57, 86, 121, 155, 181, 182, 184, 200, 426, 588, 589, 592, 613, 706, 731-733, 826, 836, 862, 903
 3:18-19 903
 3:18-22 57, 86, 155, 181, 182, 184, 200, 580, 588, 592, 732, 858, 862
 3:19 122, 155, 258
 3:19-21 155
 3:20 121, 181, 592, 732
 3:20-22 768
 3:21 79, 122, 155, 200, 420, 763, 836
 3:21-22 79, 155, 200, 903
 3:22 56, 122, 155, 182, 592, 733, 826, 921
 4:1 57, 589, 836, 922
 4:1-2 56, 589
 4:1-4 471, 862
 4:1-6 86, 858
 4:1-19 425
 4:2 763
 4:3 587
 4:3-4 28
 4:5 57, 590, 763, 766, 767, 904
 4:5-6 767
 4:6 591, 766, 903
 4:7 86, 426, 588, 766, 904, 922
 4:7-11 425, 588
 4:8 124, 767
 4:9 57, 268, 463
 4:9-10 57
 4:10 204
 4:10-11 571
 4:11 825, 904
 4:12 56, 588, 589
 4:12-5:14 588
 4:12-16 826
 4:12-19 57, 425, 588, 858, 903
 4:13 56, 57, 571, 591, 620, 733, 836, 904, 922
 4:13-14 862
 4:14 705
 4:14-16 590, 471, 733
 4:15 464, 471
 4:15-16 588, 590
 4:16 856
 4:17 588, 590, 592, 922
 4:17-18 904
 4:18 615, 763
 4:19 56, 733, 767, 825
 5:1 56, 346, 463, 586, 588, 620, 836, 901, 922
 5:1-4 589
 5:1-5 57
 5:1-9 425
 5:2 586, 858
 5:2-4 87
 5:4 586, 591, 826, 904
 5:5 589, 923
 5:6 57, 904
 5:6-9 589
 5:6-11 57
 5:8-9 591
 5:9 56, 858
 5:9-10 858
 5:10 56, 57, 155, 425, 592, 834, 904
 5:10-11 589
 5:11 425, 825, 904
 5:12 56, 86, 587, 589, 601, 650, 586
 5:12-13 592
 5:12-14 588, 589
 5:13 269, 467, 586, 587, 590
 5:13-14 601
 5:14 601, 834
 2 Петр
 в целом 29, 48, 57, 62, 121, 200, 375, 381, 592, 593, 595, 601, 617, 620, 621, 655, 658, 710, 767, 821, 822, 826
 1:1 23, 29, 57, 61, 88, 197, 593, 613, 764, 826, 836, 837
 1:1-2 593, 601
 1:2 57, 200, 826
 1:3 58, 593
 1:3-11 593, 595, 596, 601
 1:4 58, 593, 596, 764
 1:5-7 596
 1:5-8 923
 1:8 200, 826
 1:11 156, 200, 764, 768, 826, 836, 844, 904
 1:12-15 587, 593
 1:12-16 593
 1:12-21 463
 1:14 200, 620, 826, 837
 1:16 58, 200, 471, 586, 593, 826, 827, 837
 1:16-2:4 837
 1:16-3:13 601, 658, 659
 1:16a 594
 1:16-17 620, 903
 1:16-18 591, 595, 620, 775
 1:16-21 594
 1:17 57, 58
 1:18 58
 1:19-21 595
 1:20 594
 1:20-21 58, 593, 659
 1:20-21a 595
 1:21 57, 710
 2:1 57, 58, 381, 382, 595, 659, 826
 2:1-3 58
 2:1-3a 593, 594
 2:1-18 57, 381, 595
 2:1-22 903
 2:2 595, 659, 923
 2:3 904
 2:3b-10a 593-595
 2:3b 594, 595
 2:3b-22 594
 2:4 57, 258, 768
 2:4-10 124
 2:5 58, 614, 768
 2:6 58, 767, 768
 2:7 768
 2:7-8 58, 615
 2:8 615
 2:9 57, 58, 200, 596, 768, 904
 2:10 58, 659
 2:10a 595
 2:10b-22 594
 2:11 57, 58, 200, 659, 767
 2:13 82, 142, 659
 2:13-14 595
 2:15 122, 659
 2:15-16 659
 2:18 595
 2:19 659, 923
 2:19a 595
 2:20 200, 620, 764, 826, 836, 837
 2:21 615
 2:22 124, 620
 3:1-3 57, 595
 3:1-4 593, 594
 3:1-10 594, 766
 3:1-18 827
 3:2 29, 200, 388, 463, 826
 3:2-3 903
 3:3 903
 3:3-4 923
 3:3-13 596
 3:4 593, 594, 595
 3:4b 58, 595
 3:4a 58
 3:5 57
 3:5-6 58
 3:5-7 766, 595
 3:5-10 593, 594
 3:7 596, 904
 3:13 596
 3:7-13 904
 3:8 57, 58, 200
 3:8-10 659, 826
 3:9 57, 200
 3:9a 595
 3:10 16, 57, 58, 200, 595, 620, 766, 904
 3:10-14 16
 3:11 58, 596, 923
 3:11-12 904
 3:11-16 593, 594
 3:12 57, 200, 923
 3:13 11, 156, 615, 904
 3:14 58, 596, 601, 904
 3:14-17 924
 3:14-18 601
 3:15 29, 57, 58, 200, 303, 571, 659, 763
 3:15-16 29, 303, 388, 571, 821
 3:16 389, 615
 3:16b 594, 595
 3:16-17 903
 3:16b-17 594
 3:17 465, 594
 3:17-18 593
 3:18 200, 388, 601, 764, 826, 827, 836, 837
 1 Ин
 в целом 29, 294, 344, 346, 415, 426, 601, 767, 827
 1:1 344
 1:1-3 342, 344, 463
 1:1-4 341, 347, 601, 656, 734, 776, 827
 1:1-18 601
 1:2 58, 827, 904
 1:2-3 734, 764
 1:3 58, 79, 342, 837, 858
 1:4 601
 1:5 58, 59, 347, 734
 1:5-3:10 347
 1:5-7 347
 1:6 58, 59, 343
 1:7 342, 345, 656, 734, 776, 827, 858
 1:7-2:2 734
 1:7-9 657
 1:8 347, 657
 1:8-2:2 347
 1:8-10 734
 1:9 613, 734
 1:9-10 735
 1:10 343, 657
 2:1 58, 59, 79, 613, 734, 824, 828, 924
 2:1-2 415, 656, 657, 734, 764
 2:2 734, 764, 904, 924
 2:3 924
 2:3-4 294
 2:3-6 294
 2:4 343, 924
 2:5 59, 294, 735
 2:6 343
 2:7 59, 294, 344, 734, 924
 2:7-11 294, 734
 2:8 294, 904
 2:8-11 734
 2:10 59, 858
 2:12 656, 735
 2:12-14 344, 904
 2:12-17 347
 2:13 58, 79, 344
 2:13-14 904
 2:14 58, 59, 344, 735
 2:15 58, 59, 345, 858
 2:15-16 343
 2:15-17 734
 2:16 58
 2:17 734, 904
 2:18 15, 341, 903, 924
 2:18-19 29, 656, 858
 2:18-27 294, 347, 827
 2:19 827
 2:19-26 341
 2:20 426, 705, 734
 2:20-21 341, 708
 2:22 15, 58, 341, 342, 733, 837
 2:22-23 29, 827, 904

- 2:22-25 768
2:22-27 776
2:23 58, 342, 827
2:24 58, 344, 858, 924
2:25 904
2:26 29, 904
2:26-27 827
2:27 344, 347, 426, 708, 858
2:28 347, 734, 904
2:28-3:10 347
2:28-29 766
2:29 347, 615, 733, 858
2:29-3:3 768
3:1 58, 59, 79, 347, 734, 858
3:1-2 862
3:1-10 734
3:2 156, 734, 828, 904
3:3 735, 904
3:3-6 343
3:4 376, 904
3:4-9 657
3:5 735, 827, 828
3:6 735
3:7 615
3:7-8 343
3:8 342, 733, 735, 776, 827, 858, 904, 924
3:9 657, 734, 735, 858
3:9-10 343
3:10 59, 615, 858
3:11 59, 344, 347, 858
3:11-5:12 348
3:11-12 343, 734
3:11-24 348
3:12 126, 614, 615
3:13 734, 858
3:14 59, 345, 734, 735, 904, 924
3:14-15 343
3:15 156
3:16 59, 137, 345, 734, 924
3:16-18 415
3:17 59
3:17-18 59, 343
3:22 294, 347, 376
3:22-24 294
3:23 59, 294, 342, 345, 776, 827, 837, 858, 924
3:24 87, 294, 705, 708, 733, 904
4:1 344, 382
4:1-3 346, 827
4:1-6 88, 341, 344, 904
4:2 342, 705, 708, 776, 837
4:2-3 656
4:3 15, 186, 656, 827, 858
4:4 734
4:5 735
4:6 10, 347, 705, 708, 734
4:7 345
4:7-5:13 347
4:7-21 87, 348
4:8 59, 345, 924
4:8-10 343
4:9 59, 342, 344, 734, 904
4:9-10 656, 734
4:10 59, 342, 345, 415, 734, 764, 776, 828
4:11 59, 734
4:12 59, 345, 347, 734
4:13 344, 705, 734, 904
4:14 734, 764
4:14-15 776
4:15 342
4:16 59, 344, 924
4:17 59, 766, 828, 904
4:17-18 734, 735
4:17-21 767
4:18 59, 342
4:19 59, 345
4:20 59, 343, 345
4:21 59, 294, 345, 924
5:1 59, 295, 342, 733, 734, 827, 858
5:1-4 348
5:2 294
5:2-3 294, 376
5:4 295, 733, 906
5:5 733, 776
5:5-6 656
5:5-8 341
5:5-12 348, 734
5:6 734, 837
5:6-8 426
5:8 734
5:9-12 776
5:11 342
5:11-12 156
5:11-13 904
5:11-21 827
5:13 347, 601
5:13-21 348, 601
5:14-17 767
5:18-21 776
5:19 734, 858
5:20 88, 827, 837, 904
5:21 347
5:21-29 904
2 Ин
в целом 29, 268, 341, 346, 601
1 345, 346
1-3 348
2 58
3 58, 837
4 58, 294
5 294, 346, 924
6 59, 294, 924
7 15, 341, 342, 657, 837, 858
7-8 657
7-9 59, 346
7-11 29, 348, 382, 904
8 342
9 58, 837
10 345, 858
10-11 268, 471, 858
12-13 348
13 268, 346, 347, 602
3 Ин
в целом 48, 58, 341, 346, 348, 602, 621
1 345, 602
2 346, 602
1-2 348
3-4 602
3-8 348
Иуд
в целом 21, 29, 48, 57, 62, 121, 122, 124, 142, 197, 375, 379-382, 384, 385, 470, 596, 602, 617, 620, 655, 657, 763, 767, 822, 826, 921-923
1 57, 58, 82, 380-383, 385, 602, 657, 775, 826-827, 836
1-2 379, 385
2 602
3 58, 82, 379, 380, 383-385, 463
3-4 58, 379, 602
3-23 602
4 57, 58, 82, 125, 142, 199, 379-382, 384, 602, 657, 826, 836, 903, 923
4-13 57, 381
5 57, 58, 122, 124, 125, 199, 381, 384, 602, 764, 826
5-7 380
5-10 380
5-16 380, 602
5-19 375, 379
5-23 379
6 58, 122, 125, 258, 766, 767
6-8 382
7 58, 122, 384, 768
8 58, 82, 122, 380, 382, 384, 657, 903
8-9 125
8-10 58, 380, 382, 384
9 57, 199, 767, 826
10 384
10-13 903
11 58, 122, 124, 380-382, 384, 827
11-12 658
11-13 380
12 142, 382, 384, 657
12-14 384
13 125
14 2, 57, 58, 125, 199, 380, 381, 384
14-15 125, 380, 470, 826
15 58
16 380, 382, 384
16-18 57
21 836
17 29, 88, 199, 379, 380, 463, 621, 826, 836
17-18 58, 380, 384, 903
17-19 380, 621
17-23 602
18 58, 382, 923
18-19 621, 657, 708
19 380, 384
20-23 58, 379, 380, 385
21 57, 58, 156, 199, 385, 826, 827, 836, 904
22-23 385, 767
23 382, 385
24 57, 58, 82, 156, 379, 380, 382, 768
24-25 385, 602, 827
25 57, 199, 826, 836
Рим
в целом 12, 39, 42, 44, 81, 106, 109, 111, 112, 183, 204, 208, 232, 236, 238, 251, 262, 276, 281, 282, 284, 286, 289, 291, 292, 299, 300, 304, 316, 318, 319, 324, 326, 376, 377, 388-391, 450, 468, 492, 533, 534, 538-541, 560, 562, 570, 579, 607-609, 615, 679, 682, 684, 699, 701, 702, 772, 781, 786, 800, 814, 818, 821
1 608
1-2 109
1-11 5
1:1 24, 25, 197, 231, 232, 381, 679, 682, 772, 835
1:1-14:23 683
1:1-4 771
1:1-7 597
1:1-17 685
1:2 109, 112, 232, 684, 772, 817
1:2-6 681, 682
1:3 335, 447, 598, 608, 772, 816, 817, 891
1:3-4 152, 155, 176, 177, 572, 681, 684, 706, 771, 773, 814, 815, 817, 823, 892, 901
1:4 150, 151, 194, 773, 810, 890, 892, 898, 921
1:5 24, 207, 281, 323, 452, 510, 585, 679, 773
1:5-15 451
1:7 388, 680
1:8 681
1:8-10 598
1:8-15 682, 792
1:9 231, 232, 772, 816, 853, 890
1:10 43, 608
1:10-11 461
1:11 203, 204
1:11-12 681
1:12 682
1:12-17 679
1:13 211, 461, 527, 529, 680
1:13-14 281
1:13-15 681, 803
1:15 388
1:14 464
1:15 292
1:16 77, 233, 323, 326, 369, 457, 464, 496, 523, 607, 611, 680, 681, 684, 813, 833
1:16-17 112, 232, 508, 681, 682, 685
1:17 44, 103, 111, 281, 531, 541, 607, 609, 613, 649, 682, 684
1:17-18 44, 722
1:18 5, 14, 44, 292, 607, 684, 686, 721, 722, 764, 765, 895
1:18-25 584
1:18-32 5, 685, 686, 722
1:18-3:20 685
1:18-5:21 684, 687
1:19 36, 46
1:19-23 36, 685, 687
1:20 37
1:21-23 40
1:21-31 292
1:23 46, 152
1:23-25 630
1:24 292, 721, 773, 868
1:24-27 685
1:24-32 868
1:25 37, 292, 599, 684, 722
1:25-36 598
1:26 292, 721, 918
1:26-32 722
1:28 292, 611, 721, 722, 918
1:29 684
1:29-31 685
1:29-32 571
1:32 292, 685
2:1-3:20 291
2:1-3:31 689
2:1-5 683, 686
2:1-11 686, 895
2:1-29 326, 685
2:2 764
2:4 46, 213, 327, 763, 767
2:5 46, 721, 765
2:6 765
2:6-11 154
2:7 152, 153
2:9-10 369, 680
2:11 44, 292, 765
2:12 510
2:12-16 686
2:13 292, 300, 506, 509, 510, 607
2:14 918
2:14-20 292
2:15-16 570
2:16 15, 40, 109, 190, 230, 232, 764, 765, 895
2:17 292, 314, 686
2:17-24 584, 686
2:17-29 683
2:23 292, 686
2:24 292, 324-326
2:25-26 292
2:25-29 680, 686
2:26 292
2:27-29 77
2:28-29 109, 292, 316
2:29 292
3:5 786
3:1 686
3:1-6 40
3:1-8 684, 686, 896
3:3 213, 327, 611, 684, 721
3:3-4 611
3:3-5 607, 611
3:4 42, 74
3:5 607, 609-611, 613
3:5-6 40
3:6 15, 40
3:7 684
3:8 291, 300, 607, 650, 681, 721
3:9 292, 680, 722
3:9-20 686
3:10 607
3:10-18 686
3:12 46, 684
3:15-17 104
3:19 292, 686
3:19-20 684
3:20 292, 538
3:20-4:6 569
3:21 44, 109, 292, 496, 607, 608, 721
3:21-4:3 650
3:21-5:21 686
3:21-16 544

- 3:21-22 44, 541
3:21-26 277, 292, 612, 684, 686, 721, 768
3:22 607, 613, 684
3:22-24 919
3:23 5, 41, 684, 687
3:23-4:8 820
3:24 45, 684, 611
3:24-26 73, 78
3:25 358, 608, 609, 684, 686, 764
3:25-26 610, 786
3:26 318, 541, 607-609, 611
3:27 292, 917
3:27-4:2 683
3:27-28 684
3:27-31 685, 686
3:28 292
3:28-4:22 571
3:29 314, 680, 686
3:30 73
3:31 109, 292, 531, 684, 687, 721
4 112
4:1 292
4:1-5 292
4:1-25 685, 687, 757, 896
4:2 292
4:3 122, 298, 687, 606
4:4 772
4:4-8 687
4:5 337, 606
4:6 606
4:8 191
4:9 298, 606
4:9-12 687
4:9-21 687
4:11 109, 606, 610, 684
4:11-12 292
4:13 292, 610
4:13-14 606
4:14-16 316
4:15 292
4:16 418, 684
4:17 71, 151, 687
4:18-21 112
4:18-22 315
4:19 277
4:21 41
4:22 298, 606, 687
4:23-25 687
4:24 150, 898
4:25 149, 150, 300, 465, 506, 571, 718, 728, 773, 786, 898
5 1, 2, 5, 891
5-8 683, 684
5-10 759
5:1 5, 38, 46, 78, 79, 194, 213, 607, 687, 820
5:1-5 702
5:1-10 38, 46, 78, 79
5:1-11 5, 687
5:2 41, 152, 702, 834
5:3 43
5:3-5 721, 917, 923
5:5 14, 697
5:5-8 698
5:6 719, 721, 774
5:6-8-21 786
5:6-8 921
5:6-11 337
5:7 607, 721
5:8 14, 45, 59, 137, 699, 721, 722, 774
5:9 44, 507, 759, 762, 814
5:9-10 81
5:9-11 722
5:10 721, 772, 773, 820, 890
5:10-11 720, 774
5:11 194, 774
5:12 4, 5, 14, 684, 732, 781, 819, 820, 892
5:12-14 778
5:12-18 820
5:12-21 4, 5, 14, 148, 687, 732, 781
5:13 292
5:14 1, 2, 4, 838, 892
5:15 45, 204, 820
5:16 204
5:17 300, 391, 606, 818, 820, 838, 892
5:17-19 833
5:18 300, 815
5:19 335, 607
5:20 292, 684
5:21 71, 153, 194, 606, 892, 916
6 428
6-8 112
6:1 15, 77, 81, 148, 151, 153, 253, 291, 300, 419, 421, 585, 650, 752, 786
6:1-8:39 687
6:1-2 701
6:1-11 148, 151, 419, 420, 786
6:1-13 253
6:1-14 15, 77, 81, 155, 421, 585, 787
6:1-23 423, 687
6:2-11 14, 916
6:3 148, 153, 281, 418, 419, 422, 530, 786
6:3-4 785, 786, 819
6:3-11 822
6:4 150, 154, 420, 786, 898
6:4-5 568
6:5 150, 786
6:5-12 916
6:6 1, 580, 891
6:6-7 14
6:7 77
6:8 151
6:9 150
6:9-11 77
6:10 150, 688
6:11 786
6:11-12 701
6:12 838
6:12-14 14, 77
6:12-16 701
6:12-23 916
6:13 853, 607
6:14 292, 538, 917
6:15 77, 291, 531
6:16 853
6:17 583
6:18 607
6:19 281, 607, 768
6:20 607
6:21-22 211, 897
6:22 14
6:23 149, 204, 765
7 553
7:1-25 689
7:4 150, 211, 292, 538, 779, 780
7:5 684, 918
7:6 292
7:7 1, 282, 292, 554, 689
7:7-8:4 685
7:7-12 292
7:7-25 1, 282, 554, 684, 689
7:8-11 892
7:9-14 892
7:11-17 918
7:12 607
7:12-13 570
7:13-25 892
7:14-25 701
7:21-23 292
7:24 690
7:24-25 761
7:25 583
8 701
8:1-2 699
8:1-4 47, 700, 702, 787
8:1-8 540
8:1-11 701
8:1-39 688
8:2 292, 293, 702, 725, 896, 918
8:2-4 614, 685
8:2-17 542
8:3 356, 721, 771, 774, 817, 833, 890
8:3-4 684, 722, 774
8:4 293, 697, 700, 701, 896
8:5-8 14
8:5-11 47
8:5-13 774
8:6 700, 702
8:7 292, 293
8:9 697-699, 774, 816, 898
8:9-10 705
8:9-11 14, 420
8:10 146, 606, 834, 896
8:10-11 15, 542
8:11 148, 150, 151, 568, 697, 699, 816, 896, 898, 918
8:11-17 152
8:12-14 701
8:12-15 700
8:12-17 701
8:13 14, 153
8:14 697, 700
8:14-16 699
8:14-17 862
8:15 39, 191, 697, 703, 708, 715, 771, 774, 853, 896
8:15-16 39
8:17 151, 571, 862
8:18 13, 57, 107, 778
8:18-23 71, 757, 919
8:18-25 702
8:18-27 774
8:18-30 688
8:19 548, 702, 900
8:19-20 14
8:19-22 16, 396, 778, 896
8:19-23 896, 900
8:19-25 38
8:21 11, 548, 779
8:21-22 820
8:23 153, 420, 690, 701, 702, 892, 896, 900, 903
8:23-25 702
8:24 761
8:26 703
8:26-27 697
8:27 703
8:28 38, 39
8:28-39 43
8:29 5, 37, 39, 42, 153, 258, 486, 774, 853, 890
8:29-38 37
8:30 153, 507
8:31-39 397, 688
8:32 37, 137, 718, 769, 772-774, 890
8:33 510, 607, 680
8:34 14, 150, 152, 155, 570, 773, 824, 891
8:35-37 906
8:36 357
8:36-37 906
8:37 523
8:37-39 40
8:38 820, 895
8:38-39 77, 247, 895, 921
8:39 14, 45
9-2 13
9-11 13, 37, 105, 109, 304, 314, 316, 318, 325-328, 337, 455, 509, 544, 569, 570, 683, 684, 760, 793, 817, 820, 896
9:1 146, 816
9:1-11:36 688
9:1-2 681
9:1-3 327
9:1-5 688
9:1-18 304
9:1-22 316
9:2-3 322, 326, 549
9:4 204, 275, 276, 813, 821, 896
9:4-5 204, 276, 813, 821
9:5 15, 47, 322, 599, 726, 809, 814, 833
9:6 109, 316, 547-549, 684, 688
9:6-7 546
9:6-8 109
9:6-13 680
9:6-29 317, 546, 547
9:7 315, 546
9:7-8 317
9:8 316
9:9 546, 547
9:10-28 547
9:11 569, 684
9:12 547
9:13 547
9:15 45, 147, 547
9:15-16 45
9:17 103, 547
9:18 45
9:19-21 118, 683
9:19-26 39
9:21 277
9:22 316, 324, 327
9:22-24 277
9:22-29 318
9:24 680
9:24-26 547
9:25-11:10 326
9:25-26 328
9:25-28 547
9:26 52
9:27 104, 109, 318, 547, 760
9:27-28 104, 109
9:27-29 326
9:28 547
9:28-29 191
9:29 54, 109, 547
9:30-10:4 317, 685
9:30-10:8 293
9:30-10:13 684
9:30-10:21 689
9:30-32 547, 606
9:31 326
9:32 569, 684
9:32-33 684
9:33 103, 109, 123
10 109, 519
10:1 322, 760, 761
10:2-3 291
10:2-4 24
10:3 44, 293, 317, 327, 508, 541, 607, 612, 613
10:3-4 650
10:4 293, 538, 551, 578, 684, 820, 897
10:4-6 606
10:5 293
10:6 14
10:6-8 106, 293
10:7 151, 612
10:9 41, 77, 78, 149, 150, 178, 190, 192, 196, 418, 422, 423, 461, 599, 760
10:9-10 77, 78, 192, 300
10:10 606, 761
10:11-12 919
10:11-13 684
10:12 317, 464, 680
10:13 191, 231, 423, 697, 762
10:15 230, 323, 326
10:16 191, 326, 327
10:19 318, 323, 327
10:21 326, 611
11 109
11:1 549, 277, 679
11:1-2 326
11:1-6 327
11:1-32 689
11:2-5 326
11:2-6 318
11:3 326
11:5 318
11:5-7 680
11:6 45, 684
11:7 277
11:7-8 327
11:7-10 793
11:10 327
11:11 327, 761
11:11-15 327
11:11-16 689
11:12 318
11:13 24, 525
11:13-14 323, 327, 549, 760
11:13-15 681, 690
11:13-32 680
11:14 327, 760
11:15 327
11:16 892
11:17 327, 456

- 11:17-24 284, 327, 683, 689
 11:19-20 37
 11:19-22 327
 11:22 40, 46, 318
 11:23 41
 11:23-25 821
 11:25 318, 327, 548, 549
 11:25-26 319, 323, 327, 549, 568, 833
 11:25-32 325, 327
 11:26 6, 320, 321, 369, 684, 762, 793, 896
 11:26-27 328
 11:27 275, 277
 11:28 37
 11:28-29 549
 11:29 37, 204, 277, 326
 11:30-32 45
 11:32 37
 11:33 36, 42
 11:33-36 176-178, 247, 689
 11:34 191
 11:36 37, 54, 71, 74, 399
 11:36-12:1 598
 12 206, 783
 12:13 898
 12:21 5
 12:1 357, 585, 598, 853, 854
 12:1-15:13 682
 12:1-2 73, 689
 12:2 13, 151, 891, 898, 918, 920
 12:3-8 571, 689
 12:3-20 922
 12:4-5 397, 781-783, 852
 12:4-8 568, 570
 12:5 148, 779, 783
 12:6 203, 204, 209, 210
 12:6-8 208, 703
 12:8 209, 576, 585
 12:9-21 238, 690
 12:13 268, 463, 753, 917
 12:14 212
 12:14-13:7 681
 12:17 918
 12:18 784
 12:19 44, 191
 12:19-21 767
 13:1 589, 920, 921
 13:1-7 74, 261, 690, 895
 13:2 764
 13:3-4 585
 13:4 764, 921
 13:5 920
 13:6-7 680
 13:8-10 212, 238, 578, 685, 690, 918
 13:9-10 585, 619
 13:10 213
 13:11 150, 762, 919
 13:11-14 690, 898
 13:13 918
 13:13-14 919
 13:14 77
 14 918
 14-15 204
 14:1 680, 681
 14:1-15:6 681, 682
 14:1-15:7 681
 14:5 44
 14:5-6 35
 14:6 34, 194
 14:7-12 15
 14:9 41, 150, 194, 719, 722, 788
 14:10 16, 40, 510, 765, 895
 14:10-12 767, 895
 14:11 40, 191
 14:11-12 40
 14:13-15:6 685
 14:13-23 690, 868
 14:14 820, 868
 14:17 213, 336, 423, 816, 838, 891
 14:17-18 15
 14:23 683
 14:24 231, 232
 14:24-26 232
 14:26 41
 15:1 680
 15:1-6 690
 15:3 335, 338
 15:5 918
 15:5-6 919
 15:7 41, 149, 681
 15:7-12 680, 684
 15:7-13 682, 690
 15:8 337, 372, 684, 833
 15:8-12 680
 15:8-13 322
 15:10 318, 328
 15:11 191
 15:12 150, 444, 817
 15:13 702, 703
 15:14 598, 681
 15:14-16:27 690
 15:14-15 682
 15:14-21 451
 15:14-32 254
 15:14-33 598, 682, 690
 15:15 898
 15:15-16 680
 15:15-24 679
 15:16 231, 336, 357, 528, 772
 15:16-18 833
 15:17 753
 15:18 209, 281, 465
 15:18-19 698, 700
 15:18-21 456
 15:18-24 681
 15:18-29 323
 15:19 231, 356, 450, 452, 459, 461, 523, 528, 529, 562, 680, 681
 15:20 681, 803
 15:20-21 529
 15:21 110
 15:22 149, 529
 15:22-24 562
 15:23 450, 529, 562, 680, 681
 15:23-24 803
 15:23-32 523
 15:24 459, 462, 681
 15:25 291, 356, 562, 680, 838
 15:26 231, 356, 917
 15:26-27 356
 15:26-29 585
 15:27 917
 15:28 356, 459, 462, 560, 681
 15:29 356
 15:30 598, 681
 15:30-32 291, 362
 15:30-33 682
 15:31 563, 681
 15:32 43
 15:33 46, 52, 683
 16 682
 16:1 399, 462, 468
 16:1-2 262, 680, 682
 16:1-16 146, 745
 16:1-23 683, 690
 16:2 194, 195
 16:2-20 195
 16:3 148, 236, 260, 262, 267, 466, 527
 16:3-4 262, 266
 16:3-5 236, 266, 268
 16:3-15 236, 260, 681
 16:3-16 262, 598
 16:4 458, 467, 755, 849
 16:4-5 756
 16:5 73, 408, 578, 681, 740, 755, 850
 16:6 267
 16:7 24, 466, 468, 525
 16:8 194, 195
 16:9 466, 468
 16:10 236, 752
 16:10-11 578, 756, 681
 16:11 194, 236, 752
 16:11-13 195
 16:12 194, 267, 468
 16:13 194
 16:14 236, 752, 755
 16:14-15 578, 681
 16:15 236, 267, 752, 755
 16:16 599, 849, 851
 16:16-19 801
 16:17 650
 16:17-18 138
 16:18 195
 16:20 14, 16, 40, 52, 194, 683, 895
 16:21 211, 466
 16:21-23 598
 16:22 468, 523, 599, 666
 16:23 408, 468, 578, 680, 752, 755, 756, 850, 873
 16:25-27 598, 683
 16:26 46
 1 Кор
 в целом 135, 140, 156, 208, 209, 252, 287-289, 372, 390, 391, 408, 534, 562, 571, 648, 697, 701, 703, 737, 780, 781, 813
 1-4 739
 1:1 24, 25, 43, 207, 399, 400, 466, 516, 835, 850
 1:2 76, 251, 287, 388, 399, 410, 413, 737, 832, 834, 851, 852
 1:1-3 402
 1:1-4 832
 1:3-8 206
 1:4 45, 204, 400, 597, 598
 1:4-9 403, 792, 854
 1:5 204, 409
 1:6 15, 232, 832
 1:7 204, 893
 1:7-8 16, 195
 1:7-10 832
 1:8 15, 192, 892, 893, 897
 1:9 46, 698, 772, 774, 816, 851, 890
 1:10 412, 598
 1:10-4:21 400, 409, 413
 1:10-11 78
 1:10-17 719, 755, 851
 1:10-31 738
 1:11 268, 410, 533, 578, 740, 755, 822
 1:11-16 738
 1:12 27, 412, 417, 648, 742
 1:13-17 77
 1:14 680, 756
 1:16 430, 740, 755
 1:17 232, 400
 1:17-19 409
 1:17-25 778
 1:18 3, 400, 506, 698, 718, 738, 739, 760-762
 1:18-2:16 209, 697
 1:18-25 15, 338, 400, 402
 1:18-31 207, 719
 1:18-3:23 409
 1:19 409
 1:20 13, 42, 891, 920
 1:21 759, 760
 1:23 40, 232, 813, 817, 820, 833, 835
 1:23-2:4 523
 1:23-24 698
 1:24 396, 568, 812, 813
 1:26 13, 191, 400, 401, 738, 740, 756, 873
 1:26-27 408
 1:27-28 920
 1:30 42, 149, 153, 568, 613, 813
 1:31 191, 400, 409, 739
 2 104
 2-8 888
 2:1-5 404
 2:1-16 698
 2:2 335, 698, 718, 764
 2:3 527, 718
 2:4-5 700, 896
 2:5 41, 464
 2:6 13, 396, 898
 2:6-7 13
 2:6-8 40, 698, 891, 895
 2:6-9 895
 2:6-16 697, 698
 2:7 42, 109
 2:8 54, 192
 2:9 409
 2:10 42, 699
 2:10-11 696
 2:10-16 697
 2:11 357, 697
 2:13 24, 25
 2:14 698
 2:16 36, 104, 191, 409, 848
 3:1 698, 834
 3:1-3 412
 3:1-23 739
 3:3-4 78, 742
 3:4-9 456
 3:4-18 412
 3:5 194, 467
 3:5-9 851
 3:9 466
 3:10 45, 450
 3:11 123
 3:12-15 895
 3:13 893
 3:15 510, 759, 762
 3:16 40, 148, 699, 702, 703, 857, 898
 3:16-17 73, 413, 737, 821, 851, 868
 3:17 3, 148, 287, 697
 3:18 891
 3:19 104
 3:19-20 409
 3:20 191
 3:21 78
 3:21-22 919
 3:22 27, 38, 412
 3:23 193, 833
 4:1 42, 195, 466
 4:1-21 408
 4:3-5 40
 4:4 899
 4:4-5 194, 195
 4:5 764, 816, 893, 919
 4:6 209, 899
 4:6-7 742
 4:8 77, 78, 409, 838, 891, 920
 4:8-13 409
 4:9 408, 895
 4:9-13 26
 4:11-13 401, 405
 4:12 465, 742
 4:14 412, 598
 4:14-15 399
 4:15 409, 412, 585
 4:16 409, 410
 4:17 409, 467, 577, 849
 4:17-21 598
 4:18 259
 4:19 195
 4:20 336, 838
 5 738, 854
 5-6 739
 5:1 73, 76, 78, 195, 287, 400, 410, 551, 635, 737, 754, 767, 920
 5:1-2 408
 5:1-5 195, 551, 754
 5:1-6 701
 5:1-8 78
 5:1-12 76, 737
 5:1-13 73, 767
 5:3-5 73, 79, 195, 400, 698, 895
 5:4 412
 5:4-5 195, 854
 5:5 192, 259, 412, 530, 762, 765, 854, 892, 895
 5:6-7 78
 5:6-8 135, 139
 5:7 148, 412, 735, 818, 821, 825, 916
 5:7-8 413
 5:8 412
 5:9 387, 411, 898
 5:9-10 576
 5:9-13 410, 701
 5:10 737
 5:10-13 287
 5:11-12 701
 5:11-6:11 598
 5:12 752
 5:13 3, 287
 5:16-20 409
 5:17-21 611
 6 343

- 6:1 412, 764
6:16 408, 413
6:1-11 738, 741
6:2-3 738, 895
6:3 16, 259, 895
6:4 412
6:5-12 598
6:6-7 412
6:9 3, 16, 300, 336, 400, 580, 821, 838
6:9-10 300, 580, 765, 838, 891, 896
6:9-11 408
6:9-20 408
6:10 838
6:11 423, 738
6:12 44, 96, 256, 300, 400, 698
6:12-20 44, 256, 408
6:13-7:49 194
6:14 150, 898
6:15-17 822
6:15-20 699
6:16 2
6:17 413, 699, 701
6:18 44, 412
6:18-20 701, 868
6:19 14, 702, 851, 865
6:19-20 702
6:20 412, 862
7 256, 660
7:1 256, 335, 401, 579, 890
7:1-5 401, 409
7:1-7 37
7:2 256
7:2-5 256
7:2-6 890
7:3 920
7:3-4 256, 739
7:5 14, 256, 895
7:5-6 92
7:6 919
7:7 90, 204
7:7-40 890
7:8 920
7:9 96, 256, 257
7:10 137, 334, 739, 920
7:10-11 256
7:10-12 194
7:10-16 868
7:12 920
7:12-14 94, 739
7:14 147, 738
7:15 256, 401, 629
7:16 256, 760, 739
7:17 754, 849
7:17-24 257
7:19 77, 287, 288, 401
7:20 408
7:21-22 261, 753
7:21-23 740
7:21-24 920
7:22 194
7:25 45, 194, 401, 579, 754
7:25-35 890
7:25-38 257
7:25-40 92
7:26 890
7:27 257
7:27-28 92, 257
7:27-29 257
7:29 890
7:29-31 413, 757
7:30-31 920
7:31 38, 813, 820, 891, 920
7:32-34 257
7:32-34 739
7:32-35 194, 920
7:34-37 269
7:36 257
7:36-38 257
7:39 194, 257
8 33, 868, 918
8-9 752
8-10 409
8-1 579
8-11 207, 719
8-1-11:1 401, 408, 409
8-1-13 738, 756
8-4 37, 40, 287, 401
8-4-6 408, 868
8-5 14, 38, 40, 71, 189, 193, 196, 743
8-5-6 38, 193
8-6 36, 37, 47, 54, 71, 73, 193, 196, 396, 397, 568, 569, 726, 794, 813, 891
8-7 408
8-7-13 868
8-9 412
8-13 409, 412, 868
9 792
9-1 6, 13, 24-26, 196, 231, 401, 483, 772, 810
9-1-2 525, 681
9-1-18 754
9-1-27 408, 409
9-2 25, 526, 530
9-2-5 412
9-3 25, 579
9-4-18 25
9-5 24, 27, 190, 207, 269, 335, 383, 384, 461, 465, 466, 648, 830
9-6 24, 742
9-8-9 287
9-9 104, 106
9-10 918
9-10-11 917
9-12 772
9-14 137, 194, 334
9-16-17 24
9-19 918
9-19-23 97, 287, 288, 297, 523, 920
9-20 466
9-22 760
9-23-27 742
9-24 408
9-25 152
9-27 3
10 33, 811, 918
10-14 176
10-1-2 425
10-1-3 135
10-1-5 108
10-1-12 418
10-1-14 238
10-1-17 77
10-2 135, 147
10-2-4 135
10-3-4 138
10-4 106, 132, 547, 705, 812, 813
10-6 752
10-6-11 918
10-11 13, 107, 111, 287, 401, 413, 531, 786, 891, 893, 897, 901
10-11-13 701
10-13 46, 401, 580
10-14 40, 401, 408, 412, 701, 780
10-14-22 530, 854
10-15-17 135
10-16 78, 137, 139, 143, 779, 780, 784, 851
10-16-17 78, 137, 139, 143, 780, 783, 784, 851
10-17 84, 137, 413, 779, 780
10-20-21 138, 813
10-20-30 408
10-21 74, 135, 191, 196, 752, 780
10-22 191
10-23-24 918
10-26-31 37
10-27-30 530
10-31-33 760
10-32 849, 851
10-32-33 464
11 137, 139
11-14 192, 850
11-1 409, 410, 918
11-2-6 257, 258
11-2-16 209, 401, 402, 740, 745
11-3 5, 193, 258
11-3-9 5
11-4-5 209, 263
11-5 262
11-7 5, 41, 258
11-7-9 264
11-8 258
11-10 258, 259, 409, 895
11-11 402
11-11-12 36, 258
11-12 37
11-12-14 209
11-13-15 259
11-14 895
11-16 259, 402, 530, 849, 851
11-17-12:31 723
11-17-22 78, 82, 531, 753, 780
11-17-34 33, 73, 401, 402, 408, 719, 853
11-18 78, 139, 850, 853
11-18-19 78
11-20 135, 136, 139, 196, 830
11-21 137, 139, 258
11-22 850, 851, 853
11-23 75, 78, 82, 135, 140, 194, 196, 754
11-23-25 139, 335, 718, 719, 723
11-23-26 75, 82, 140, 818
11-23-32 780, 854
11-24 78, 135, 725, 779, 780
11-24-25 136
11-24-26 752
11-24-27 780
11-25 136, 275, 276, 357, 723, 780
11-25-26 328
11-26 78, 136, 139, 196, 461, 893
11-27 196, 779, 780
11-27-32 402
11-27-34 83, 139, 765
11-29 137, 413, 779, 780
11-29-34 259
11-30 890
11-32 196, 764
11-33 137
11-33-34 412
12 204, 206, 568, 571, 703, 783
12-13 698
12-14 203-206, 208, 209, 401, 402, 891
12-1 205, 579, 899
12-1-3 78
12-1-9 758
12-1-30 753
12-2 263, 287, 408
12-3 47, 79, 80, 148, 192, 196, 422, 599, 697, 699, 705, 810, 816, 830
12-3-7 47
12-4 9, 14, 28, 30, 31, 76, 203-205, 402
12-4-6 696
12-4-11 14, 76, 204, 402, 697, 703
12-4-30 206
12-4-31 402, 702
12-5 73, 203, 207
12-5-6 899
12-6 203
12-7 79, 80, 203, 204, 209, 702, 739, 852, 895
12-7-10 899
12-7-11 209, 696, 698
12-8 85, 203, 204, 703
12-8-10 206, 207, 571
12-9-10 207, 209
12-10 203, 205, 209, 703
12-11 203, 697, 699
12-12 148, 781, 782
12-12-13 421, 428, 699, 740, 783
12-12-16 413
12-12-26 781, 782
12-12-27 397, 752, 783, 852
12-13 77, 135, 148, 408, 417, 420, 530, 542, 697, 698, 702, 737, 752, 782, 784, 816, 852
12-13-14 919
12-14 412
12-15 137, 782
12-15-26 207
12-17 782
12-17-20 852
12-17-21 852
12-18 782
12-21 397, 782
12-22 782
12-23-25 782
12-24 782
12-26 782
12-27 413, 779, 781, 782, 852
12-27-28 782
12-27-30 207
12-28 24, 203-210, 262, 466, 576
12-28-29 203, 703
12-28-30 206, 209
12-29-30 206, 207
12-31 203-205
13 124, 177, 213, 571
13-14 209
13-1 206, 407, 409, 895
13-1-3 206, 207
13-1-13 206
13-2 203, 207, 209, 608
13-4 213
13-4-7 402
13-5 357
13-8 203, 206, 207
13-8-9 209
13-8-13 209, 402
13-10 897
13-12 42, 209
13-13 300, 402
13-14-37 409
13-18 75
14 204, 207
14-1 205, 401
14-1-5 703
14-1-19 206
14-1-25 206
14-1-40 758
14-2 205, 209, 703
14-2-3 205
14-3 79, 80, 703, 853
14-3-5 853
14-4-5 209, 850
14-5 698, 702
14-6 203, 206, 207, 209
14-6-19 402
14-10-12 209
14-12 79, 80, 205, 402, 697, 850, 853
14-13-19 703
14-14 209
14-14-15 205, 209
14-14-16 697
14-15 74, 179, 209, 703
14-16 74, 209
14-16-17 854
14-17 79, 80, 853
14-18 754
14-18-19 409, 483
14-19 703, 850
14-14-19 703
14-17-18 209
14-19 698, 702
14-20 891, 898
14-20-25 206
14-21 191, 287
14-22-25 463
14-23 287, 670, 740, 752, 850
14-23-25 461, 740
14-24-25 207, 209, 413
14-25 79, 80, 209, 357, 853
14-26 32, 74, 79, 80, 176, 180, 183, 203, 206, 207, 209, 698, 702, 703, 853
14-26-29 207
14-26-33 32, 206, 753
14-26-40 206, 402
14-27-28 209
14-28 209, 850
14-29 203, 207, 209, 344, 579
14-29-33 209
14-30 207, 209
14-30-31 209
14-32 205

- 14:33 46
 14:33-34 849
 14:33-36 740, 745
 14:34 75, 262, 263, 287, 579, 580
 14:34-35 262, 263, 579, 580
 14:34-36 75
 14:34b-35 410
 14:35 850
 14:36 206, 263
 14:36-37 206
 14:37 194, 203, 207, 854
 14:37-38 402, 579, 754
 14:37-40 703
 14:39 703
 14:40 75, 88, 753
 15 1, 2, 4, 149, 151, 152, 154, 336, 413, 421, 534, 535, 548, 571, 670, 819, 820, 891, 892, 894
 15:1 190, 232
 15:1-2 759, 854
 15:1-4 232
 15:1-5 402, 571
 15:1-8 704, 772
 15:1-11 190, 537, 854
 15:1-20 232
 15:1-58 402
 15:3 3, 25, 78, 137, 150, 465, 699, 719, 754, 786, 831, 832
 15:3-5 3, 25, 78, 413, 465, 651, 718
 15:3-7 892
 15:3-8 149
 15:3-9 560
 15:3-11 25
 15:4 150, 153, 154, 898
 15:5 525, 899
 15:5-7 899
 15:5-9 23
 15:5-11 24
 15:6 457, 899
 15:6-8 150
 15:7 24, 302, 525, 899
 15:7-11 207
 15:8 6, 13, 24-26, 453, 466, 810, 899
 15:8-9 25
 15:8-10 6, 24
 15:8-11 408
 15:9 23, 25, 525, 560, 850, 851
 15:9-11 402
 15:10 45, 456, 461, 523, 530
 15:10-11 45
 15:11 232, 372, 651
 15:12 40, 150, 153, 154, 232, 578, 891, 898, 892, 920
 15:12-13 150
 15:12-19 402
 15:13 150, 153, 154, 898
 15:14 149, 150, 153, 154, 898
 15:15 150, 153, 154, 898
 15:18 834, 890
 15:19 702, 816
 15:20 3, 10, 13, 15, 16, 77, 78, 156, 336, 402, 421, 496, 892, 896
 15:20-21 892
 15:20-22 3, 551
 15:20-23 13, 892
 15:20-28 10, 15, 16, 77, 78, 193, 336, 402, 421, 496, 788, 840, 892
 15:21 3, 4, 146, 150, 778, 818, 819
 15:21-22 3, 146, 778
 15:22 1, 3, 148, 151, 781, 819
 15:23 16, 40, 195, 548, 819, 892, 893
 15:23-28 16, 40
 15:24 10, 40, 773, 813, 821, 838, 840, 893, 895, 897, 921
 15:24-26 919
 15:24-28 773, 779, 821
 15:25 4, 16, 27, 40, 773
 15:25-28 4
 15:26 773, 892, 919
 15:27 38, 818, 840, 896
 15:28 80, 772, 773, 812, 890, 898, 919
 15:29 77, 150, 153, 154, 898
 15:29-34 402
 15:30 26
 15:30-32 38
 15:32 26, 150, 153, 154, 177, 562, 802, 898
 15:33 3
 15:35 3, 150, 153, 154, 898
 15:35-36 402
 15:42 80, 150, 152-154, 402, 898
 15:42-44 155, 918
 15:42-54 701
 15:43 150, 152-154, 898
 15:44 3, 152, 153, 700, 915
 15:44-49 3, 819
 15:44-50 572
 15:45 1-4, 148, 699, 815, 816, 818, 819, 896
 15:45-47 2, 815
 15:45-49 3, 821
 15:46 3, 892
 15:47 819
 15:47-50 14
 15:47-48 819
 15:47-49 4, 152
 15:49 153
 15:50 15, 151, 152, 838, 891, 915
 15:50-58 15
 15:51 13, 15, 151, 548
 15:51-52 151, 487
 15:51-54a 151
 15:51-56 840
 15:51-57 13
 15:52 152, 794
 15:53 152
 15:53-54 152, 918
 15:54 104, 152
 15:54-55 288
 15:56 288, 289
 15:58 146, 402
 16:1 158, 356, 562, 579, 849
 16:1-4 530, 873
 16:1-9 399
 16:1-12 402
 16:2 135, 753
 16:2-4 562
 16:3-8 410
 16:5-9 403, 561
 16:7 195
 16:8-9 562
 16:9 471
 16:10-11 410, 467
 16:12 43, 401, 467, 579
 16:13-14 402
 16:15 430, 571, 752, 756, 873
 16:15-16 530, 740, 854
 16:15-18 410
 16:17-18 585
 16:19 161, 268, 408, 458, 578, 585, 740, 755, 802, 849, 850, 873
 16:21 523, 598
 16:21-24 579
 16:22 76, 78, 82, 88, 138, 190, 402, 459, 809, 828, 893
 16:22-23 83
 16:22-24 76
 16:23 598
 2 Кор
 в целом 12, 76, 156, 252, 286, 288, 370, 390, 391, 535, 539, 560, 561, 565, 699
 1-7 403
 1-9 411, 562
 1:1 24, 25, 43, 251, 399, 516, 576, 850, 851
 1:1-2:13 411
 1:1-2 402
 1:1-11 403
 1:3 39, 45, 73, 76, 403, 404
 1:3-4 598
 1:3-7 73
 1:3-11 403
 1:4-7 39
 1:5 26
 1:6 759
 1:6-7 403
 1:7 413
 1:8 528, 802
 1:8-9 785
 1:8-10 527, 785
 1:8-11 598, 785, 894
 1:9 150, 403, 404
 1:10 403, 762
 1:11 204, 403
 1:12 403, 917
 1:12-2:13 403
 1:13 893
 1:14 16, 192, 892
 1:15 403
 1:15-2:4 403
 1:15-16 403
 1:15-22 43
 1:17 403
 1:18 46
 1:18-22 74
 1:19 40, 231, 232, 403, 467, 586, 650, 774, 890
 1:19-20 403, 654
 1:20-21 76
 1:20-22 76
 1:21 420, 832
 1:21-22 697
 1:22 702, 703, 775, 896
 1:23-24 522
 1:24 754
 2:1 411
 2:1-2 411
 2:1-4 411
 2:1-5 403
 2:3 411
 2:4 387, 388
 2:5 403
 2:5-8 411
 2:5-11 403, 411
 2:7 403
 2:8-9 403
 2:9 403
 2:11 14, 40, 404, 813, 895
 2:11-14 14
 2:12 462, 772
 2:12-13 404, 411, 562
 2:13 26, 411
 2:14 404, 411, 523
 2:14-6:13 411
 2:14-7:16 406
 2:14-16 1, 25, 891
 2:15 761, 762
 2:15-16 404
 2:16 404, 412, 649
 2:17 25, 403, 404, 409, 410, 650
 2:17-3:1 25, 654
 3 276, 280, 314, 410, 456, 538, 570, 918
 3:1 288, 410, 650
 3:1-2 288
 3:1-3 650
 3:1-18 289, 328, 412
 3:2-3 26, 288, 404
 3:3 52, 698
 3:4-6 6, 24
 3:4-6 404
 3:4-9 654
 3:4-16 648, 650
 3:4-18 649, 811
 3:5 25, 404, 649
 3:5-6 25
 3:6 25, 108, 151, 275, 276, 288, 404, 536, 649, 896
 3:6-7 649
 3:6-16 108
 3:6-18 413
 3:7 37, 108, 289, 314, 404, 649
 3:7-8 698
 3:7-11 37, 108, 289
 3:7-18 404, 483, 485, 544
 3:8 405, 700
 3:8-9 289, 404
 3:9 26, 37, 289, 649
 3:10-11 405
 3:11 816
 3:11-12 404
 3:12-4:6 151, 772
 3:12-13 405
 3:12-16 106
 3:12-18 289
 3:13 276, 289
 3:14 275, 276, 289, 816
 3:14-15 404
 3:14-18 410
 3:15-18 192
 3:16 191, 192, 699, 816
 3:16-17 404
 3:17 47, 697, 699, 898
 3:17-18 420, 702
 3:18 39, 41, 44, 151, 258, 403, 405, 549, 607, 699, 705
 4:1 25, 45, 649, 650
 4:1-6 405
 4:2 26, 918
 4:2-3 25
 4:3 232
 4:3-4 405
 4:3-6 480
 4:4 5, 36, 37, 232, 405, 530, 772, 813, 891
 4:4-6 36, 37, 485
 4:5 154, 405, 754
 4:6 405, 811
 4:6-5:21 413
 4:7 405, 523
 4:7-12 414
 4:7-15 38, 404
 4:7-5:10 43
 4:7-6:13 405
 4:7-8 26
 4:8-11 787
 4:7-8 25
 4:10 151-153, 338, 405
 4:10-11 405, 787
 4:10-12 151
 4:10-18 152
 4:11-12 77
 4:12 405
 4:13 106, 405
 4:14 150, 405, 895, 898
 4:15 41, 405
 4:16 1, 25, 650, 891
 4:16-18 405
 4:17 43
 4:17-15 405
 4:18 14
 4:14-15 405
 5 720
 5:1 892
 5:1-5 14, 701
 5:1-10 528, 894, 898
 5:2-4 152, 405
 5:5 76, 405, 697, 702, 703, 896
 5:8 405, 528, 765, 892
 5:9-10 405, 862
 5:10 15, 16, 40, 118, 154, 510, 607, 765, 768, 821, 895
 5:11 405
 5:11-13 26
 5:12-13 25, 650
 5:12-15 405
 5:13 650
 5:14 79, 148, 405, 720, 786
 5:14-6:2 720
 5:14-15 719, 720
 5:14-21 786, 832
 5:15 137, 148, 150, 151, 153, 413, 420, 699, 718, 720, 722, 786, 898
 5:15-16 919
 5:16 24, 26, 336, 405, 811
 5:16-17 720
 5:17 5, 11, 13, 14, 68, 421, 608, 699, 720, 778, 779, 786, 820, 834, 891, 901, 919
 5:17-18 779
 5:17-21 71, 779
 5:18-20 720
 5:18-21 37, 78, 418, 654
 5:19 26, 146, 232, 289, 718, 720, 721, 759, 832
 5:19-20 456, 608
 5:19-21 26

- 5:20 405, 720, 854
 5:21 44, 405, 465, 541, 571, 607, 608, 612, 613, 649, 720, 722
 6:1-2 720
 6:2 405, 761
 6:3 649
 6:3-10 25, 26, 404, 719
 6:3-13 405
 6:4 38, 43, 561
 6:4-7:1 40
 6:4-10 38, 561
 6:7 41, 106, 607
 6:8-9 403
 6:9 106
 6:11-13 405, 720
 6:13 411
 6:14 411
 6:14-7:1 238, 328, 403, 410, 411, 648
 6:14-7:2 405
 6:14-15 405
 6:16 102, 133, 405, 851, 901
 6:16-18 102, 851, 901
 6:17 405, 852
 6:17-18 191
 6:18 41, 59
 7:1 405, 411
 7:2 411, 720, 758
 7:2-5 406
 7:2-15 406
 7:2-16 405
 7:4 411
 7:5 411, 524
 7:5-7 404
 7:5-8 405
 7:5-13 411
 7:5-16 411, 561
 7:6 577
 7:6-7 467
 7:6-13 411
 7:7-16 403
 7:8 576
 7:8-13 403, 411
 7:9-13 406
 7:10 761
 7:11-16 406
 7:12-13 577
 8 411
 8-9 73, 399, 406, 411, 753, 873, 917
 8:1 45, 161, 409, 458, 849
 8:1-9:14 413
 8:1-9:15 406
 8:1-4 917
 8:4 231, 917
 8:5 289
 8:6 411, 467
 8:6-7 406
 8:7 45, 409
 8:8 406, 917
 8:8-9 406
 8:9 335, 338, 356, 815
 8:9-14 585
 8:10 409
 8:10-11 406
 8:11 409
 8:13-14 585, 917
 8:14-15 406
 8:15 917
 8:16-17 406
 8:16-23 403
- 8:16-24 23
 8:18-23 406
 8:19 583, 849
 8:20-21 403
 8:21 918
 8:23 23, 466, 467, 525
 8:23-24 849
 8:24 406
 9 411
 9:1-5 406
 9:2 161, 406
 9:5 411
 9:6-9 406
 9:6-15 406
 9:8 41, 406, 917
 9:8-10 585
 9:9-10 917, 918
 9:10 607
 9:10-12 406
 9:12 406
 9:13 406, 917
 9:13-14 917
 9:15 406
 10-12 406, 648, 650
 10-13 411, 412, 467, 483, 535, 562, 894
 10:1 335, 406
 10:1-12:13 524
 10:1-13:10 406
 10:1-13:14 411
 10:1-6 25, 406
 10:1-11 779
 10:3-6 650
 10:4-6 26
 10:7 25, 26, 648
 10:8 25, 854
 10:10 404, 406, 410, 648, 792
 10:12 406, 410
 10:12-14 25
 10:12-16 450, 456
 10:12-18 43, 406
 10:13 795
 10:13-14 399, 650
 10:13-18 652
 10:14 648, 772
 10:16 648
 10:17 191, 406
 11-12 467
 11:1 406
 11:1-12:10 406
 11:1-12:13 483, 650
 11:1-4 648
 11:3 264
 11:4 25, 26, 405-407, 409, 412, 648, 650, 652, 700
 11:4-5 650
 11:5 25, 406, 483, 648, 650, 652
 11:5-6 650
 11:6 537, 648, 792
 11:7 772
 11:7-9 754
 11:7-11 403, 752
 11:7-15 404, 406, 409
 11:8 849
 11:8-9 561
 11:12 25, 410, 649
 11:12-15 406
 11:13 25, 466, 648
 11:13-15 26, 41, 536, 648, 649
 11:14 895
- 11:15 26, 649, 653, 897
 11:16-12:10 698, 785
 11:16-12:11 752
 11:16-21 406
 11:17 25
 11:17-2 406
 11:18 410
 11:20 650
 11:21-22 410
 11:21-23 406, 407
 11:21-29 38
 11:21-33 561
 11:22 36, 314, 546, 648, 650
 11:22-23 412
 11:23 25, 536, 650, 653
 11:23-12:10 25, 26, 43
 11:23-33 404, 406, 648
 11:24 28, 33, 325, 680, 741
 11:26 28
 11:26-27 463
 11:28 404, 849
 11:31 74, 814
 11:32-33 460, 525, 565
 11:33 560
 12 480, 483, 485
 12:1 13, 25
 12:1-4 549, 550
 12:1-5 650
 12:1-10 13, 42, 43, 76, 483, 561, 571, 650, 898
 12:2 25, 149, 486, 549, 561
 12:2-4 483, 487, 488
 12:2-10 528
 12:3 42, 549
 12:4 549
 12:6-10 406
 12:7 14, 25, 483, 648, 895
 12:8 409, 483
 12:9 45, 407, 483
 12:9-10 524
 12:10 25, 45, 483
 12:11 25, 406, 648, 652
 12:11-13:10 407
 12:11-18 407
 12:12 25, 410, 465, 525, 650, 700
 12:13 849
 12:13-18 403, 409
 12:13-19 404
 12:14 406
 12:16 25
 12:19 25, 407
 12:19-13:10 407
 12:20-13:1 411
 12:20-21 406
 12:21 407, 701
 13-15 467
 13:1 103, 110, 288, 289
 13:1-4 406, 407
 13:2 409
 13:3 25
 13:4 26, 41, 45, 148, 151, 571, 698, 787
 13:5-9 407
 13:5-10 406
 13:10 25, 407, 854
 13:11 45
 13:11-13 407
 13:12-13 598
 13:13 45, 47, 88, 194, 494, 697, 698, 702, 703
 13:14 14, 821
- Гал
 в целом 12, 25, 106, 109, 111, 112, 158, 161-163, 204, 211, 213, 252, 275, 281, 282, 286, 289, 291, 292, 298-300, 304, 314, 316, 324-326, 344, 370, 372, 376, 388, 390, 391, 410, 533-535, 534-541, 552-554, 560, 562, 565, 568, 570, 578, 586, 597, 599, 669, 701, 703, 751, 772, 787, 800, 810, 821, 867, 888
 1 556, 557
 1-2 190
 1:1 24, 25, 150, 161, 347, 387, 461, 467, 516, 554, 597, 898
 1:1-5 163, 164, 597
 1:1-15 164
 1:2 158, 161, 458, 576, 849
 1:3 232
 1:4 13, 164, 290, 356, 718, 720, 721, 813, 891, 896
 1:5 599
 1:6 41, 161, 163, 232, 233, 571, 598
 1:6-4:11 164
 1:6-7 41, 231, 571
 1:6-9 528
 1:6-11 164
 1:6-17 854
 1:7 772, 810
 1:8 14, 231, 854, 895
 1:8-9 138, 289, 598
 1:9 652
 1:10 164
 1:11 598
 1:11-2:10 754
 1:11-2:14 560
 1:11-2:21 163
 1:11-12 164, 231, 553
 1:11-17 13, 26, 553, 896, 899
 1:11-23 810
 1:12 13, 162, 483, 558, 591, 811, 899
 1:12-2:14 164
 1:13 524, 560, 850, 851
 1:13-14 165, 371, 772
 1:13-16 158
 1:13-17 6, 24
 1:13-21 164
 1:13-2:21 164
 1:14 36, 524, 546, 553, 560
 1:15 25, 45, 165, 231, 281, 318, 323, 453, 553, 597, 772, 810
 1:15-2:14 651
 1:15-16 25, 281, 453, 772, 810
 1:15-17 650
 1:15-21 774
 1:15-2:9 652
 1:16 164, 165, 193, 231, 232, 323, 525, 553, 561, 597, 599, 650, 772, 811, 890, 899
 1:16-17 553, 561, 718
 1:17 23, 24, 158, 165, 452, 460, 525, 650, 654
- 1:17-2:21 158
 1:18 23, 109, 162, 334, 336, 461, 576, 651, 810
 1:18-2:1 109
 1:18-19 23, 165, 648
 1:18-20 561
 1:18-21 651
 1:19 24, 190, 298, 335, 383, 525, 654
 1:20 162, 651
 1:21 461, 561
 1:21-2:1 561
 1:21-22 651
 1:21-23 461
 1:21-24 165, 525
 1:22 149, 458, 834, 849, 851
 1:23 231, 380
 2 303, 372, 456, 536, 652
 2-20 774
 2:1 483, 561, 565
 2:1-10 162-165, 294, 526, 537, 562, 651, 810, 867
 2:1-20 162
 2:2 209, 565
 2:3 166, 167, 289, 467, 652
 2:3-6 167
 2:4 167, 651, 652
 2:4-5 568
 2:5 166, 232, 233, 651
 2:6 28, 44, 162, 651, 654
 2:6-9 28, 165, 654
 2:7-8 525
 2:7-9 24, 27, 523, 651, 652, 854
 2:8 23, 372, 896
 2:9 298, 302, 336, 466, 534, 576, 648, 653, 680
 2:9-10 305
 2:10 213, 356, 528, 562, 874, 917
 2:11 27, 466, 751
 2:11-13 869
 2:11-14 162, 164-166, 289, 378, 459, 561, 648, 651, 652, 653
 2:11-16 290, 568
 2:11-21 211
 2:12 298, 371, 536, 652, 653, 654, 802, 867
 2:12-13 867
 2:14 27, 232, 233, 371, 651
 2:14-21 867
 2:15 164, 165, 290
 2:15-3:14 569
 2:15-21 164, 165, 290
 2:16 158, 165, 233, 281, 290, 291, 551, 774, 834, 917
 2:16-19 774
 2:17 165, 607, 650, 834
 2:18 165
 2:19 77, 109, 146, 164, 165
 2:19-20 165, 721, 787
 2:20 14, 137, 335, 338, 532, 699, 718, 772, 774, 817, 834, 890, 899
 2:21 45, 164, 165, 290, 585, 606, 719, 774, 917
 3 111
 3-4 325, 544, 570
 3-5 917

- 3:1 110, 158, 161, 163, 164, 166, 568, 571, 614, 652, 719
 3:1-4:1 774
 3:1-2 161, 166, 699
 3:1-3 700
 3:1-5 163, 290, 536, 585, 697
 3:1-14 720
 3:2 110, 166, 538, 698
 3:2-5 166
 3:3 166
 3:4-5 210
 3:5 166, 209, 697-699, 703
 3:6 111, 158, 163, 164, 166, 298, 568, 606, 757
 3:6-4:11 163
 3:6-7 111
 3:6-9 868
 3:6-12 158
 3:6-25 158, 757
 3:6-29 164, 166, 568
 3:8 147, 148, 230, 232
 3:9 147, 148
 3:10 103, 104, 111, 166, 324-326
 3:10-12 290, 538
 3:10-14 110, 290, 525, 720
 3:11 103, 108, 111, 166, 607, 720, 917
 3:12 538
 3:13 78, 137, 164, 166, 324, 720, 727, 733, 810, 833, 921
 3:13-14 158, 166, 290, 326
 3:14 232, 697, 720
 3:15 275
 3:15-17 275
 3:15-18 290
 3:15-20 538
 3:16 103, 166
 3:17 275
 3:19 234, 895
 3:19-21 166
 3:19-25 166
 3:20 37
 3:21 606
 3:21-4:7 304
 3:22-24 167
 3:23-25 290
 3:24 14
 3:24-25 578, 917
 3:26 419, 723, 862
 3:26-27 418-420, 786
 3:26-28 148, 417, 420, 752
 3:26-29 166, 720, 919
 3:27 77, 153, 418-420, 422, 427, 530, 774, 919
 3:27-28 421, 737, 745, 899
 3:27-29 723
 3:28 148, 158, 256, 568, 753, 755, 820, 832, 899, 919
 3:29 111
 4:1 720
 4:1-5:1 290
 4:1-7 853
 4:1-10 167
 4:1-11 166, 290
 4:3 720
 4:4 41, 47, 290, 326, 337, 699, 771, 774, 813, 817, 833, 890, 891, 901
 4:4-6 47, 699, 771
 4:4-7 701
 4:5 39, 164, 774, 817, 896
 4:5-6 39
 4:6 39, 158, 191, 697, 698, 703, 708, 715, 771, 891, 896, 898
 4:9 578, 853
 4:9-10 578
 4:10 35, 289, 568
 4:11 166
 4:12 163, 164, 167
 4:12-6:10 164, 166
 4:12-15 161, 562
 4:12-19 795
 4:12-20 163, 164, 166
 4:13 162, 163, 461
 4:14 14, 895
 4:19 39, 161, 532
 4:20 522
 4:21-31 106, 107, 158, 163, 164, 167, 275, 290
 4:24 106, 275, 290
 4:25 290
 4:26 16
 4:27 118
 4:29 167, 316
 4:30 164, 167
 5 212, 343
 5-6 204
 5:1 158, 164, 167, 276, 652, 754, 916
 5:1-6:10 164
 5:1-6:16 540
 5:1-12 164
 5:2 161, 597, 645
 5:2-4 585
 5:2-6 289
 5:2-12 167, 867
 5:3 371, 524
 5:4 164, 290, 506, 917
 5:4-5 510, 607
 5:5 916
 5:6 149, 281, 608, 614, 645, 924
 5:10 528, 652
 5:11 15, 28, 164, 325, 452, 525, 652, 795
 5:11-12 289
 5:12 528, 645, 652
 5:13 112, 158, 164, 167, 211, 536, 585, 918
 5:13-14 158, 585, 918
 5:13-21 578
 5:13-26 112, 211, 536
 5:13-6:10 158, 164, 167
 5:14 167, 291, 619, 917
 5:16 14, 15, 211, 212, 699, 701
 5:16-17 697
 5:16-18 14
 5:16-24 14
 5:16-25 889
 5:16-26 701, 820
 5:18 167, 211, 212, 697
 5:19 868, 290
 5:19-21 211, 212, 299, 300, 765, 868
 5:19-23 752
 5:21 16, 213, 336, 838, 891, 896
 5:22 702, 916, 917
 5:22-23 14, 55, 211, 212, 291, 701, 919
 5:23 167
 5:24 151, 153, 164, 290
 5:24-25 151, 787
 5:25 14, 212, 699
 6:1-2 701
 6:2 167, 291, 585, 917
 6:4 916
 6:6 917
 6:7-10 701
 6:8 153, 164, 290, 764, 765, 816
 6:10 721
 6:11 523, 598
 6:11-18 164, 167, 579
 6:12 164, 652
 6:12-13 167, 289
 6:13 164, 290, 371, 461
 6:13-14 292
 6:14 151, 167, 757, 787, 920
 6:14-15 151, 787, 920
 6:15 6, 11, 14, 68, 314, 645, 720, 778, 779, 868, 891, 919
 6:15-16 6, 778
 6:16 314, 598, 652, 868
 6:18 194, 598
Еф
 в целом 12, 74, 79, 81, 83, 85, 87, 88, 102, 147, 148, 177, 178, 208, 245, 247-251, 258, 260, 281, 346, 388-392, 562, 567, 569, 575, 579, 586, 665, 666, 683, 697, 698, 703, 720, 725, 760, 781-783, 818, 834, 847, 850-852, 919, 921
 1-3 85
 1:1 24, 37, 43, 71, 249, 251, 388, 516, 568
 1:1-10 37
 1:1-14 71
 1:3 47, 73, 76, 85, 147, 177, 178, 245, 253, 850
 1:3-10 73, 147
 1:3-14 47, 76, 85, 177, 178, 245, 568, 598
 1:4 37, 54, 253, 254
 1:5 42, 896
 1:6 45, 76, 85
 1:7 153, 253
 1:7-10 788, 901
 1:9-10 897
 1:10 6, 14, 253, 757, 779, 897, 919
 1:13 697, 759, 816
 1:13-14 81, 254, 426, 699, 702, 903
 1:14 253, 568, 896
 1:15-17 568
 1:15-19 598
 1:15-23 76, 246
 1:16 249
 1:17 39, 41, 444
 1:17-19 568
 1:18 568
 1:19-20 253, 698
 1:19-23 254, 901
 1:20 41, 150, 152, 155, 246, 898
 1:20-2:6 901
 1:20-21 783
 1:20-22 153
 1:20-23 41, 246
 1:21 891
 1:21-22 253
 1:22 81, 118, 254, 569, 783, 784, 834, 850-852, 919
 1:22-23 81, 569, 782-784, 850, 852, 919
 1:23 253, 255, 779, 783, 784, 852
 2:1 920
 2:1-3 46, 892
 2:1-10 15, 81
 2:1-18 291
 2:2 895, 921
 2:4 253
 2:5 45, 151, 568, 569, 760, 761, 867
 2:5-6 151, 850
 2:5-8 253
 2:6 81, 147, 151, 152, 253, 397, 569, 783
 2:7 45, 46, 213
 2:8 569, 760, 761
 2:8-10 761
 2:8-9 254, 569, 570
 2:10 254, 919
 2:11 246, 569, 919
 2:11-22 277, 317, 723, 737, 778, 779, 919
 2:12 178, 254, 275
 2:12-18 254
 2:12 46
 2:13-18 6, 230, 568
 2:14 32
 2:14-15 720, 811
 2:14-16 778, 919
 2:14-18 246
 2:15 1, 778, 783, 891
 2:16 253, 254, 720, 779, 783
 2:16-18 783
 2:18 40, 88, 254, 703, 783, 784
 2:18-21 40
 2:19-22 148, 255, 857
 2:20 24, 81, 123, 207, 209, 569, 851
 2:20-22 852, 853
 2:21 73, 783
 2:21-22 147, 852
 2:21a 852
 2:22 852
 3:1 24, 246, 249, 569
 3:1-9 24
 3:1-13 24, 249, 254, 569
 3:2 254
 3:2-11 109
 3:2-13 246
 3:2-6 249
 3:3-4 24, 666
 3:3-5 569
 3:5 81, 209, 248, 569, 697
 3:6 250, 254, 569, 783
 3:7 254
 3:8 254, 569
 3:9 37, 569
 3:9-10 71
 3:10 42, 85, 254, 850-852, 921
 3:12 254
 3:14 39, 249, 486, 513
 3:14-15 38, 39, 486
 3:14-17 701
 3:14-19 568
 3:15 1, 14, 891
 3:16-17 698
 3:20-21 246
 3:21 254, 850, 851
 3:21-4:1 598
 4 47
 4-6 568
 4:1 249, 254, 569
 4:1-16 852
 4:2 213
 4:3 783
 4:3-4 205
 4:4 47, 76, 81, 85, 208, 246, 569, 696, 697, 783, 784, 853
 4:4-5 81, 784
 4:4-6 47, 76, 85, 246, 569, 696, 853
 4:6 205
 4:7 205, 853
 4:7-13 569, 753
 4:7-16 568
 4:8 106, 151, 246, 487
 4:8-10 254, 569
 4:9-10 246
 4:10 151, 783
 4:11 24, 88, 203, 205, 207, 210, 230, 254, 461, 466, 783, 838, 853
 4:11-12 248
 4:11-16 88, 254, 853
 4:12 255, 779, 784, 853
 4:12-16 783
 4:13 772, 783, 853, 891, 898
 4:15 569, 666, 754, 783, 784, 853
 4:15-16 147, 253, 783
 4:16 255, 568, 783, 784, 853
 4:19 868
 4:22-24 1, 147, 148, 752
 4:23-24 778, 779
 4:24 44, 77, 254, 607, 666
 4:25 666
 4:25-26 569
 4:26-30 779
 4:26 119, 853
 4:28 920
 4:30 76, 253, 697, 699, 702, 816, 893
 4:32 213, 779, 916
 4:32-5:2 916
 5:1 39
 5:1-2 79
 5:2 137, 254, 853
 5:3 868
 5:3-5 868
 5:5 40, 568, 580, 765, 838
 5:6 45, 895
 5:8-11 919
 5:9 211, 607, 666
 5:11 211, 921
 5:14 77, 81, 85, 150, 177, 178, 246, 418, 423, 513
 5:16 13, 891
 5:18 670, 698
 5:18-19 703
 5:19 74, 85, 176, 177, 179, 180, 183, 209, 246, 568, 853
 5:19-20 74, 85, 176, 177, 568, 853

- 5:21 97, 246, 260, 261, 920
 5:21-33 568
 5:21-6:9 97, 246, 588, 752, 920, 923
 5:22-33 2, 259, 260, 783, 852
 5:22-6:9 568, 755
 5:23 254, 255, 258, 761, 779, 783, 784, 850
 5:23-24 850
 5:23-25 254
 5:23-27 569
 5:25 78, 137, 213, 850, 920
 5:25-27 78, 418
 5:25-32 255
 5:26 85, 420
 5:27 254, 569, 850
 5:29 253, 254, 850
 5:30 783
 5:31 118, 569, 780, 783
 5:32 2, 85, 254, 834, 850
 5:33 261
 6:1 607
 6:2 291
 6:2-3 569
 6:5-8 260, 261
 6:5-9 261, 578, 753
 6:7 920
 6:9 14, 261, 920
 6:10-17 568, 919
 6:10-18 254
 6:10-20 254
 6:11 895
 6:12 248, 895, 921
 6:13 891
 6:14 666
 6:17 52, 444, 569, 761
 6:18 703
 6:19 569
 6:19-20 249, 666
 6:21 467, 754
 6:21-22 249, 568, 577, 666
 6:23 45
 6:24-24 598
 6:24 152
 7:2 83, 84
- Флп**
 в целом 12, 76, 43, 84, 105, 106, 119, 147, 235, 281, 286, 289, 291, 370, 388, 389, 391, 412, 534, 535, 552, 554, 557, 561, 562, 608, 623, 654, 664, 703, 751, 799-803, 847, 894
 1:1 25, 251, 462, 576, 754, 799-802, 834
 1:1-2 799
 1:2 833
 1:3 597
 1:3-11 598, 792
 1:3-26 799
 1:5 231
 1:5-7 585
 1:6 15, 16, 893
 1:7 800-802
 1:8 41
 1:9 805
 1:9-10 918
 1:9-11 598
 1:10 16, 893
 1:11 41, 211
 1:12 598
- 1:12-14 733, 802
 1:13 801
 1:15-18 528
 1:16 41
 1:17 801
 1:14 43, 146, 461, 654
 1:14-15 803
 1:14-17 801
 1:15 654, 802
 1:15-18 40, 456
 1:16 802
 1:17 654
 1:19 105, 898
 1:19-20 801
 1:19-30 43
 1:21 525, 787, 804, 892
 1:23 892
 1:24-26 803
 1:25 801, 802, 805
 1:27 772, 799, 800
 1:27-2:18 799
 1:27-29 803
 1:29 43, 862
 1:29-30 753
 1:30 147
 2:1 703
 2:2 800
 2:3 623
 2:3-4 804
 2:4 76, 918
 2:5 36, 178, 822, 888, 916
 2:5-9 335
 2:5-11 178, 335, 338, 804, 862, 888
 2:6 5, 37, 76, 77, 79, 177, 180, 437, 617, 801, 812, 814, 815
 2:6-7 814, 815
 2:6-11 5, 71, 86, 177-179, 513, 617, 719, 723, 788, 799, 801, 804, 812, 835, 916
 2:7 105, 814, 815, 817, 833
 2:8 78, 152, 817
 2:9 105, 151, 152, 179, 699, 813
 2:9-11 40, 41, 74, 76, 105, 152, 179, 192, 193, 196, 480, 486, 918
 2:10 14
 2:11 41, 77, 193, 833, 898, 891
 2:12 760
 2:12-13 76, 916
 2:14 105
 2:15 891
 2:15-16 530
 2:16 16, 718, 893, 895
 2:17 38, 105, 106, 801, 853
 2:19 800
 2:19-21 802
 2:19-23 801
 2:19-30 598
 2:24 801-803
 2:25 23, 105, 466, 467, 577, 800, 802
 2:25-30 598, 802
 2:29-30 585, 862
 3 467, 795, 801
 3:1 105, 213, 801, 805
 3:1-3 105
 3:2 291, 378, 466, 554, 645, 654, 799, 801, 803
 3:2-3 291
- 3:3 40, 703, 898
 3:3-4 291
 3:3-6 292
 3:4-6 545
 3:4-11 6, 24, 799
 3:4-17 553
 3:5 36, 150, 322, 550, 865
 3:5-6 291
 3:6 546, 557, 606, 654, 850, 851
 3:7-8 554
 3:7-11 787, 801
 3:8 196, 291
 3:8-9 834
 3:9 44, 291, 293, 508, 541, 554, 606, 608, 613
 3:9-11 291
 3:10 39, 150, 151, 153, 554, 571, 723, 836
 3:10-11 788
 3:10-15 79
 3:11 39, 149-151, 153
 3:12 156
 3:13 558
 3:14 558
 3:12-15 803
 3:12-21 15
 3:15 754, 898
 3:16-18 804
 3:19 654, 803
 3:20 5, 14, 15, 151, 762, 780, 799, 801, 804, 826, 838
 3:20-21 5, 15, 38, 153, 548, 801, 804, 896
 3:21 151, 779, 780, 896
 4:5 923
 4:1 758, 833
 4:1-23 799
 4:2 800
 4:2-3 260, 262, 267, 800
 4:2-4 598
 4:3 466, 467, 768, 800
 4:4 213, 816
 4:8 212
 4:4 147, 148, 801, 805
 4:5 195, 917
 4:7 46
 4:8 607
 4:8-9 598, 805
 4:9 46, 52
 4:10 805
 4:10-18 465
 4:10-20 801, 802
 4:15 585
 4:15-16 291, 791
 4:16 800
 4:18 105
 4:18-20 73
 4:20 36, 41, 598
 4:22 562, 578, 801
- Кол**
 в целом 12, 36, 41, 74, 81, 85, 147-149, 248-250, 260, 281, 343, 346, 388, 390, 391, 393, 398, 399, 486, 534, 562, 567, 569, 654, 666, 719, 751, 773, 781-783, 798, 813, 818, 834, 840, 850, 852, 919
 1:1 24, 25, 43, 396, 516, 567
- 1:2 251, 394, 396, 397, 462, 568
 1:3 85, 597
 1:3-4 568
 1:3-8 395
 1:3-14 598
 1:4 850
 1:4-6 394
 1:5 396
 1:6 211, 231, 232, 452, 458, 919
 1:7 394, 398, 461, 467, 796
 1:7-8 527
 1:8 394
 1:9-10 568
 1:9-14 76, 398, 598
 1:10 211, 397, 919
 1:11 213, 397
 1:12 16, 39, 394, 396, 821, 838
 1:12-13 16
 1:12-14 81, 85, 850
 1:13 37, 39, 40, 394, 396, 568, 761, 762, 772, 773, 787, 838, 891
 1:13-14 840
 1:13-16 921
 1:13-20 888
 1:13 817
 1:14 394, 568
 1:15 5, 36, 37, 47, 60, 77, 79, 85, 177-180, 393, 395-398, 480, 513, 568, 570, 654, 778, 782, 787, 813, 835, 850, 897
 1:15-17 445, 813
 1:15-20 5, 36, 47, 77, 85, 177-180, 395-398, 568, 570, 654, 778, 782, 787, 813, 835, 850, 892, 897
 1:16 14, 38, 40, 54, 395, 398, 816
 1:17 398
 1:17-19 569
 1:18 60, 78, 85, 156, 397, 398, 568, 779, 782, 784, 850
 1:18-20 398
 1:19 149, 398, 833
 1:19-20 719
 1:20 14, 85, 398, 720, 897, 919
 1:20-22 568
 1:21 892
 1:21-23 398
 1:22 394, 397, 568, 780, 850
 1:23-25 398
 1:23-29 24, 249
 1:24 397, 718, 759, 782, 783, 787, 850
 1:25-27 109
 1:26-27 568, 569
 1:27 146, 153, 250
 1:28 397, 898
 2:2 250, 568
 2:2-10 834
 2:3 111
 2:5 76, 394, 395
 2:6 395
 2:6-7 614
 2:6-8 394
 2:6-10 397
 2:8 40, 41, 77, 395, 568, 895
- 2:8-23 654
 2:9 36, 147, 149, 395, 397, 398, 568
 2:9-10 654
 2:10 395, 397, 568
 2:11 396, 568
 2:11-12 77, 395, 419, 420
 2:12 77, 81, 86, 150, 151, 153, 396, 417, 419, 568, 786, 898
 2:12-13 397
 2:13 46, 151, 394, 396, 568
 2:13-14 719
 2:13-15 46, 396
 2:14 290, 396
 2:14-17 568
 2:15 40, 81, 398, 568, 720, 820, 895, 921
 2:16 35, 73, 396, 568
 2:16-19 486
 2:16-23 396
 2:17 396, 578, 782
 2:18 40, 395, 570, 578, 895
 2:18-19 396
 2:18-23 395
 2:19 654, 568, 779, 782, 783, 784, 852
 2:20 40, 77, 568, 395, 396, 895
 2:20-3:13 421
 2:20-3:15 417
 2:20-3:17 787
 2:20-23 568, 701
 2:21 37, 395, 396, 568
 2:22 396
 2:23 37, 73, 395, 396, 578
 3:1 14, 15, 147, 151-155, 253, 396-398, 568, 778, 783, 850
 3:1-3 15, 654
 3:1-4 396, 398
 3:1-6 889
 3:2-4 568
 3:3 420, 850
 3:4 153, 156, 396, 397, 816, 893
 3:4-16 850
 3:5 396, 398, 568, 868
 3:5-6 868
 3:5-9 211, 779
 3:5-12 568
 3:5-14 421, 752
 3:5-15 420
 3:5-17 396
 3:6 44, 45, 397, 721, 895
 3:8 396
 3:9 418
 3:9-11 148, 919
 3:10 41, 77, 147, 153, 779, 919
 3:10-11 779
 3:11 148, 459, 568, 778, 779, 919
 3:12 6, 213, 396, 418
 3:12-16 919
 3:12-17 6, 779
 3:13 394, 719
 3:15 213, 779, 782, 783
 3:15-16 753
 3:16 74, 85, 176, 177, 179, 180, 568, 599, 703, 853
 3:16-17 74, 85
 3:17 920
 3:18 74, 97, 246, 259, 396, 568, 588, 598

- 3:18-4:1 97, 246, 396, 568, 588, 755, 920, 923
 3:18-4:6 74
 3:22-4:1 798
 3:22-23 833
 3:24 397, 764, 833, 838
 4 245
 4:1 607
 4:3 568, 569, 796
 4:5 464, 752
 4:6 388
 4:7 467, 568
 4:7-8 577
 4:7-9 467
 4:7-13 398
 4:7-17 567
 4:8 396
 4:8-9 796
 4:10 396
 4:10-11 467
 4:10-17 598
 4:11 16, 222, 397, 468, 838
 4:12 394, 396, 461, 467, 796
 4:12-13 527
 4:12-14 798
 4:12-18 796
 4:14 222, 467, 468, 586
 4:15 73, 268, 396, 397, 408, 578, 740, 755, 756, 850
 4:15-16 73, 397
 4:16 36, 73, 85, 251, 387, 576, 579, 599, 664, 796
 4:17 522
 4:18 523, 579, 598
- 1 Фес**
 в целом 12, 76, 286, 287, 390, 702, 703, 793
 1:3 789
 1:1 24, 147, 190, 231, 286, 347, 462, 586, 597, 789, 794, 832, 834, 849
 1:2 597
 1:2-3:13 598
 1:2-10 792
 1:3 300
 1:3-5 231
 1:4-6 464, 700
 1:4-10 701
 1:5 231, 232, 697, 700, 792
 1:5-6 231, 700
 1:6 190, 195, 699, 789, 793, 794
 1:7 795
 1:8 461, 529
 1:8-9 795
 1:9 13, 287, 526, 561, 752, 773, 789, 791, 898
 1:9-10 13, 335, 469, 771, 790, 794, 853, 893
 1:10 14, 150, 151, 721, 757, 759, 771-773, 794, 838, 891
 1:19 703
 2 795
 2:1-12 463-465, 789, 792, 793
 2:2 700, 772
 2:3-16 792
 2:6 832
 2:7 23, 24, 39, 752
 2:8 772
- 2:9 465, 752, 772, 791, 792, 920
 2:10-12 451
 2:11-12 795
 2:12 16, 39, 336, 794, 838
 2:13 579, 854
 2:13-16 789, 792, 793, 896
 2:14 790, 793, 795, 832, 849, 851
 2:14-16 791, 792
 2:14-20 753
 2:15 789, 794
 2:15-16 324-326
 2:16 325, 327, 760
 2:17 561, 758, 791
 2:17-3:10 789
 2:17-3:11 598
 2:17-3:13 598
 2:18 14, 523, 529, 791, 895
 2:19 195, 794, 838, 893
 3:1 791
 3:1-6 467
 3:1-8 561
 3:2 466, 754, 772, 791
 3:3 793
 3:3-4 862
 3:4 753
 3:5 895
 3:6 300, 789, 792, 794
 3:8 149
 3:9-10 792
 3:10-11 792
 3:11 794
 3:11-4:1 598
 3:11-13 598, 789
 3:12 795, 917
 3:13 13, 191, 195, 396, 794, 895
 4:1 146, 598, 700, 752, 789
 4:1-2 195
 4:1-7 421
 4:1-12 195, 752, 789
 4:15-17 195
 4:2 286, 754, 789
 4:3 923
 4:3-4 794
 4:3-8 44, 701, 792
 4:5 286, 287, 794
 4:6 191, 195, 632, 764, 765, 794, 923
 4:7 39, 44, 794, 923
 4:7-8 699, 702
 4:7-9 286
 4:8 14, 44, 702, 794, 898
 4:9 39, 789, 795, 920, 923
 4:9-10 862
 4:10-12 792
 4:11 789, 920
 4:11-12 920
 4:12 464, 752, 918, 919
 4:13 794, 891
 4:13-5:11 789, 791, 890, 893, 919
 4:13-18 15, 16, 151, 548, 789, 792, 840, 894
 4:14 150, 794
 4:14-17 794
 4:15 190, 335, 548, 893
 4:16 14, 16, 150, 794, 819, 832, 834, 895
 4:16-17 16, 152
 4:17 486, 487
 4:18 794, 853
 5 793
- 5:1-3 794, 902
 5:1-4 16
 5:1-11 793
 5:2 15, 192, 195, 620, 892
 5:3 765, 896
 5:4 893
 5:4-8 789
 5:4-10 821
 5:4-11 794
 5:7 579
 5:8 761
 5:9 45, 721, 759, 794
 5:9-10 722
 5:10 719, 794
 5:11 789, 795, 853, 862
 5:12 919
 5:12-13 576, 792, 795, 854, 862
 5:12-22 238, 922
 5:12-28 789
 5:14 792, 853, 862
 5:15 585, 917
 5:16-22 75
 5:17 794
 5:19 794
 5:19-20 703
 5:19-22 209, 792
 5:20 207, 209
 5:20-21 207
 5:21 918
 5:21-22 209
 5:22 923
 5:22-23 701
 5:23 13, 46, 52, 75, 195, 506, 794, 832, 893, 916
 5:24 75
 5:27 36, 73, 387, 388, 597, 599, 854
 5:28 832
- 2 Фес**
 в целом 12, 390, 391, 567, 666, 793
 1:1 147, 231, 286, 586, 794, 849
 1:1-2 789
 1:2-12 598
 1:3 597, 795
 1:3-4 792
 1:3-12 790
 1:4 795, 851
 1:4-5 16
 1:4-7 793
 1:4-10 753
 1:5 765, 838
 1:6 764, 793
 1:6-10 154, 757
 1:7 14, 191, 893
 1:8 764, 765
 1:9 41, 191, 764, 765
 1:10 765
 1:11 794
 2 793, 895, 904
 2:1 794, 853, 893
 2:1-2 794
 2:1-3 792
 2:1-12 13, 15, 790, 791, 895
 2:2 192, 209, 666, 790, 792, 794, 891, 892
 2:3 15, 286, 790, 895
 2:3-12 904
 2:4 16, 790
 2:6 895
- 2:6-7 794, 895
 2:7-8 286
 2:7 16, 895
 2:8 16, 444, 794, 893
 2:9 16
 2:10 762, 793, 893
 2:11-12 794
 2:13 44, 233, 760, 793, 794, 892
 2:13-14 47, 598, 792
 2:13-17 790
 2:14 152, 231, 233, 853
 2:15 576, 579, 793, 854
 2:16 36, 45, 47, 897
 2:17 666
 3:1 795
 3:3 46
 3:4 795, 854
 3:5 45
 3:6 421, 854, 920
 3:6-12 792
 3:6-13 74
 3:7-9 790-792, 920
 3:8 465
 3:10-12 790
 3:11 791, 854, 920
 3:11-13 421
 3:12 920
 3:14 854
 3:14-15 597, 792, 795
 3:15 795
 3:16 598
 3:16-18 790
 3:17 523, 579, 598, 793
 3:18 598
- 2:5 37, 74, 81, 570, 660, 818, 835
 2:5-6 580
 2:5-6a 581
 2:6 137, 760
 2:7 464, 466, 569
 2:8 263, 264, 568
 2:8-12 745
 2:8-15 263, 568
 2:9-10 263, 755
 2:9-15 2, 259, 264
 2:9-3:1a 580
 2:11-14 263
 2:13 1, 2, 264
 2:13-14 2
 2:14 1, 2
 2:14-15 761
 2:15 264, 761, 759
 3:1 724
 3:1-3 85
 3:1-7 570, 833
 3:1b-13 580, 581
 3:2 264, 463, 753
 3:5 576, 854
 3:7 264, 464
 3:8-13 570
 3:9 570
 3:10 264
 3:11 264, 271
 3:12 272
 3:14 577, 580
 3:15 81, 578, 853
 3:16 71, 77, 81, 85, 151, 152, 155, 177, 179, 182, 232, 570, 579-581, 704, 706, 899, 901
 4 901
 в целом 2, 12, 238, 262, 263, 523, 577, 579, 580
 1:1 24, 570, 759
 1:3 467, 570, 577
 1:3-4 660, 901
 1:3-5 579
 1:3-7 577
 1:3-20 581
 1:4-7 264
 1:5 897
 1:6 901
 1:7 901
 1:7-9 570
 1:8-11 660
 1:9 607
 1:9-10 580
 1:10 892
 1:11 231
 1:12-16 554
 1:12-17 553
 1:15 81, 570, 580, 581, 759, 835
 1:15-16 569
 1:16 25, 45, 153
 1:17 46, 81, 152, 176, 570, 580
 1:18 209, 210
 1:19-20 577, 901
 1:20 264
 2:1-3:1a 581
 2:1-4 74
 2:1-7 920
 2:1-15 923
 2:2 264
 2:3 40, 570, 759
 2:4 760
- 4:1 579
 4:1-2 577
 4:1-3 579
 4:1-5 580
 4:1-10 581
 4:3 37, 578, 660, 761
 4:3-5 570
 4:4-5 81, 143
 4:5 37
 4:6 570, 580, 853
 4:7 901
 4:7-8 660
 4:9-10 580
 4:10 570, 760
 4:11 570, 580, 853
 4:11-16 85
 4:13 74, 570, 577, 580, 853
 4:14 204, 209, 210, 570, 754
 4:15 85
 4:16 760
 5:1-2 853
 5:1-16 570
 5:3-16 268
 5:3-25 581
 5:5 853
 5:7 264
 5:10 264, 753
 5:13 264, 578
 5:13-15 901
 5:14 92, 259, 264
 5:16 853
 5:17 853, 854
 5:17-18 580
 5:18 104
 5:19-22 570
 6:1 189, 264, 580, 893, 920

- 6:1-2 568, 581
6:1-7 578
6:2 189, 580, 893
6:3-5 264
6:3-10 581
6:7 920
6:7-8 580
6:8 920
6:9-10 920
6:10a 580
6:11 607
6:11-12 580
6:12 153
6:13 581
6:14 581
6:15 40, 41
6:15-16 580
6:16 152
6:17-19 578
6:20 577, 579, 660
6:20-21 579, 901
- 2 Тим**
в целом 12, 158, 523, 562, 579
1:1 24, 43
1:6 203, 204, 570
1:6-7 754
1:7 580, 698
1:8 41, 231, 698
1:8-10 177
1:9 45, 570, 759
1:9-10 580, 581
1:10 152, 232, 570, 759, 893
1:11 464, 466
1:12 893
1:15 661, 901
1:15-16 579
1:15-18 577
1:16 578
1:16-18 468, 529
1:18 192
2:1-2 853
2:8 150, 153, 230, 231, 581, 817, 891, 898
2:8-13 787
2:10 759, 893
2:11 81, 85, 151, 178, 570, 862
2:11-12 581
2:11-13 81, 85, 178, 580
2:13 46
2:14 580
2:14-4:5 581
2:14-15 853
2:14-17 661
2:15 759
2:16-17 577
2:16-18 891
2:16-19 901
2:17 264
2:17-18 660
2:18 150, 578, 891
2:19-21 580
2:21 189
2:22 607
2:23-26 661
2:24 917
2:24-26 661
2:25-26 901
3:1-5 580
3:1-9 660, 901
3:2-9 901
- 3:6-7 264, 578
3:6-9 577
3:10-14 753
3:10-15 661
3:13 893
3:16 607, 918
4:1 15, 154, 767, 838, 893
4:1-5 853
4:3-4 577
4:5 466
4:6 892
4:6-7 578
4:8 192, 581, 607
4:8 581, 893
4:10 158, 461, 462, 467, 468, 577, 579, 791
4:11 222, 467, 586
4:12 467
4:14 838
4:15 893
4:16-18 529
4:17 569
4:18 41, 581, 762, 838
4:19 266, 468, 577, 578
4:19-22 579
4:20 577, 578
- Тит**
в целом 12, 523, 577, 579
1 576
1:1-4 597
1:2 42, 153
1:3 570, 759
1:4 467, 759
1:5 466, 467, 570, 577, 754
1:5-9 581, 854
1:6 264
1:7-9 85, 570, 580
1:8 463, 607, 753
1:9 580, 853
1:10 578
1:10-11 577, 579
1:10-14 661
1:10-16 577
1:10-21 581
1:11 578, 661
1:12 177, 580
1:13-16 580
1:14 661
1:15 578, 661, 868
2:1 580
2:1-5 264
2:1-10 568
2:1-14 581
2:2-14 580
2:4-5 259
2:4-10 923
2:5 97, 918
2:8 97, 264
2:8-10 918
2:9 189
2:10 40, 264, 570, 759
2:11 45, 759, 893
2:11-14 580, 581
2:12 918
2:12-14 757
2:13 40, 570, 581, 759
2:14 137
2:15 580
3:1-8 581
3:2 917
3:3-7 580
3:3-8 580
3:3-8a 580
- 3:4 40, 46, 47, 81, 177, 213, 570, 759, 893
3:4-5 698
3:4-6 47
3:5 570, 607, 760, 761
3:5-7 420, 426
3:5-8 570
3:6 570, 759
3:8 917
3:9 570
3:9-11 581, 661
3:9-14 577
3:12 462, 467, 577
3:13 463, 468
3:15 579
- Флм**
в целом 12, 252, 387, 389, 392, 522, 533, 562, 567, 575, 579, 795-797, 888, 920
1 569, 795, 796
1-2 798, 873
1-3 795
2 36, 73, 408, 578, 755, 756, 850
3 556
4 597
4-7 598, 796, 797
5 797
7 585, 598
8-16 796
8-22 796
9 569, 796
10 796, 797
11 797
13 468, 796, 797
14 796
16 796-798
16-17 920
17 583, 585, 796
17-22 796
18 795, 797
19 585, 797
19a 579
20 796
21 797, 798
22 598
23 467, 798
23-25 796
24 222, 467, 468, 586, 798
- Евр**
в целом 28, 48, 52-54, 62, 85, 126-129, 142, 179, 180, 197, 233, 239, 240, 242, 266, 275, 277, 280, 294, 295, 375, 387, 388, 391, 393, 414, 424, 439, 469, 570, 595, 599-601, 613, 614, 617, 662, 724, 728, 762, 763, 767, 775, 822, 824, 835, 836, 841, 843, 844, 855, 857, 921
1-2 836
1-12 238
1:1 375
1:1-13:21 236
1:1-2 180, 242, 704, 771
1:1-4 52, 88, 198, 234, 238, 241, 824
1:2 53, 79, 730, 766, 771, 812, 843, 902, 921
1:2-4 480, 776
1:3 52, 155, 180, 183, 184, 237, 242, 728, 729, 824, 843
1:3-4 570
1:3-14 771
1:5 52, 53, 127, 129, 238, 240, 824, 843
1:5-2:16 240
1:5-13 902
1:5-14 52, 129, 240, 241, 824
1:6 52
1:6-7 127, 129
1:7 52, 824
1:8 52, 61, 88
1:8-9 52, 843
1:8-12 127, 129
1:9 613
1:10 54, 198
1:10-12 52
1:13 53
1:14 824
1:13-2:9 153
1:13 52, 53
1:14 763
2:1 53, 127, 129, 180, 234, 236, 241, 618, 729, 923
2:1-3 180
2:1-4 53, 127, 129, 235, 241, 729
2:1-18 728
2:2 52, 234
2:2-3 128, 415
2:2-4 235
2:3 52, 88, 198, 199, 235, 237, 266, 469, 618
2:3-4 234, 844
2:4 235, 469, 709
2:5 239, 241, 771
2:6 126, 902
2:6-8 843
2:6-13 821
2:7 53
2:8-9 127
2:9 53, 137, 618, 825
2:10 53, 54, 618, 728-730, 857, 862, 902
2:10-13 79, 85
2:10-18 129
2:11 730
2:11-12 86
2:12 129, 180, 618, 857
2:12-13 129
2:14 902
2:14-15 731
2:14-16 728
2:14-18 415, 825
2:16 280, 375, 584
2:16-18 731
2:17 53, 239, 240, 241, 729, 731, 734, 857
2:17-18 731, 844
2:18 584, 729
3-4 112, 857, 903
3:1 52
3:1-4:13 240, 824
3:1-4:16 239
3:1-6 28, 235, 239, 241, 824, 853
3:1-19 618
3:2 53
3:2-5 242
3:2-6 776
3:5 242
- 3:5-6 844
3:6 234, 236, 239, 584, 731, 836, 857, 862, 903
3:7 579
3:7-11 239, 240
3:7-19 129, 241, 729
3:7-4:11 28, 128
3:7-4:13 235, 241, 295, 824
3:7-4:14 236
3:7-8 235
3:11 129, 843
3:12 52, 235, 415
3:13 235
3:12-14 731
3:12-19 128, 768
3:12-4:13 239
3:13 235, 242, 862
3:14 236, 239, 836, 862, 903
3:14-21 246
3:15 235
3:18 843
3:19-4:2 585
4:1 54, 235, 843
4:1-2 128, 235
4:1-11 129
4:3 52, 54, 128, 129, 843, 903
4:3b 54
4:3-5 128
4:3-11 295
4:4 52
4:4-5 54
4:5 843
4:6 903
4:7 52, 54
4:7-8 127, 729
4:9 54, 843, 844, 903
4:10 903
4:10-11 843
4:11 52-54, 415, 923
4:11-12 53
4:12 52, 234, 242, 767
4:12-13 52, 242, 767
4:12a 52
4:13 53, 234, 767
4:14 53, 86, 239, 240, 241, 584, 729, 776, 824
4:14-5:9 776
4:14-10:15 279
4:14-16 584, 728, 729, 844
4:14-5:10 240, 728
4:15 618, 729, 730
4:16 52, 86, 584, 729, 731, 843
5:1-7:28 129
5:1-6 730
5:1-10 241, 279
5:2 729
5:2-3 729
5:5 52, 836, 843, 902
5:5-6 128
5:5-10 155, 824
5:6 52, 242, 447, 776, 824, 844
5:8 53
5:6 242, 447
5:7 618, 763
5:7-8 844
5:7-9 617, 728
5:7-10 415, 825
5:8 53, 776
5:8-9 902
5:9 730, 763, 768

- 5:10 52, 242, 447
 5:11 129, 235, 236, 239, 424, 730, 923
 5:11-6:12 235, 241
 5:11-6:20 241
 5:11-12 266
 5:11-14 235
 5:13 53, 235, 615
 5:14 902
 6:1 235, 836, 902
 6:1-2 469, 470, 767, 768
 6:2 155, 768, 903
 6:3 235
 6:4 902
 6:4-5 425
 6:4-6 903, 923
 6:4-8 53, 730, 860
 6:6 425, 776
 6:7-8 234, 767
 6:9 86, 235, 239
 6:9-11 235
 6:9-20 86
 6:10 54, 585, 767, 857
 6:10-11 235
 6:10-12 767
 6:11 235, 236
 6:12 236, 923
 6:14 52
 6:17-20 903
 6:18 242
 6:19 234
 6:19-20 729, 844
 6:20 155, 242, 447, 618, 729, 903
 7:10 570, 729
 7:1 52, 239, 824, 844
 7:1-10:18 241
 7:1-2 242
 7:1-10 127, 129
 7:1-17 447
 7:1-28 279
 7:2 127
 7:3 776
 7:4-10 127
 7:11 129, 155, 295, 730, 902
 7:11-14 857
 7:11-28 129
 7:12 295
 7:13 776
 7:13-28 844
 7:14 52, 198, 444, 618
 7:15 155
 7:15-17 776, 824
 7:16 129
 7:17 52, 242
 7:18 295
 7:19 730, 295, 902
 7:21 52, 198, 824
 7:21-22 295
 7:22 277, 278, 923
 7:23-25 295
 7:23-28 767, 857
 7:24 242
 7:25 53, 85, 86, 88, 155, 729, 731, 763, 824, 844
 7:26-28 295, 729, 730
 7:26 53
 7:27 729
 7:27-28 237
 7:28 53, 729, 730, 776, 824, 843, 902
 8:1 52, 53, 155, 239, 241, 279, 843, 902
 8:1-9:28 295
 8:1-10:16 279, 280
 8:1-10:18 239
 8:1-2 279, 844
 8:1-6 239
 8:1-13 824
 8:1-16 279
 8:2 85, 198, 279
 8:3-10:18 128, 129
 8:3-5 235, 237
 8:4 279
 8:5 52, 128, 237, 279, 728
 8:6 53, 277, 280, 584, 923
 8:6-13 729, 844, 857
 8:7 923
 8:7-12 127, 731
 8:7-13 129, 239, 279, 295
 8:8 129, 198, 277, 279, 857, 902, 923
 8:8-11 198
 8:8-12 52, 129, 279, 857, 902
 8:9 277
 8:10 277, 923
 8:12 730, 731
 8:13 127, 280
 9:1-10:16 279
 9:1-10:18 239
 9:1-10:26 903
 9:1-15 730
 9:1-17 128
 9:1-18 129
 9:1 277, 708
 9:5 239
 9:6-7 279
 9:7 237, 279
 9:7-8 237
 9:8 710, 903
 9:8-10 128
 9:9 279, 280, 730, 902
 9:10 85, 375, 730
 9:11 128, 129, 155, 241, 730, 836, 844
 9:12 279, 729, 768, 844
 9:12-26 279
 9:13 730, 732
 9:13-14 128, 242
 9:14 52, 53, 88, 279, 414, 705, 729, 731, 768, 836
 9:15 53, 277, 278, 584, 768, 923
 9:15-22 729, 731, 824, 844
 9:16 277
 9:16-17 731
 9:17 277
 9:18-22 279
 9:20 126, 277, 731
 9:22-23 729
 9:23 279, 903
 9:23-10:18 824
 9:23-28 729, 730
 9:24 53, 85, 128, 137, 279, 836, 844
 9:25 237, 279
 9:25-28 295, 857
 9:26 54, 279, 730, 902
 9:27 903
 9:28 53, 279, 729, 730, 763, 836, 893, 903
 10 731
 10:1 129, 237, 241, 279, 295, 434, 570, 730, 902
 10:1-2 279, 295
 10:1-3 237
 10:1-18 129, 241
 10:2 730
 10:3-4 295
 10:4 730
 10:5 729
 10:5-6 618
 10:5-7 127
 10:5-10 295, 415
 10:8-10 127
 10:8 237
 10:10 279, 729, 730
 10:11 279, 295, 730
 10:11-13 729
 10:11-14 414
 10:11-15 857
 10:12 53, 279, 763, 843, 902
 10:12-13 902
 10:12-14 295
 10:13 53, 730, 844
 10:14 129, 279, 730, 902
 10:14-18 730
 10:15 52, 710
 10:16 52, 198, 277, 902, 923
 10:16-17 52, 857, 902
 10:16-18 295
 10:18 730
 10:19 425
 10:19-13:19 240, 241
 10:19-20 618
 10:19-22 584, 844
 10:19-25 86, 425
 10:19-39 127, 235, 241
 10:20 730
 10:21 234
 10:22 54, 414, 425, 729, 732
 10:23 54, 239, 425
 10:23-25 236
 10:24 54
 10:24-25 731, 862
 10:25 84, 234, 235, 236, 238, 425, 766, 831, 857, 903
 10:26-27 766
 10:26-29 903
 10:26-31 53, 585, 767, 860, 862, 923
 10:27 53, 903
 10:28-29 128
 10:29 52, 277, 705, 730
 10:30 129, 767
 10:31 53
 10:32 862
 10:32-34 233, 235, 236, 237, 862
 10:32-39 86
 10:33-34 235
 10:35 54, 236, 731, 903
 10:35-39 236, 239, 766
 10:36 54, 111
 10:36-39 238
 10:37-38 613, 614
 10:37-39 86
 10:39 768
 11 111, 127
 11:1 86, 236, 241, 570, 614
 11:1-12:3 415
 11:1-40 241, 763
 11:3 37, 54, 79
 11:4 614
 11:5-7 242
 11:6 54, 584
 11:7 614, 763
 11:10 843, 844
 11:11 239, 266
 11:13-14 54
 11:13-15 86
 11:14 843
 11:16 843, 903
 11:19 155
 11:23 267
 11:25 857
 11:31 266
 11:32 233, 239, 266
 11:33 118, 242
 11:35 155, 235, 266, 730
 11:35-12:3 237
 11:37 21, 237, 242
 11:39 54
 11:40 730, 902
 12:1 54, 239, 241, 242
 12:1-2 54, 862
 12:1-3 239, 241
 12:1-4 824, 862
 12:1-13 239
 12:2 15, 129, 235, 618, 729, 730, 763, 843, 844, 902
 12:3-4 54, 236
 12:4 235-237, 923
 12:4-11 731
 12:4-6 239
 12:5 857
 12:5-6 198
 12:5-6 54
 12:5-13 824
 12:6 857
 12:7 54, 857
 12:7-11 239
 12:9 52-54, 128
 12:10-11 54
 12:11 615
 12:12-13 236
 12:13 235
 12:13-14 16
 12:14 235, 238, 241, 244, 730, 903
 12:14-29 235, 238, 241
 12:15 235
 12:16-17 923
 12:17 234
 12:18-19 235
 12:18-21 824
 12:18-24 16, 731, 857
 12:18-29 824
 12:21 126, 242, 731
 12:22 843, 857, 903
 12:22-23 731, 844
 12:22-24 86, 155, 730, 824
 12:23 54, 155, 615, 732, 857
 12:24 277, 584, 732, 923
 12:25 53, 128, 236, 767
 12:25-29 53, 729
 12:26 52, 53, 127, 730
 12:28 119, 238, 583, 585, 843, 844
 12:28-6 53
 12:29 53
 12:33 850
 13 238, 843
 13:1 236
 13:1-3 16, 583, 862
 13:1-21 238, 239
 13:1-25 241
 13:2 234, 238, 268, 463
 13:3 234, 238
 13:4 238, 767
 13:5 52, 238, 618
 13:5-6 127, 234
 13:6 198
 13:7 88, 235-237, 470
 13:7-9 236
 13:8 238, 470
 13:9 180, 236, 238, 375, 470
 13:10 85, 238
 13:10-11 237
 13:10-15 824
 13:10-16 85, 238
 13:11 238
 13:12 86, 240, 618, 844, 857
 13:12-13 235
 13:12-16 86
 13:13 238
 13:14 238, 843, 850
 13:15 86, 142, 180, 183, 585
 13:15-16 142
 13:16 238, 923
 13:17 86, 234, 238, 767
 13:17-18 236
 13:17-19 236
 13:17-23 266
 13:18 238
 13:19 234, 236, 238, 239, 240, 241
 13:20 52, 53, 87, 142, 155, 198, 199, 235, 238, 240, 277, 278, 768, 902
 13:20-21 155, 598, 601, 824
 13:21 238, 601
 13:22 85, 234, 236, 238, 239, 241, 601, 923
 13:22-25 236, 239, 240
 13:23 234, 236, 238, 239, 266, 601
 13:24 235, 236, 601, 857
 13:25 601
 Откр
 в целом 15, 21, 48, 59, 61, 62, 87, 134, 139, 156, 197, 200, 310, 415, 457, 599, 602, 621, 622, 695, 762, 763, 767, 822, 828
 1 515
 1-3 426, 653
 1:1 7, 59, 130, 512, 515, 591, 828, 837
 1:1-3 602
 1:2 471, 828, 837
 1:3 130, 131, 513, 621
 1:3-8 921
 1:4 59, 60, 517, 705, 828, 858
 1:4-5 512, 602
 1:4-6 586
 1:4-7 767
 1:5 60, 156, 471, 735, 736, 846, 904, 905
 1:5-6 828, 906
 1:6 59-61, 376, 602, 735, 764, 846, 858, 905
 1:6-9 900

- 1:7 200, 621, 767, 905, 906
 1:8 59, 60, 156, 200, 828
 1:9 471, 586, 768, 828, 905, 922
 1:9-22:9 483
 1:9-10 130, 829
 1:9-20 515, 907
 1:10 75, 84, 142, 483, 708, 709, 922
 1:10-11 586, 483
 1:10-20 828
 1:11 462, 512, 858
 1:12 472
 1:12-16 59
 1:12-18 79, 907
 1:12-20 131
 1:13 131, 132, 846, 905, 906
 1:13-15 131
 1:14 132
 1:14-20 906
 1:16 52, 846
 1:17 131, 132, 735, 905
 1:18 86, 155, 156, 735, 829, 905
 1:19 131, 906, 907
 1:20 472, 907
 2:3 515, 602, 828, 906, 907
 2:1 846
 2:2 29, 922
 2:1-3:22 922
 2:3 922
 2:4 922
 2:5 905
 2:6 828, 922
 2:7 131, 621, 709, 767, 828, 906
 2:8 155, 156, 735, 764, 905
 2:9 360, 376, 858, 862, 874, 922
 2:10 156, 515, 621, 709, 767, 828, 906, 922
 2:11 512, 764
 2:12 52, 846
 2:13 156, 471, 515, 922
 2:14 130, 922
 2:14-15 267, 874
 2:14-16 828
 2:15 922
 2:16 846, 905
 2:17 130, 621, 709, 828, 905
 2:19 922
 2:20 130, 267, 874, 905, 922
 2:20-25 828
 2:22-23 267, 621, 709, 828
 2:23 767
 2:24 267
 2:26-27 905
 2:26-28 621, 709, 736, 828, 862, 906
 2:28 59, 621, 709, 828
 2:29 621
 3:1 705, 846
 3:3 621, 766, 905
 3:4 828, 922
 3:5 59, 125, 130, 768, 906
 3:6 621, 709
 3:7 447, 471
 3:8 471, 874
 3:9 360, 376, 471, 858, 905, 922
 3:10 767, 905, 922
 3:12 130, 828, 859, 906
 3:13 621, 709
 3:14 60, 471, 846, 905
 3:15 922
 3:16 922
 3:17 874, 922
 3:20 54, 87, 138, 142, 905
 3:21 59, 60, 88, 828, 845, 906
 3:21-22 736
 3:22 621, 709
 4 182, 483, 485, 488, 859
 4-5 515, 846
 4-6 426, 483
 4-16 907
 4-22 906
 4:1 60, 131, 906, 907
 4:1-5:14 483, 922
 4:1-6:17 60, 483
 4:1-22:5 906
 4:1-22:9 483
 4:1-24 483
 4:2 59, 60, 708
 4:26-22:9 483
 4:26-11 483
 4:3 59, 60
 4:36 484
 4:4 60
 4:5 60, 705
 4:6 59, 60
 4:6-8 59
 4:8 59-61, 88, 142, 182, 183, 515, 845
 4:9 59, 60, 735
 4:10 59, 60
 4:11 54, 60, 61, 79, 87, 115, 182, 184, 584, 764, 845, 859
 5 182, 845
 5:1 59, 60, 88, 130
 5:1-5 764, 828
 5:1-9 472
 5:1-14 88, 483
 5:3-5 156
 5:5 130, 444, 447, 735, 817, 846
 5:5-6 415, 906
 5:6 60, 415, 518, 705, 735, 846
 5:7 59, 60, 764
 5:8-14 735, 828
 5:9 61, 79, 471, 472, 735
 5:9-10 182, 767, 846
 5:9-11 846
 5:9-12 735
 5:9-14 87, 182
 5:10 182, 735, 846, 858, 905, 922
 5:11 60
 5:12 61
 5:12-14 88, 182
 5:13 59-61, 764
 6-16 515
 6:1-8 922
 6:1-8:5 515
 6:1-17 847
 6:1-19:10 515
 6:8 892
 6:9 471
 6:9-11 156, 736, 767, 768, 847
 6:10 59, 60, 826, 922
 6:10-11 905
 6:11 905
 6:12-17 905
 6:15-17 519
 6:16 59, 60
 6:16-17 735, 766
 6:17 60
 7 182, 426, 854
 7:1-8 859
 7:2 52, 60
 7:3 859
 7:4-8 846
 7:5-8 130
 7:9 60, 132, 471
 7:9-12 182
 7:9-17 859, 905
 7:10 59-61, 764, 828
 7:11 60
 7:11-12 182, 828
 7:12 60, 61, 87
 7:13-17 767
 7:14 200, 846, 905
 7:15 60, 828
 7:15-17 427, 922
 7:17 60, 736
 8-19 426
 8:1 847
 8:1-5 60, 515, 516
 8:2 60, 847
 8:2-9:21 60
 8:3 60
 8:3-4 859
 8:3-5 847
 8:5 60, 515
 8:6-11 847
 8:6-11:19 515
 9:11 858
 9:18 60
 9:20 60, 859
 9:20-21 584, 828, 922
 10:1-10 472
 10:6 60, 735
 10:7 130
 10:8-11 132
 10:11 471
 11 182
 11:1 60, 472, 859
 11:1-2 513, 859
 11:1-13 132, 472, 516, 846
 11:2 131
 11:3 131, 859
 11:3-6 846
 11:3-13 472
 11:4 60
 11:4-6 132
 11:6 59, 60
 11:7 906
 11:7-10 519, 905
 11:8 59, 200, 829, 859
 11:9 471
 11:10 520
 11:11 705, 829
 11:11-13 905
 11:13 846
 11:14 472
 11:14-19 847
 11:15 60, 61, 515, 764, 828, 837, 845, 858
 11:15-17 182, 905
 11:15-18 182
 11:15-19 60, 905
 11:16 60
 11:16-17 828
 11:16-19 767
 11:17 59, 60, 61
 11:17-18 182
 11:18 60, 61, 905
 11:19 60, 277, 515, 516
 12 518, 828, 845
 12-14 517
 12:1-14:20 859
 12:3 131
 12:3-4 156
 12:4-5 131
 12:5 59, 487
 12:5-12 846
 12:6 131
 12:7 906
 12:7-8 906
 12:7-9 846
 12:9 131
 12:9-10 731
 12:10 60, 735, 736, 764, 828, 837, 858
 12:10-11 862
 12:10-12 87, 735, 859
 12:11 156, 415, 471, 829, 846, 906
 12:13-13:18 846
 12:13-16 131
 12:17 131, 376, 471, 735, 828, 846
 13 131, 436, 518, 845
 13:1 15, 131, 518, 847, 858
 13:1-10 15
 13:2 131
 13:3 131, 513, 518, 735
 13:4 828, 859
 13:5 131, 858
 13:6 859, 858
 13:5-7 922
 13:5-18 905
 13:7 471, 519, 906
 13:8 130, 518
 13:9 621
 13:10 621
 13:11-18 15
 13:12 131, 735, 859
 13:13-14 16
 13:14 131, 513
 13:15 859
 13:16-17 874, 922
 13:16-18 518
 13:18 518
 14:1 59, 130, 427, 846
 14:1-5 846
 14:3 59, 60, 130, 182
 14:3-4 735
 14:3-5 764
 14:4 60, 735
 14:6 471
 14:7 60, 859
 14:8 513, 859
 14:8-11 905
 14:9-11 584, 735, 768, 828
 14:9-12 768
 14:10 60
 14:11 61
 14:12 200, 376
 14:13 59, 200
 14:14 906
 14:14-20 905
 14:15-16 847
 14:17-20 847
 14:19 61
 14:19-20 870
 15 182
 15-16 515
 15:1 60, 847
 15:1-19:10 60
 15:2 130, 906
 15:2-4 846
 15:3 59-61, 130, 200, 520, 613, 858
 15:3-4 87, 130, 182, 183, 859
 15:3-5 736
 15:4 60, 61, 859
 15:5-16:21 847
 15:6 60
 15:7 60, 61
 15:8 60
 16:2 859
 16:5 59-61, 613
 16:5-7 859
 16:6 200
 16:7 613
 16:8 60
 16:9 767, 858
 16:12-14 905
 16:13 15
 16:14 518
 16:15 621, 766, 905
 16:16 352
 16:17 60, 516
 16:17-21 905
 16:19 60, 513, 859
 16:21 60, 905
 17 513, 436, 516, 845
 17-18 516
 17:1 60
 17:1-19:10 922
 17:1-22:5 516
 17:3 483, 708, 858
 17:4 858
 17:5 130, 513
 17:6 156, 471, 846
 17:7-18 518
 17:8 130, 513
 17:9 518
 17:9-11 513
 17:12-14 519, 847
 17:12-17 515
 17:14 59, 200, 846, 847, 905, 906
 17:15-17 519
 17:16 471
 17:16-17 905
 18:1-24 60
 18:2 513
 18:2-8 922
 18:3 922
 18:4 60
 18:8 60
 18:9 874, 922
 18:9-19 922
 18:10 513
 18:11 874, 922
 18:11-19 922
 18:13 514, 516
 18:15-18 874, 922
 18:20 29
 18:21 513
 18:21-24 922
 19 182
 19-20 15, 436
 19:1 60, 61, 182, 764, 905, 922
 19:1-20:15 736
 19:1-3 768
 19:1-4 182, 767, 768

19:1-8 859	19:15 847	20:7-10 516	21:3a 859	22:6-20 602
19:1-10 516	19:16 59, 130, 200, 837,	20:9 859	21:3b 859	22:6-21 513
19:1-18 427	858, 922	20:10-15 768	21:4 859	22:7 200, 905
19:2 61, 613	19:17-21 847	20:11 59, 60, 515	21:5 11, 59, 60, 156	22:8-9 79, 130, 512
19:3 922	19:19-20:10 847	20:11-15 60, 156, 516	21:6 59, 60, 156, 200, 516,	22:9 586, 828
19:4 59, 60	19:20 859	20:12 60, 130, 768	621	22:11 615
19:5 60	19:21 519	20:13-14 892	21:7 59, 133, 764	22:12 845, 905
19:6 182, 183, 922	20:22 427	20:14 156	21:8 472, 516, 905, 922	22:12-13 828
19:6-8 182	20:1-6 16	20:15 768	21:9 29, 60, 520	22:13 59, 60, 905
19:7-9 905	20:1-10 847	21:22 16, 156	21:9-14 29	22:14 131
19:8 60	20:4 10, 155, 156, 471,	21:1 11, 14-16, 60, 132,	21:9-22:5 132, 516	22:15 472, 922
19:9 427	516, 764, 837, 862	483, 847, 859, 904	21:10 60, 708	22:16 130, 447, 846
19:10 79, 200, 471, 512,	20:4-5 155	21:1-22:21 859	21:12 905	22:17 905
520, 586, 705, 846	20:4-6 10, 156, 516, 520,	21:1-22:5 847, 906	21:14 905	22:18 130
19:11 444, 613, 615, 828,	862	21:1-2 60	21:22 31, 132, 200, 502,	22:18-19 131
846, 847	20:5 156	21:1-4 16	859	22:19 130, 131, 859
19:11-16 60, 444	20:5-6 155	21:1-5 922	21:27 472, 847	22:20 59, 76, 82, 88, 459,
19:11-21 905	20:6 858	21:1-8 132, 516	22:1-5 60	471, 828, 845, 893, 905
19:12 130	20:7 11	21:2 132, 376, 859	22:2 131	22:20-21 200
19:13 847	20:7-9 905	21:3 60, 132	22:5 905	22:21 59, 512, 837

ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абба 711, 712
 Авраам 21, 33, 50, 55, 66, 67, 86, 111, 112, 116, 117, 121-124, 161, 163, 166, 167, 199, 232, 275, 277-280, 290, 292, 296, 299, 300, 306, 308, 310, 312, 314-317, 322, 326, 337, 349, 364, 366, 367, 376, 418, 419, 433, 437, 454, 489, 507, 508, 547, 550, 552, 606, 614, 635, 651, 664, 687, 720, 721, 749, 781, 867, 868, 896, 919
 Агата 872
 Агнец, ягненок 31, 60, 132, 356, 502, 518, 590, 677, 732, 735, 764, 828, 829, 846, 847, 859, 922
 Агнец Божий 142
 Ад 8, 86, 148, 436, 550, 732, 847, 888, 895, 912, 921
 Адам 1-7, 148, 149, 153, 258, 433, 481, 532, 550, 687, 699, 732, 779, 781, 784, 804, 818, 820, 835, 838, 891, 892, 896, 901, 902, 907, 912, 919
 Александр Македонский 353, 672, 677, 769
 Александр Япнай 354
 Аллегория 164, 167, 366
 Алтарь 138, 143, 269, 513, 646, 673, 674, 677
 Аминь 43, 74, 83, 132, 143, 144, 168, 182, 429, 710
 Ангел Господень 197, 480
 Ангелы 52, 86, 121, 122, 124, 125, 224, 234, 240, 258, 395, 433, 441, 479, 482, 489, 592, 658, 767, 770, 772, 775, 857, 895
 Андрей 468
 Анна 99, 269, 663
 Антигон 672
 Антиох 11, 285, 353, 359, 514, 807, 910
 Антипа 170, 173, 876
 Антисемитизм 340, 375
 Антигеза 182, 814
 Антипрология 13, 540, 721, 888
 Апокалипсис 1, 7, 10, 20, 21, 56, 79, 80, 118, 182, 186, 188, 277, 376, 393, 426, 432, 437, 468, 481-484, 485, 591, 664, 889, 911, 912, 915
 Апокалиптика 6-8, 11-14, 16, 67, 70, 81, 133, 328, 376, 385, 448, 480, 520, 548, 552, 602, 765, 768, 791, 888, 911, 915
 Апокалиптический 11, 12, 14, 67, 128, 139, 331, 436, 520, 543, 757, 779, 888, 899
 Апокрифические Евангелия 392, 883
 Апокрифы 16-19, 283, 393, 434, 439, 468, 569, 605, 662, 667
 Апостол 1-5, 23-29, 42-47, 70, 76, 78, 103, 104, 106-108, 110-111, 112, 121, 141, 142, 151, 154, 164, 207, 230, 231, 232, 234, 248-251, 254, 256, 267, 269, 287, 288, 291, 302, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 325, 327, 339, 357, 370, 377, 382, 383, 387, 392, 394-399, 402, 403, 405-409, 413, 422, 429, 455, 464, 465, 468, 483, 516, 522, 525, 529-531, 533, 540-542, 544, 549, 556, 558, 567, 577, 579, 586, 597, 598, 600, 619, 627, 648, 651, 659, 661, 666, 718, 720-723, 737, 742, 759-762, 765, 779, 782, 789, 785, 798-804, 810, 812, 814, 818, 822, 825, 851-854, 867, 891, 892, 894
 Арамейский язык 432
 Арета 560
 Аристобул 285, 286, 359, 366, 436
 Архангел 121, 124, 794
 Архелай 640
 Бдение 426
 Бдительность 385, 904
 Бедность 56, 362, 377, 633, 756, 872, 917, 923
 Бес, нечистый дух 186, 713
 Благая весть 50, 59, 109, 119, 166, 152, 230, 232, 233, 302, 310, 323, 326, 340, 410, 457, 682, 684, 686, 768, 846
 Благословие 13, 25, 37, 41, 81, 138, 230, 231, 232, 317, 318, 323, 347, 433, 452, 453, 456, 467, 526, 531, 611, 670, 690, 727, 768, 772, 842, 843, 851, 854
 Благодарение 50, 60, 61, 75, 141, 143, 144, 163, 400, 403, 404, 421, 597, 600, 789, 792, 796, 798
 Благодать 30, 31, 45, 52, 57, 58, 61, 83, 87, 119, 123, 142, 143, 204, 225, 226, 230, 232, 237, 243, 254, 281, 296, 312, 314, 341, 346, 400, 403, 405, 415, 417, 420, 428, 429, 456, 470, 492, 525, 528, 531, 532, 551, 583, 584, 589, 597, 598, 600, 601, 609, 687, 689, 690, 710, 729, 749, 767, 796, 818, 820, 825, 833, 837, 843, 916, 917, 923
 Благой 42, 102, 108, 109, 112, 113, 119, 163, 164, 165, 195, 225, 226, 227, 232, 253, 260, 262, 265, 266, 268, 269, 287, 293, 294, 304, 310, 317, 318, 327, 401, 402, 405, 406, 409, 411, 412, 457, 463, 466, 469, 470, 471, 523, 526, 670, 679, 680, 682, 684, 686, 689, 768, 800, 921
 Благословение 56, 61, 95, 124, 143, 148, 161, 166, 168, 182, 200, 226, 232, 308, 311, 312, 314, 346, 428, 444, 531, 568, 581, 597, 598, 600-602, 614, 689, 733, 825, 842, 843, 905
 Благочестие 22, 30, 33, 35, 64, 67, 302, 307, 353, 433, 438, 439, 495, 604, 647, 861, 917
 Блаженства 11, 14, 474, 678, 696, 873, 923
 Блуд 265, 267, 407, 526, 633
 Божий 5, 6, 9-11, 12, 37-40, 44-46, 49, 53, 56, 59-61, 68, 71, 79, 80, 86, 114, 123, 125, 128, 130, 132, 142, 148, 149, 155, 156, 166, 189, 201, 205, 213, 222, 224, 232, 234, 243, 258, 269, 278, 286-289, 291, 296, 304, 314, 316, 317, 321, 322, 325-326, 337, 342, 350, 377, 405, 415, 421, 423, 437, 443, 446, 454, 477, 478, 481, 516, 518, 519, 532, 542, 549, 584, 588, 590, 593, 595, 606, 607, 610, 613, 614, 618, 641-643, 669-671, 676, 688, 689, 696, 699, 702, 704-706, 718, 721, 728, 729, 731, 732, 737, 761, 764-765, 769-776, 790, 809, 810, 813, 816, 824, 826, 830, 833, 835, 837, 838, 841-848, 851, 853, 855-858, 890, 892, 895, 897, 900, 901, 903, 904, 906, 918, 921
 Божий суд 58, 324, 766
 Болезнь 71, 96, 166, 406, 528, 765, 865
 Борьба 16, 225, 226, 254, 282, 306, 354, 516, 609, 741, 916, 921, 924
 Брак 2, 34, 90-96, 100, 160, 186, 204, 257, 259, 260, 270, 271, 272, 274, 364, 470, 573, 579, 628, 629, 631, 634, 635, 636, 645, 660, 761, 887
 Брачный пир 95
 Вартимей 447
 Варфоломей 468
 Вдова 194, 267, 269, 354
 Величие 31, 48, 52, 60, 85, 88, 127, 253, 292, 352, 366, 400, 646, 725, 733, 735
 Вера 4, 9, 13, 30, 37, 47, 54, 55, 59, 86-88, 111, 112, 120, 122, 149, 150, 154, 161, 166, 167, 177, 205, 206, 209, 228, 230, 232, 241, 246, 282, 292, 295, 300, 302, 304, 309, 311, 312, 332, 343, 345, 348, 380, 402, 405, 423, 424, 430, 445, 465, 468, 474, 492, 493, 502, 508, 510, 511, 519, 525, 546-549, 570, 582, 583, 592, 606-610, 614, 626, 638, 678, 684, 686, 689, 710, 725, 731, 732, 743, 745, 753, 758, 760, 763, 766, 768, 776, 791, 794, 811, 823, 827, 868, 893, 901, 913, 914, 921, 924
 Верность 19, 26, 40, 43, 44, 46, 50, 55, 61, 68, 70, 80-82, 85, 86, 111, 122, 155, 163, 166, 173, 211, 213, 228, 232, 233, 235, 239, 243, 272, 275, 280, 285, 305, 311, 316, 318, 319, 320, 340, 351, 353, 354, 360, 361, 364, 367, 369, 374, 377, 433, 436, 463, 555, 582, 585, 592, 601, 605-608, 610-613, 684, 687, 690, 721, 853, 854, 861, 875, 922
 Верный 43, 166, 240, 312, 318, 406, 471, 580, 602, 624, 715, 753, 805, 828, 837
 Верующий 5, 56, 94, 103, 151, 153, 279, 312, 414, 420, 421, 424, 447, 470, 528, 542, 590, 687, 735, 738, 748, 752, 759, 767, 786, 820, 836, 858, 894, 901, 915, 917, 918
 Весть 27, 50, 59, 77, 102, 109, 113, 119, 161, 164, 177, 205, 225, 227, 230-233, 235, 249, 269, 279, 289, 292, 294, 302, 310, 314, 317, 323, 326, 334, 351, 368, 369, 374, 394, 398, 400, 404-407, 410, 415, 436, 452, 453, 455, 458, 459, 465-467, 470, 497, 500, 529, 532, 614, 618, 671, 681, 682, 684, 686, 689, 709, 710, 718, 720, 722, 723, 725, 727, 768, 787, 794, 799, 800, 827, 845, 846, 851, 866, 873
 Вечеря Господня 78, 80, 88, 135, 138-140, 196, 276, 338, 421, 423, 424, 427, 430, 530, 531, 752, 818, 830
 Вечная жизнь 8, 153, 204, 281, 415, 897, 904
 Видение 13, 41, 111, 115, 139, 150, 190, 193, 196, 265, 278, 279, 310, 318, 323, 353, 415, 419, 427, 456, 471, 478, 479, 482-484, 486, 489, 515, 533, 534, 538-541, 550, 684, 734, 747, 800, 802, 811, 812, 821, 823, 825, 826, 846, 859, 867, 873, 899, 901, 910, 922
 Вино 60, 84, 87, 137-139, 143, 144, 171, 173, 271, 274, 741, 818, 871
 Виноград 115, 871
 Виноградная лоза 619
 Вифлесс 172
 Вифсада 171
 Власть 10, 38, 39, 41, 50, 63, 77, 97, 98, 113, 122, 131, 146, 156, 159, 164, 170, 178, 179, 182, 196, 198, 200, 230, 259, 260, 261, 263, 272, 285, 289, 291, 336, 340, 350-352, 355, 363, 390, 400, 409, 410, 416, 423, 441, 445, 447, 513, 516, 519, 530, 532, 561, 582, 586, 634, 655, 672, 687, 701, 731, 738, 741, 746, 753, 754, 764, 767, 787, 840, 842, 845, 849, 854, 873, 910-912, 920-922
 Вода 34, 77, 84, 87, 119, 122, 144, 422, 423, 426-428, 707, 812, 837, 865
 Возвеличение 448
 Возмездие 583
 Вознесение 56, 129, 152, 154, 155, 460, 487, 488, 578, 588, 591, 670, 707, 767, 826, 833
 Война 7, 32-34, 64, 65, 92, 95, 125, 169-172, 226, 285, 353-355, 359-364, 367, 371, 434, 439, 518, 606, 630, 632, 653, 713, 803, 849, 864, 877, 881, 914
 Воля Божья 43, 443

- Воплощение 77, 88, 114, 129, 186, 341, 395, 415, 422, 509, 579, 682, 689, 692, 773, 774, 776, 813, 817, 818, 823, 847, 862
- Воскресение (см. также воскресение) 3, 8, 10, 13, 15, 16, 19, 50, 51, 56, 57, 69, 79, 81, 88, 107, 116, 137, 147-156, 187, 199, 221, 278-280, 310, 319, 333, 353, 374, 395, 397, 402, 409, 410, 413-416, 421, 423, 425, 429, 434, 458, 466, 481, 493, 500, 511, 546, 547, 548, 549, 551, 571, 572, 578, 579, 581, 588, 591, 607, 615, 623, 660, 669, 670, 684, 706, 707, 718, 723, 726, 727, 730, 732, 763, 771, 785, 786, 810, 818, 820, 833, 834, 836, 838, 840, 888, 891, 892, 894, 896-901, 903-905, 914, 915, 921
- Воскрешение 183, 193, 194, 554, 660, 779, 817, 818, 820, 825, 915
- Восстановление Израиля 320, 322
- Враги 9, 122, 340, 371, 394, 416, 528, 656, 658, 702, 802, 844, 856, 897, 900
- Всвышший 10, 36, 41, 49, 52, 445, 821, 850, 852, 891, 910
- Вселенная 921
- Гадара 173, 876
- Галаха 694
- Галилейское (Пенисаретское) море (озеро) 169, 171
- Галилея 168, 169, 170, 172, 173, 669
- Гаризим 418
- Геенна 9, 765
- Герменевтика 111, 112, 125, 501
- Гимны 71, 76, 77, 79, 82-84, 88, 122, 143, 176, 183, 209, 438, 439, 479, 513, 580, 641, 732, 744, 853
- Гнев 44, 45, 47, 55, 58, 60, 61, 90, 123, 129, 137, 292, 307, 310, 312, 320-322, 324, 325, 343, 356, 370, 583, 584, 613, 631, 641, 721, 729, 731, 735, 759, 762, 764-766, 818, 895, 897, 904
- Гностицизм 1, 8, 61, 67, 70, 77, 136, 174, 175, 178, 185-187, 334, 342, 343, 398, 399, 409, 535, 578, 648, 649, 654, 655, 661, 792, 915
- Грешение 374, 461, 465
- Господин 50, 107, 189, 194-196, 200, 258, 833, 835, 836, 920
- Господь 24-28, 40, 41, 45-47, 49, 51, 54, 56-59, 61, 71, 73, 74, 76, 82-84, 88, 104, 105, 113, 115-119, 122-124, 132, 133, 137, 138, 140, 143, 150, 153, 178, 188-200, 205, 226, 246, 285, 312, 322, 323, 332, 336, 368, 384, 406, 416, 418, 422, 427-429, 445, 447, 453, 465, 473, 498, 502, 515, 518, 519, 524, 530, 609, 612, 620, 622-624, 626, 627, 697, 699, 709, 713, 719, 727, 745, 759, 762, 763-766, 775, 776, 781, 794, 809, 811, 812, 816, 821, 825, 826, 829, 830, 832, 835, 836, 838, 841-843, 845, 847-849, 853, 854, 863, 867, 883, 891, 892, 897, 898, 921, 922
- Государство 407, 741, 743, 861
- Греки 93, 94, 98, 100, 175, 259, 271, 302, 360, 374, 408, 518, 632, 634-636, 641, 650, 664, 672-674, 677, 748, 880
- Грех 2, 4, 31, 33, 41, 44, 45, 77, 227, 284, 288, 290, 291, 292, 321, 322, 325, 326, 331, 343, 356, 358, 376, 414, 418, 430, 496, 497, 540, 541, 596, 609, 649, 657, 685, 687, 701, 705, 722, 729, 730, 733, 734, 778, 787, 817, 818, 820, 865, 892, 904, 916, 924
- Грешия 489, 563, 910, 913
- Греческий 39, 41, 94, 106, 147, 174, 187, 193, 234, 361, 407, 418, 443, 462, 463, 467, 481, 487, 517, 545, 573, 574, 630, 642, 673, 674, 676, 684, 707, 716, 724, 770, 772, 810, 822, 826, 910
- Греческий язык 21, 175, 302, 432, 434, 604, 714, 717, 876, 880, 884, 896
- Грешник 20, 609, 762, 811, 854
- Гробница 154
- Давид 116, 117, 130, 279, 351, 445, 447, 480, 489, 710
- Дары Духа 203, 209, 226, 901
- Двенадцать 9, 16, 23, 24, 26, 27, 29, 52, 58, 115, 130, 304, 337, 457-461, 465, 466, 469, 473, 513, 525, 530, 570, 591, 676, 693, 842, 843
- Декалог 49
- Декрет 880
- День Господень 15, 16, 58, 142, 143, 197, 200, 428, 519, 620, 645, 765, 766, 790, 830, 892, 922
- День искупления 893
- Дешан 32, 406, 423, 467, 582, 633, 797, 866, 871
- Десять заповедей 294
- Дети 32, 94, 111, 129, 166, 170, 260, 261, 268, 272, 315, 316, 345, 347, 410, 415, 419, 429, 547, 628, 640, 644, 646, 704, 738, 745, 752, 774, 799, 847, 853, 858, 862
- Диаспора 64, 70, 304, 359, 368, 369, 452, 590, 647, 878
- Лукаше 29, 75, 76, 78, 82-84, 87, 88, 114, 115, 120, 139, 140, 142, 143, 268, 294, 376, 427, 439, 463, 473, 520, 622, 623, 710, 724, 747, 748, 792, 868, 923
- Динарий 356, 871
- Династия 910
- Долг 1, 3, 30, 45, 73, 147, 256, 284, 320, 465, 523, 583, 584, 610, 646, 739, 742, 753, 797, 798, 822, 923
- Дочь 94, 630, 631, 633, 634
- Древнееврейский язык 74, 604
- Дух 3, 10, 25, 27, 28, 37, 39, 40, 47, 52, 55, 61, 73, 76, 78, 81, 104, 113, 114, 116, 117, 123, 126, 133, 135, 147, 148, 158, 167, 180, 182, 188, 192, 195, 198, 201, 203-205, 207, 209, 211-214, 221, 225, 246, 260, 268, 276, 285, 286, 292, 296, 327, 333, 340-342, 344, 345, 350, 400, 404, 410, 412, 413, 415, 417, 420-426, 428, 429, 430, 443, 447, 483, 494, 512, 515, 520, 526, 536, 571, 586, 610, 623, 648, 666, 668-671, 683, 688, 694, 696, 698, 710, 727, 737, 742, 746, 751, 753, 754, 762, 770, 773, 776, 782, 784, 794, 796, 811, 812, 815, 816, 819, 821, 827, 830, 834, 841-843, 851, 852, 854, 855, 858, 891, 896, 898, 900-904, 914, 915, 918
- Дух Божий (см. также Святой Дух) 37, 40, 350, 669, 670, 696, 699, 702, 704-706, 737, 816, 918
- Душа 65, 97, 153, 409, 428, 429, 447, 487, 584, 678, 806, 819, 820, 913, 914
- Дьявол 416, 735, 895
- Евангелие евреев 302
- Емфух 224, 423, 469, 633, 707, 726
- Еврей (см. также иудей) 272, 316, 365, 369, 371, 436, 517, 545, 546, 549, 551, 594, 763, 832, 875
- Евхаристия 83, 84, 87, 140-145, 426
- Египет 51, 99, 186, 349, 353, 360, 361, 365, 384, 433, 462, 672, 887, 913
- Египетский 66, 175
- Елисей 117, 443
- Енох 2, 7, 21, 49, 54, 58, 117, 122, 124, 125, 130, 155, 156, 446, 480, 481, 488, 520, 629, 632, 636, 643, 765, 812, 817, 831, 840, 892, 895
- Ессен 19, 66, 92, 99, 353, 382, 864
- Жалоба 282
- Жаир 8, 21, 126, 163, 214, 216, 233, 238, 239, 306, 335, 346, 351, 376, 436, 512, 579, 580, 593, 594, 695, 797, 868, 907
- Женщины 2, 5, 32, 92, 93, 95-100, 131, 170, 171, 187, 233, 256-274, 352, 356, 423, 429, 467, 574, 628, 629, 631-634, 674, 678, 739, 742, 745, 746, 748, 750, 755, 756, 761, 774, 800, 822, 886, 887, 899, 920
- Жертва 31, 85, 118, 129, 142, 295, 356, 418, 618, 686, 720, 728-735, 759, 818, 864
- Жертвенник 60
- Жертвоприношение 31, 32, 34, 63, 138, 142, 143, 278, 295, 349, 350, 354, 355, 357, 482, 686, 769, 773, 903, 916
- Жизнь вода 119, 427
- Жизнь 21, 33, 35, 43, 45, 53, 64, 66, 91, 92, 94, 99, 100, 148, 167, 170, 211, 243, 320, 329, 335, 359, 362, 364, 366, 367, 434, 444, 468, 487, 488, 492, 527, 532, 542, 628, 689, 705, 711, 787, 921-924
- Жизнь вечная 149, 153, 156
- Забора 38, 48, 75, 234, 284, 323, 324, 451, 471, 567, 675, 858, 860, 863, 872, 918, 920, 923
- Завет 16, 30, 31, 33, 49, 50, 67, 107, 109, 115, 116, 117, 120, 128, 132, 138, 236, 242, 243, 281, 283, 286-292, 320, 322, 375, 376, 381, 416, 425, 430, 436, 500, 512, 519, 531, 539, 544, 551, 552, 555, 606, 622, 624, 720-723, 731, 737, 757, 854, 856-857, 864, 901, 923
- Закваска 848
- Закон 21, 36, 55, 68, 72, 74, 91-95, 99, 100, 109, 111, 114, 119, 120, 128, 132, 158, 161, 162, 165-167, 211, 213, 259, 268, 271, 273, 276, 277, 280-296, 299, 300, 304, 305, 312, 316, 322, 328, 329, 333, 337, 338, 363, 369, 378, 401, 404, 408, 413, 416, 452-455, 457, 492, 507, 511, 524-526, 533, 536-542, 544, 546, 549, 551-554, 557, 558, 559, 570, 578, 604, 606, 607, 614, 615, 619, 623, 625, 628, 631, 634, 635, 648, 650, 652, 653, 658, 661, 685-687, 689, 690, 700, 701, 720, 721, 730, 731, 739, 749, 772, 778, 787, 811, 820, 845, 867, 906, 917, 918, 920, 924
- Законник 468
- Заповедь 29, 34, 59, 66, 207, 290, 294, 337, 344, 345, 376, 377, 457, 458, 470, 473, 488, 551, 580, 619, 845, 853, 854, 877, 924
- Заповедь любви 845
- Звезда 183, 444
- Зелоты 354
- Землетрясение 180, 515
- Земля 14, 16, 34, 36, 71, 132, 156, 211, 221, 305, 349, 367, 446, 458, 519, 615, 821, 863, 904, 911, 914
- Зло 9, 11, 43, 56, 67, 68, 111, 187, 292, 457, 471, 625, 650, 678, 685, 765, 794, 811, 912, 918, 920-922
- Злодей 590
- Злой 15, 27, 568, 713, 891, 920
- Злой дух 713
- Знамение 429
- Знание 14, 42, 50, 79, 129, 143, 175, 185, 195, 203, 206, 207, 209, 242, 246, 266, 267, 292, 300, 308, 342, 344, 345, 366, 395, 397, 401, 463, 488, 501, 512, 565, 579, 602, 617, 618, 622, 649, 650, 660, 708, 713, 717, 719, 723, 746, 794, 876, 878, 890, 902, 924
- Золотое правило 622

- Идол 40, 401
Идолопоклонство 20, 265, 433, 471, 530, 568, 641
Иерусалим 9, 16, 21, 22, 25-28, 31, 32, 50, 64, 72, 81, 130, 135, 138-141, 161, 162, 165, 167, 169, 170, 221, 222, 224, 265, 266, 279, 284, 298, 320, 351-355, 357, 359, 363, 367, 372, 377, 383, 403, 438, 445, 447, 450, 454, 462, 466, 467, 513, 520, 523, 525, 526, 528, 543, 546, 549, 552, 561-567, 571, 578, 651, 653, 654, 669, 680, 708, 745, 753, 758, 771, 778, 791, 810, 843, 844, 859, 864, 867, 874, 876, 903, 917, 922
Избранные 315
Избранный 37, 56, 109, 288, 446, 447, 458, 473, 549, 587, 600, 614, 689, 726, 817, 825, 826, 858
Израиль 6, 30, 31, 37, 38, 44, 50, 51, 73, 77, 86, 109, 117, 121, 122, 124, 125, 130, 211, 242, 277, 279, 280, 282, 285, 286, 288, 290, 291, 293, 297, 304, 314-320, 322, 324-329, 334, 337, 349, 350, 352, 357, 368, 369, 372, 401, 404, 433, 439, 443, 445, 447, 458, 547, 549, 552, 584, 640, 684, 688, 689, 696, 714, 721, 727, 728, 758, 762, 764, 766, 770, 778, 783, 820, 835, 841, 849, 855-859, 863, 896, 900, 902, 903, 905
Илия 117, 121, 306, 308, 318, 351, 621, 712
Император 16, 63, 98, 160, 487, 518, 676, 807, 845, 895
Искусство 238, 272, 274, 350, 473, 574, 799
Имя 1, 13, 36, 47, 51, 59, 76, 81-83, 88, 115, 116, 118, 119, 121, 126, 127, 130, 142-144, 146, 156, 160, 173, 177, 180, 182, 189, 191-197, 199, 219, 222, 226, 262, 265, 266, 268, 301, 310, 315, 322-324, 326, 339, 382-384, 388, 398, 399, 417-419, 421-424, 427-429, 441, 446, 454, 471, 499, 501, 516-519, 523, 524, 529, 531, 546, 547, 555, 556, 571, 573, 584-587, 591, 602, 613, 618, 621, 622, 653, 657, 662-664, 666, 671, 674, 678, 693, 704, 710, 713, 716, 728, 759, 761, 762, 772, 786, 796, 800, 811, 813, 814, 817, 822, 825, 826, 828, 830-832, 835, 836, 842-845, 847, 853, 856, 882, 884, 887, 890, 918, 924
Иоанн 58-61, 87, 121, 126, 130-133, 142, 144, 155, 156, 169, 200, 266, 294, 295, 339, 341-346, 348, 415, 422-426, 430, 457, 460, 462, 466, 472, 486, 512-520, 586, 587, 602, 615, 646, 651, 653, 655, 656, 669, 707, 804, 810, 828, 837, 845-847, 867, 906, 915, 922, 924
Иоанн Креститель 66, 69, 92, 621, 766
Иосиф 18, 54, 64-66, 69, 70, 91-93, 95-97, 99, 117, 170, 172, 175, 190, 214, 219, 226, 234, 257, 259, 260, 262, 285, 286, 350, 355, 359, 360, 366, 367, 371, 381, 394, 432, 434, 444, 467, 488, 564, 566, 628, 630-633, 635, 636, 640-647, 653, 669, 706, 711, 713, 770, 778, 803, 849, 877, 881, 882
Ирод Антипа 170, 173, 876
Ирод Великий 31, 169, 171, 354, 871, 876
Ирония 586
Искушение 2, 14, 33, 35, 49, 81, 115, 141, 147, 149, 153, 178, 200, 247, 253, 254, 320, 325, 394, 402, 416, 420, 495, 519, 538, 540, 578, 611, 614, 657, 686, 689, 701, 702, 719, 720, 724, 726, 729, 730, 731, 732, 733, 735, 737, 758, 780, 794, 834, 840, 844, 891, 896, 907, 919
Исповедание 41, 54, 55, 59, 72, 81-84, 126, 149, 156, 196, 302, 306, 523, 579, 732, 733, 758, 776, 832, 835, 837
Истина 4, 81, 130, 211, 232, 345, 375, 651, 684, 847, 915
Историческая критика 491, 492
История спасения 13, 493, 494, 500, 516, 841
Исход 34, 78, 116, 123, 163, 227, 235, 260, 266, 279, 365, 381, 442, 484, 488, 519, 669, 733, 765, 846, 863, 864, 922
Исцеление 227, 313, 441, 675, 758, 763
Иуданзм 9, 22, 30, 35, 63-65, 67-70, 91, 94, 97, 115, 175, 180, 227, 228, 273, 279, 280, 282-284, 288, 289, 299, 302, 349, 352-355, 359, 361, 365, 366, 369, 371, 375, 398, 432, 434-436, 452, 454, 455, 457, 465, 480, 495, 500, 502, 507, 519, 535, 537, 539, 541, 543, 545, 546, 551, 552, 572, 628, 636-639, 642-647, 654, 668, 672, 683, 684, 689, 748, 749, 755, 757, 767, 778, 809, 823, 869, 874-876, 914
Иудей 31, 73, 77, 163, 227, 233, 266, 292, 314, 316, 467, 468, 554, 555, 557, 604, 641, 679, 680, 685, 686, 739, 749, 861, 876, 899
Иудейская война 64, 170, 226, 364, 434, 518, 849, 877, 881
Иудействующие 25, 231, 284, 299, 372, 374, 378, 412, 628, 636-639, 538, 553, 578, 599, 648, 649, 652-654, 661
Иустин Мученик 6, 144, 242, 269, 377, 416, 424, 427, 520, 635, 912
Капафа 355
Календарь 751
Канон 18, 19, 59, 118, 119, 121, 186, 220, 242, 244, 310, 352, 387, 390, 392, 396, 434, 494, 495, 499, 500, 575, 581, 591, 592, 664-667, 781, 796, 876
Каноинический подход 302, 308
Канерпаум 170, 172
Кесария 563, 802, 803, 876
Кесарь 518, 762, 922
Кисота 714
Книги 183, 295, 325, 351, 774, 810
Книжкины 132, 355, 375, 869
Копиет 86, 350, 351, 516, 614
Конфликт 48, 51, 131, 162, 163, 165, 197, 221, 225, 258, 263, 306, 341, 346, 361, 365, 464, 526, 531-534, 551, 588, 668, 738, 744, 755, 756, 758, 797, 889, 916, 919, 922
Космос 9, 568, 778, 782, 913
Крест 51, 69, 78, 120, 158, 164-166, 329, 335, 338, 354, 409, 413-416, 445, 447, 453, 457, 539, 568, 591, 617, 698, 718, 720-724, 728, 735, 768, 780, 884, 895
Крестный путь 409, 502, 718
Кровь 83, 95, 119, 129, 132, 137, 138, 144, 152, 164, 253, 279, 295, 358, 375, 414, 415, 425, 426, 512, 515, 546, 673, 674, 725, 726, 728, 729, 731-735, 745, 827, 829, 837, 863, 864, 915
Кумран 81, 445, 480, 481, 606
Латинский язык 604
Левый 350, 437, 489
Легенда 96, 267, 367, 646
Лестница 170
Литературная критика 575, 579
Логос 187, 624, 848
Логос 692, 775
Лука 2, 68, 69, 81, 112-114, 138-141, 179, 180, 197, 198, 215-223, 226-228, 262, 265, 268, 276, 295-298, 301, 303, 340, 374, 389, 394, 414, 422, 447, 459, 460, 462, 467, 469, 523, 525, 527, 555, 556, 560, 563-566, 571, 578, 579, 617, 653, 668-670, 706-710, 715, 724, 728, 744, 800, 802, 821, 835, 836, 841, 843, 855, 856, 867, 874
Луканий 13, 915
Любовь 14, 37-39, 41, 43, 45, 47, 59, 61, 73, 80, 87, 96, 122, 124, 138, 142, 145, 152, 165, 206, 211-213, 294, 300, 335, 337, 338, 342, 345, 347, 348, 401, 402, 415, 421, 519, 585, 603, 611, 615, 636, 690, 698, 701, 710, 721, 722, 724, 734, 735, 739, 774, 785, 786, 789, 796, 798, 805, 917-920, 923, 924
Математические натурсы 439, 440, 442, 713
Матия 253, 441, 442
Маммона 873
Мария, мать Иисуса 95, 265
Мария Магдалена 170
Марк 97, 138, 269, 427, 428, 462, 531, 571, 578, 587, 592, 636, 669, 693, 715, 716, 807, 835
Марфа 268
Масло 33, 173, 741, 871
Материал 21, 53, 84, 118, 121, 124, 126, 138, 142, 156, 181, 249, 304, 310, 331, 356, 427, 434, 439, 495, 503, 523, 556, 562, 566, 600, 604, 611, 619, 657, 670, 683, 686, 715, 716, 725, 732, 879, 883, 898
Матфей 138, 421, 434, 447, 468, 669
Мержава 478, 479, 480, 484
Мессиянский эра 282
Мессиянство 148, 153, 433, 444, 718, 734, 833, 890, 891
Мессия 10, 11, 14, 15, 24, 113, 221, 226, 322, 326, 368, 377, 439, 443, 444, 446, 546, 718, 722, 727, 733, 734, 767, 773, 775, 790, 811, 812, 817, 831, 833, 834, 836, 843, 846, 853, 890
Месть 518
Метод анализа форм 792, 793, 793
Мидран 69, 108, 126, 127, 181, 275, 303, 308, 380, 489, 547, 580, 602, 687, 714
Милосердие 41, 43, 45-47, 61, 213, 247, 299, 421, 531, 604, 644, 826, 917, 919
Милостыня 20, 83, 115, 435, 604, 606, 622
Милость 31, 66, 79, 123, 177, 179, 254, 306, 315, 320, 329, 332, 337, 346, 403, 437, 455, 507, 582, 583, 584, 596, 604, 619, 724, 729, 733, 770, 772, 799, 811, 904
Миссия 69, 220-222, 225, 276, 304, 318, 337, 372, 423, 450, 452-460, 463, 465, 466, 468, 470, 472, 525, 529, 532, 537, 556, 558, 562, 585, 649, 650, 653, 671, 680, 689, 754, 789, 790, 803, 810, 813, 814, 857, 896, 902
Миф 181, 471, 494, 635
Миша 69, 438, 484, 716
Могущество 60, 291, 292, 405, 409, 509
Моисей 7, 28, 49, 54, 116, 117, 124, 126, 130, 235, 276, 289, 322, 335, 349, 354, 404, 405, 428, 443, 488, 714, 776, 781, 836, 849, 864, 872
Молитва 17, 20, 31, 32, 34, 73, 75, 76, 80, 83, 112, 116, 138, 141, 143, 144, 175, 177, 200, 246, 322, 346, 376, 398, 400, 425, 428, 429, 435, 438, 439, 473, 515, 568, 600, 664, 670, 676, 703, 710, 713, 751, 789, 796, 835, 854
Молитва Господня 622
Мужья апостольские 114, 376, 520, 575, 608, 847
Мученик 6, 144, 242, 269, 377, 416, 424, 427, 473, 520, 635, 912
Мученичество 21, 415, 427, 531, 560, 562, 577, 578, 591, 749, 846, 848, 906
Нар-Хаммади 1, 174, 175, 185-188, 248, 347, 915
Надпись на кресте 832
Накрег 172, 173
Назорет 856

- Наим 170
 Народ Божий 911, 44, 86, 129, 156, 166, 205, 224, 286, 288, 289, 291, 296, 454, 518, 549, 671, 704, 728, 732, 826, 842, 843, 846, 855, 857, 858, 901, 904
 Народы 67, 92, 114, 147, 232, 259, 296, 327, 357, 421, 458, 471, 472, 473, 636, 642, 773, 843, 845, 846, 847, 852, 854, 866
 Насилие 51, 519, 735, 922
 Насмешка 125
 Насыщение 143
 Начальник синагоги 74, 430
 Небеса 13, 14, 16, 36, 41, 42, 49, 51-54, 71, 77, 84, 86, 152, 305, 395, 421, 436, 446, 479, 481, 482, 483, 487, 488, 516, 588, 591, 592, 700, 729, 730, 810, 836, 855, 884, 903, 911, 914, 915, 921
 Немошь 152, 407
 Непорочное зачатие 378
 Нечестивый 111, 763
 Нечистота 863, 868
 Нечистый дух 713
 Новая заповедь 924
 Новое рождение 131, 155, 619, 734, 825, 903, 913
 Новый Завет 22, 127, 129, 132, 137, 138, 167, 174, 175, 275-280, 293, 294, 297, 319, 328, 349, 355, 434, 440, 442, 477, 480, 482, 485, 487, 493, 494, 496, 535, 542, 552, 555, 584, 615, 649, 652, 665, 694, 695, 724-726, 743, 744, 749, 780, 801, 838, 844, 855, 866, 869, 900, 902, 907
 Новый исход 859
 Обет 90, 296, 425, 630, 675, 677
 Обетование 4, 50, 58, 83, 129, 156, 166, 266, 278, 279, 289, 290, 295, 296, 326, 355, 418, 422, 668, 687, 720, 726, 757, 773, 842, 902, 903, 918
 Облако 712
 Обращение 27, 28, 30, 33, 35, 66, 77, 115, 149, 165-168, 276, 283-289, 291, 292, 296, 297, 300, 314, 367, 370, 371, 374, 395, 418, 419, 430, 458, 464, 466, 498, 525, 547, 551-554, 643, 645, 649, 651, 652, 654, 685, 703, 749, 755, 763, 778, 787, 803, 875
 Обручение 94, 95, 100
 Общая трапеза 78
 Община 3, 7, 10, 12, 17, 20, 24, 29, 32, 33, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 59, 68, 73-75, 78, 80-82, 85, 87, 92, 93, 99, 107, 111, 107, 117, 121-124, 135, 140, 141, 143, 148, 153, 154, 177, 179, 182, 186, 187, 195, 204-207, 209, 211, 212, 228, 230, 231, 233-237, 239, 241, 244, 246, 251, 255, 263, 265-269, 271, 277, 279, 284, 286, 287, 291, 302, 305-308, 310-312, 339-341, 342, 344, 345, 346, 348, 356, 359-363, 365-369, 375, 377, 378, 382, 392-395, 397, 398, 408, 411, 416, 418, 425, 427, 430, 433, 437, 439, 450, 452, 453, 454, 457, 460, 461, 465, 470, 474, 477, 482, 485, 489, 493, 495, 496, 514, 518, 546, 550, 554-557, 559, 576, 578, 580, 584, 588, 590, 597, 599, 601, 641, 647, 653, 654, 656, 657, 661, 668, 680-682, 683, 696, 700, 703, 707, 715, 737, 741, 746, 748, 752-756, 778, 783, 789, 791, 792, 794, 795, 804, 813, 826, 827, 830, 834, 836, 837, 839, 843, 848, 859, 861, 867, 873-877, 887, 891, 894, 899, 903, 904, 914, 917, 921-924
 Огонь 37, 200, 517, 550, 668, 669, 675, 706, 863, 864, 912
 Одержимый 713
 Омовение 33, 115, 420, 424, 426, 427, 429, 865
 Орел 845
 Осаина 83, 143
 Освобождение 14, 78, 105, 122, 204, 238, 294, 349, 351, 353, 364, 524, 688, 701, 774, 779, 820, 873, 877, 892, 896, 900, 901, 915
 Осквернение 866
 Остаток 318, 326, 327, 760, 843
 Осушение 58, 122, 167, 289, 325, 327, 328, 418, 441, 575, 593, 594, 599, 629, 641, 649, 659, 686, 701, 762, 764, 767, 785, 828, 918
 Осуществленная (реализованная) эсхатология 397, 409, 666
 Откровение 68, 15, 21, 24, 33, 36, 37, 41, 42, 48, 52, 59-62, 65, 67, 72, 92, 111, 116, 120, 126, 131-134, 139, 140, 142, 152, 154, 156, 164, 179, 182, 195-197, 200, 207, 209, 231, 242, 243, 277, 310, 329, 336, 344, 345, 377, 415, 422, 424, 426, 457, 483, 489, 492, 495, 496, 499, 512, 517, 519, 520, 526, 534, 553, 555, 558, 579, 591, 593, 599, 602, 607, 610, 611, 613, 617, 621, 622, 640, 655, 695, 724, 733-735, 762, 763, 765, 773, 810, 821, 822, 828, 835, 837, 841, 845, 855, 858, 874, 891, 893, 899, 900, 904, 905, 915, 921
 Отступничество 236, 321, 434, 438, 544, 585, 655, 895
 Очищение 34, 85, 243, 329, 350, 418, 502, 506, 668, 728, 729, 730, 824, 865, 904
 Очищение храма 502
 Павел 1-7, 12-16, 18, 23-29, 35-47, 50-52, 61, 70-78, 80, 88, 94, 96, 97, 102-113, 126, 127, 132, 133, 135-142, 145-156, 158, 160-167, 176, 179, 180, 189-196, 198, 203-207, 209, 211-213, 223, 230-237, 247-265, 267-270, 272, 275-277, 282-284, 286-293, 295-300, 302, 304, 311, 314, 316-319, 323-338, 340, 344, 356-358, 362, 363, 369, 372, 374, 377, 378, 380, 381, 384, 387-389, 391-413, 417, 424, 429, 430, 433, 444, 447, 450, 452-457, 459-462, 464-467, 469, 475, 483, 492, 496, 506, 508, 509-511, 516, 518, 522, 525-550, 552-563, 565, 567, 569, 571, 572, 575-580, 583, 584, 586, 589, 591, 596, 598, 599, 602, 604, 606-608, 610-615, 617, 619, 629, 631, 632, 634, 635, 648-654, 659, 661, 665, 666, 669, 679, 680, 682, 684, 686, 689, 690, 696, 698, 700-703, 708, 709, 718, 720-723, 726, 730, 733, 737-742, 745, 749, 751-765, 768, 770, 772-776, 778, 779, 781, 782, 784-786, 788-790, 792-804, 809, 810, 812, 814, 816, 818, 820, 822, 830-832, 834, 838, 840, 842, 843, 846, 848, 849, 851-854, 856, 859, 863, 865, 867-869, 873, 888, 890, 892, 894, 896, 898, 899, 901, 902, 907, 914, 916-921
 Палестина 72, 169, 353, 367, 550, 573, 870, 872, 876, 878
 Палестинский иуданам 92, 99, 282, 374, 453, 507, 538, 541, 875
 Пантеистик 17, 514, 569, 691
 Паренеза 242
 Парусия 15, 16, 382, 397, 621, 659, 660, 841, 893, 904
 Пастух 848
 Пастырские Послания 343, 443, 567, 569, 575, 579, 655, 660, 661
 Пастырь 7, 114, 118, 236, 242, 269, 376, 414, 416, 520, 592, 624, 847, 848, 857, 868
 Пастырь Ерма 414, 624, 868
 Пасха 31, 72, 148, 340, 366, 426, 916
 Первосвященник 34, 53, 63, 68, 93, 119, 128, 129, 155, 240, 243, 279, 295, 355, 376, 415, 447, 564, 618, 653, 728, 730, 749
 Переписчики 104, 683, 724, 826
 Перепись 574
 Петр 11, 15, 16, 23, 27-29, 50, 52, 56-58, 61, 79, 82, 86-88, 113, 118, 119, 121-124, 137, 142, 155, 156, 162, 165, 181-184, 197, 199, 200, 204, 227, 238, 258, 261, 267, 269, 278, 279, 296, 298, 303, 305, 336, 346, 369, 371, 374, 375, 377, 381, 382, 388, 389, 415, 420, 422-426, 429, 444, 447, 459-467, 470, 471, 492, 493, 526, 533, 536, 571, 576, 578, 580, 585, 586, 588, 590-593, 595, 596, 598, 601, 613-615, 619-621, 648, 650-653, 655, 657, 659, 665, 666, 668-671, 680, 700, 703-708, 710, 723, 726, 728, 731-733, 735, 746, 747, 762-764, 766-768, 775, 810, 821, 825, 826, 834, 836, 843-845, 848, 856-858, 862, 863, 866, 869, 884, 901-904, 912, 920-924
 Печаль 405
 Пепарим 437, 439
 Пепер 439
 Пилат 582, 641, 728, 880, 882
 Пир 90, 142, 144, 145, 676, 741, 844, 872
 Писание 65, 68, 71, 109-116, 118, 130, 141, 144, 166, 179, 224, 225, 232, 242, 275, 305, 309, 310, 326, 349, 354, 356, 367, 432, 463, 499, 519, 532, 546, 586, 619, 624, 659, 694, 720, 913
 Пить 60, 78, 140, 257, 271, 340, 713, 803
 Пшца 37, 137, 143, 144, 235, 424, 745, 869
 Плод 55, 107, 118, 142, 180, 204, 211, 212, 232, 391, 402, 452, 500, 607, 701, 731, 734, 765, 768, 916, 917
 Плоды Духа 14, 211
 Плоть 14, 123, 129, 138, 143, 144, 152, 164, 167, 212, 281, 290, 291, 322, 342, 396, 406, 415, 422, 428, 483, 496, 512, 528, 545, 551, 554, 623, 669, 671, 688, 697, 700, 728, 730, 780, 787, 817, 818, 915, 918
 Плоть 152, 211, 700
 Повторный брак 257, 629
 Погребение 740, 822
 Подати 362, 364, 367, 873, 874
 Покаяние 51, 82, 141, 226, 278, 282, 310, 321, 322, 325, 414, 418, 420, 424, 427, 614, 624, 761, 923
 Поклонение 40, 49, 51, 61, 79, 88, 199, 267, 309, 310, 357, 367, 423, 514, 519, 591, 674, 735, 828, 845, 846, 854, 887
 Покорность 259, 510, 606, 774, 803, 824
 Политический 71, 109, 274, 356, 922
 Помазание 87, 144, 344, 426, 427, 443, 705
 Помазанный 443, 445, 446, 518, 546, 833, 835, 836, 890, 921
 Помазать 443
 Поручение 317, 318, 458, 515, 555, 710, 810
 Послание 25, 518, 797
 Послушны 693
 Послушание 4, 14, 20, 21, 30, 31, 111, 112, 181, 241, 278, 282, 283, 292, 300, 320, 434, 540, 606, 611, 614, 618, 642, 687,

- 701, 719, 721, 723, 724, 732, 733, 737, 767, 820, 861
- Пост 83, 113, 267, 274, 304, 397, 427, 479, 514, 567, 609, 637, 659, 684, 744, 756, 915
- Праведность 41, 44-45, 56, 64, 109, 111-113, 122, 124, 166, 200, 211, 281, 291-293, 300, 317, 333, 347, 352, 369, 375, 506, 508, 509, 511, 525, 538, 540-544, 547, 551, 559, 603-615, 652, 684, 687, 689, 721, 722, 731, 733, 773, 803, 818, 820, 916, 921, 924
- Праведный 22, 46, 111, 118, 124, 603, 604, 606, 607, 610, 612, 646, 649, 711, 733
- Правитель 15, 41, 62, 170, 172, 183, 320, 360, 560, 578, 677, 910
- Правление 169, 173, 200, 320, 336, 353, 435, 514, 518, 675, 841, 843, 844, 872, 910, 911, 922
- Привосудие 31, 508, 740, 764, 874, 914
- Праздники 31, 135, 274, 289, 340, 366, 433, 514, 751
- Пресбывание 79, 147, 294, 344, 345, 527, 564, 678, 816, 837
- Предания 51, 82, 114, 137, 267, 320, 322, 325, 327, 338, 340, 375, 392, 410, 414, 447, 459, 468, 483, 488, 496, 497, 524, 531, 564-566, 576, 577, 579, 580, 616-627, 670, 694, 711, 718, 771, 744, 832, 844, 922, 923
- Предсказание 124, 125, 278, 436, 593, 716, 910
- Прелюбодеяние 195, 270, 294, 628-633, 636, 656
- Премудрость 8, 20, 36, 42, 49, 61, 66, 186, 352, 359, 395, 400, 401, 409, 432, 435, 436, 568, 696, 697, 738, 778, 838, 851, 852, 872
- Преславление верующего 151
- Преследование 51, 57, 322, 340, 423, 655, 709, 793, 904
- Претория 801, 802
- Притча 768
- Причащение 137, 144, 426
- Провидение 37, 50, 56, 65, 762, 880
- Провозвестие 331, 494, 833, 844
- Провозглашение 129, 300, 599, 676, 891
- Прозелиты 68, 363, 366, 373, 637, 639, 641-644, 646
- Прокаженный 865
- Проказа 865
- Проклятие 45, 97, 122, 131, 148, 290, 321, 325, 327, 378, 416, 440, 525, 614, 635, 642, 727, 733, 901, 914
- Прокуратор 27, 802, 881
- Пропавший 37, 48, 72, 329, 330, 334, 477, 871
- Проповедь 12, 27-29, 32, 50, 51, 74, 75, 84, 108, 112, 113, 140, 141, 144, 161, 164, 199, 209, 211, 217, 220, 221, 224, 225, 227, 232, 236, 238, 241, 265, 267, 269, 278, 279, 302, 317, 326, 329, 333-335, 338, 361, 394, 401, 405, 410, 424, 452, 457, 459-461, 465, 467-472, 493, 515, 523, 526-529, 549, 561, 562, 563, 566, 577, 588, 593, 595, 599, 600, 602, 614, 624, 669-671, 680, 683, 690, 694, 696, 700, 707-709, 759, 767, 769, 791, 794, 800, 810, 826, 836, 841, 842, 844, 851, 854, 858, 872, 896, 901, 905
- Пророк, пророки 8, 15, 50, 58, 66, 67, 70, 92, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 121, 130-132, 142, 165, 203, 205, 207, 209, 230, 267, 278, 304, 327, 344, 350-352, 354, 377, 382, 443, 445, 446, 465, 470, 473, 488, 512, 514, 517, 519, 520, 544, 605, 613, 649, 666, 674, 702, 709, 710, 713, 727, 733, 747, 749, 754, 762, 824, 825, 828, 829, 867, 872, 892, 910, 922
- Пророчество 59, 78, 111, 114, 130-132, 166, 180, 203, 204-207, 209, 267, 279, 324, 351, 384, 436, 512, 513, 563, 580, 581, 670, 671, 697, 703, 710, 726, 755, 810, 826, 828, 853, 866, 900-902, 904-906, 910, 912, 915
- Прославление 50, 152, 177, 191-193, 196, 398, 486, 601, 727, 772, 919
- Прославлять 41, 322
- Протогоспелание 302
- Прощение 53, 83, 85, 226, 227, 253, 254, 278, 288, 295, 296, 320, 394, 414, 415, 422-424, 435, 438, 469, 511, 606, 612, 613, 614, 723, 724, 726, 727, 730-734, 735, 767, 768, 796, 798, 823, 841, 843
- Прощение 227, 427, 727, 729, 730
- Псевдоэпиграфы 16-19, 21, 175, 283, 302, 393, 439, 445, 468, 606, 662, 663, 665, 667
- Пустая гробница 154
- Пьянство 265
- Пятидесятница 31, 72, 428, 475, 668-671, 706, 710
- Пятикнижие 115, 126, 352, 433, 436
- Раб 118, 130, 167, 175, 178, 186, 187, 189, 192, 196, 217, 287, 334, 402, 422, 428, 445, 450, 459, 468, 480, 495, 496, 497, 501, 516, 529, 534, 539, 541, 561, 573, 581, 597, 639, 675, 683, 687, 692, 693, 705, 743, 744, 750, 784, 795, 796, 797, 798, 804, 807, 821, 822, 824, 829, 899
- Раб Господень 105, 727
- Равви 93
- Раввинистические предания 69, 356, 489
- Раввинистический экзегезис 107
- Радость 57, 75, 79, 81, 95, 211, 213, 394, 429, 602, 607, 785, 789, 805, 826, 853, 864
- Радость 140, 141, 213, 423
- Развод 91, 96, 256, 273, 628, 629, 631, 716
- Разрушение Иерусалима 321
- Рай 8, 132, 484, 489, 532, 549, 550, 650, 888, 912, 915
- Раскаяние 411, 915
- Распятие 150, 226, 235, 333, 336, 549, 565, 623, 656, 718, 720, 727, 728, 833, 834
- Рассказы о чудесах 472, 714
- Революционные движения 434
- Речения об искуплении 725
- Рим 1, 2, 4-6, 11-16, 21, 24, 25, 30, 32-47, 52, 54, 57, 59, 64, 71, 73, 74, 76-79, 81, 84, 86, 87, 103-107, 109-112, 118, 119, 122, 123, 137, 138, 146-155, 163, 170, 176-178, 183, 186, 190-192, 194-197, 203-204, 206, 207, 209-213, 221, 230-233, 235, 236, 238, 247, 251, 253, 254, 258, 260-262, 266-268, 272, 275-277, 281, 282, 284, 285, 291, 292, 293, 298, 300, 304, 306, 314, 316-320, 322, 324-328, 335-338, 356-359, 361, 369, 372, 376, 377, 381, 388, 390, 391, 393, 394, 396, 397, 399, 408, 410, 417-423, 428, 444, 447, 450, 452, 455-459, 461-469, 473, 474, 486, 489, 496, 506, 508, 509, 510, 513, 518, 522, 525, 527, 531, 538, 540-542, 544, 546-549, 551, 553, 556, 560, 562-572, 574, 576, 577-580, 583, 587, 589, 597-599, 606-614, 619, 630, 635, 649, 650, 652, 654, 666, 672, 675, 679, 680, 682, 684, 686, 689, 690, 697, 698, 700-703, 705, 706, 708, 715, 718, 720-722, 725, 726, 728, 732, 740, 745, 748, 751-753, 755-757, 759-765, 767-769, 771-774, 778, 779, 781-786, 788, 790, 792, 793, 797, 799, 801-803, 809, 810, 813, 814, 816, 818, 820, 822, 824, 833, 834, 838, 842, 849-854, 862, 868, 873, 880, 881, 890, 892, 894, 896, 898, 900, 901, 903, 906, 913, 916-923
- Риторика 53, 206, 239, 380, 583, 599, 600, 602, 690-695, 860
- Риторическая критика 693, 792, 793
- Ритуальная чистота 33, 168, 172
- Родовые муки 896
- Рождение 33, 199, 264, 266, 296, 315, 430, 433, 437, 619, 623, 632, 738, 761, 860, 873, 903
- Рождество 84, 901
- Рыболовство 171
- Саддуккеи 19, 35, 65, 66, 69, 306, 354, 546, 659, 864
- Саломея 354, 573
- Самария 221, 423, 668
- Самаряне 27, 28, 418, 423
- Сатана 14, 16, 416, 429, 529, 845-847, 895, 901, 921, 922
- Сборник податей 872
- Свет 22, 34, 41, 51, 58, 59, 61, 75, 76, 77, 84, 91, 92, 102, 107, 126, 130, 148, 207, 222, 235, 241, 267, 272, 302, 310, 342, 347, 390, 405, 423, 434, 438, 440, 442, 447, 453, 458, 470, 486, 495, 513, 516, 530, 546, 555, 567, 588, 590, 592, 599, 632, 633, 642, 714, 735, 739, 745, 750, 752, 761, 811, 812, 825, 827, 835, 847, 852, 879, 883-886, 904, 905, 912, 913, 915
- Свет миру 530
- Свидетель 21, 109, 329, 466, 468, 471, 586, 828, 837, 915
- Свидетельство 19, 21, 32, 41, 81, 84, 103, 106, 113, 131, 145, 161, 164, 173, 188, 209, 212, 224, 228, 232, 235, 242, 250, 260, 262, 264, 302, 304, 306, 309-311, 328, 335, 340, 353, 357, 359, 362, 370, 374, 375, 377, 384, 402, 406, 415, 433, 434, 437, 439, 465, 466, 468, 469, 471, 474, 480, 484, 499, 501, 512, 516, 517, 519, 554, 564, 585-587, 592, 593, 595, 596, 604, 618-620, 625, 627, 643, 647, 659, 662, 665, 671, 675, 678, 699, 703, 706, 709-711, 716, 728, 733, 734, 736, 742, 746, 748, 749, 762, 768, 771, 779, 790, 827, 833, 836, 843, 846, 854, 862, 882, 893, 905, 906, 923
- Свобода 158, 164, 167, 211, 304, 312, 659, 699, 753, 816, 918, 920
- Свободный 287, 471, 566, 827, 844, 899
- Связывать 19, 143, 543, 565, 747, 895
- Святители 36, 53, 85, 155, 159, 237, 241, 245, 272, 279, 350, 358, 485, 513, 703, 710, 729, 844, 863
- Святой 16, 27, 28, 36, 43, 44, 61, 69, 72, 73, 76, 78, 81, 88, 104, 113-117, 126, 133, 135, 147, 148, 158, 182, 188, 192, 198, 201, 203, 213, 214, 221, 225, 276, 286, 296, 333, 340, 344, 345, 376, 404, 412, 413, 420, 422-424, 429, 430, 446, 487, 512, 536, 537, 586, 610, 620, 648, 666, 668, 671, 675, 683, 694, 697, 700, 702

- 710, 712, 753, 776, 782, 794, 811, 812, 815, 816, 821, 826, 830, 841-843, 852, 855, 856, 858, 863, 864, 891, 896, 898, 900, 902, 923
- Святой Дух 27, 28, 61, 73, 76, 78, 104, 113, 114, 116, 117, 126, 133, 135, 147, 148, 158, 192, 198, 201, 203, 213, 214, 225, 276, 296, 333, 344, 345, 404, 412, 420, 422, 424, 430, 512, 536, 586, 610, 648, 666, 668, 671, 683, 697, 700, 702, 704, 710, 753, 776, 782, 811, 812, 815, 816, 821, 826, 830, 841-843, 855, 891, 896, 898, 900
- Святость 2, 30, 41, 43, 44, 56, 57, 61, 72, 88, 123, 200, 286, 473, 482, 609, 737, 741, 745, 804, 845, 851, 863, 864
- Священник 34, 129, 242, 243, 279, 352, 353, 381, 443, 663, 858, 864, 865
- Священство 69, 70, 129, 241, 295, 352, 354, 375, 426, 489, 587, 591, 728, 730, 776, 826, 857, 858
- Семьдесят 116, 141, 321
- Семья 122, 173, 271, 503, 524, 574, 641, 642, 675, 752, 755
- Септуагинта 32, 130, 175, 276, 277, 359, 422, 433, 434, 604, 605, 613, 762, 763, 770, 876
- Сердце 43, 74, 115, 118, 276, 285, 288, 293, 322, 327, 338, 345, 414, 429, 455, 506, 532, 536, 686, 703, 731, 778, 800, 836, 841, 842, 853, 915
- Сила 16, 37, 41, 49, 77, 110, 147, 152, 203, 209, 227, 278, 279, 288, 338, 367, 413, 416, 483, 509, 523, 542, 603, 610, 611, 614, 622, 644, 645, 685, 688, 696, 698, 700, 702, 704-706, 708, 719, 720, 722, 731, 735, 738, 739, 761, 764, 824, 846, 864, 869, 895, 916
- Символ 24, 65, 73, 77, 84, 86, 122, 139, 187, 237, 257, 418, 429, 518
- Симеон 220, 467, 712
- Симон 66, 169, 186, 336, 377, 423
- Синагога 30, 32, 33, 73, 84, 359, 361-363, 376, 378, 408, 640, 857, 875, 882, 886
- Синагога 33, 73, 359, 362, 434, 644, 754
- Синай 167, 290, 413, 433, 488, 849, 857
- Синедрион 355, 460, 469
- Синон 11, 123, 130, 322, 327, 642, 643, 824, 843, 849, 866
- Скорбь 456, 922
- Слава 5, 37, 41, 57, 58, 61, 73, 87, 88, 143, 152, 182, 192, 243, 405, 429, 441, 529, 530, 559, 591, 592, 614, 622, 710, 733, 817, 847, 898, 904
- Слепой 319, 447
- Слуга 11, 164, 189, 196, 770
- Служение 23-25, 27-29, 43, 50, 53, 71, 78, 85, 113, 176, 189, 198, 199, 204, 207, 209, 226, 231, 241, 243, 256, 261, 262, 264, 265, 267-269, 276, 289, 295, 306, 317, 319, 323, 336, 337, 356, 395, 404, 405, 409, 410, 413, 421, 430, 457, 460, 466, 471, 472, 483, 530, 549, 560, 562, 563, 566, 570, 577, 581, 582, 585, 590, 630, 649, 652, 666, 670, 703, 705, 707, 723, 729, 730, 772, 779, 784, 785, 787, 795, 796, 798, 822, 828, 842, 844, 853, 854, 857, 862, 864, 865, 891, 896
- Служитель 85, 427, 466, 648, 650, 800, 844
- Смерть 3, 4, 8, 12-16, 28, 45, 50, 53, 56, 78, 83, 84, 88, 105-107, 115, 116, 120, 137, 139, 145-148, 152, 153, 156, 165, 179, 182, 183, 194, 196, 199, 221, 226, 269, 275, 279, 280, 282, 288, 295, 296, 303, 310, 324, 336, 338, 341, 342, 356, 358, 394, 395, 402-406, 414-421, 423, 430, 433, 445, 457, 461, 463, 466, 469, 472, 503, 511, 517, 525, 529, 530, 541, 542, 548, 551, 554, 560, 563, 571, 572, 579, 607, 608, 610, 613, 615, 630-632, 635, 649, 653, 657, 686, 698, 700, 704, 705, 707, 718-735, 759, 760, 764, 765, 769, 773, 774, 776, 778, 780, 785, 786, 788, 794, 804, 810, 813, 815, 817, 818, 820, 823, 824, 829, 833, 834, 842, 846, 847, 852, 864, 890, 892, 894, 896, 900-902, 904, 906, 907, 915, 919, 922, 924
- Смоковница 168, 619
- Соборные Послания 415, 763, 775, 841, 844
- Собственность 32, 94, 350, 582, 611, 629, 877
- Солдаты 93, 463, 518, 634, 678, 801
- Соломон 713, 886
- Соль 140
- Сон 131, 441, 910
- Сострадание 45, 199, 779, 825
- Социологический 355, 498, 556, 557, 743
- Социология 743, 750
- Спасение 3, 9, 12, 31, 46, 58, 71, 76, 88, 105, 140, 146-148, 155, 165, 185-187, 193, 194, 220-223, 225-227, 232, 253, 255, 264, 274, 277, 281, 283, 284, 295, 296, 301, 305, 314, 317, 319, 323, 325-327, 329, 331, 358, 375, 403, 415, 418, 421, 424, 427, 429, 430, 443, 453, 454, 456, 458, 464, 469, 470, 495, 506, 509, 537, 541, 542, 551, 559, 569, 582, 584, 587, 591, 602, 605-607, 610, 611, 615, 678, 702, 718, 721, 723, 724, 727, 730, 732, 733, 758, 764, 767, 768, 804, 811, 817, 818, 820, 833, 834, 841, 843, 846-848, 855, 856, 890, 903-905, 915
- Спаситель 14, 40, 62, 140, 144, 182, 200, 225, 226, 230, 377, 419, 474, 698, 759, 760, 762-764, 804, 809, 811, 819, 826, 833, 834, 836, 841
- Справедливость 20, 22, 30, 44, 47, 49, 52, 64, 261, 284, 299, 352, 405, 438, 508, 532, 596, 603-606, 608, 721, 722, 766, 767, 812, 889
- Стадо 355, 586, 591, 858
- Старейшины 272, 363, 527
- Столпописание 472, 718
- Страдалец 726, 733
- Страдание 43, 56, 121, 122, 182, 338, 415, 618, 623, 688, 722, 728, 729, 731-733
- Страсти 14, 96, 312, 428, 436, 568, 630, 719, 785, 808
- Страх 59, 118, 159, 197, 237, 254, 281, 282, 342, 371, 405, 480, 510, 519, 531, 731, 785, 864
- Суббота 30, 34, 35, 74, 115, 458
- Суд 8, 11, 15, 16, 20, 21, 31, 40, 46, 51, 58, 61, 69, 95, 96, 113, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 137, 153, 154, 156, 182, 194, 195, 262, 278, 311, 318, 320, 322, 324, 328, 350, 352, 397, 447, 481, 510, 511, 515, 516, 524, 528, 531, 563-567, 586, 603, 607, 614, 615, 628, 632, 634, 659, 668, 696, 702, 721, 729, 731, 737, 741, 763-768, 826, 847, 849, 854, 870, 888, 891, 895, 896, 901-905, 907, 910, 913, 915, 917, 918, 921, 922
- Суд Божий 12, 45, 46, 49, 53, 58, 61, 148, 436, 519, 588, 593, 595, 900
- Судия (судья) 14, 37, 39, 51, 55, 62, 79, 118, 605, 607, 765, 767, 841
- Сусанна 20
- Сын Божий 38, 39, 61, 71, 129, 155, 189, 201, 326, 342, 377, 415, 423, 446, 518, 542, 613, 618, 699, 764, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 790, 809, 816, 824, 827, 830, 835, 838, 841, 847, 892
- Сын Человеческий 74, 132, 445, 446, 493, 712, 728, 818, 837, 842, 898, 901
- Сынство 38, 166, 699, 771, 774-776
- Тайная вечеря 139, 724
- Талмуд 107, 171, 547, 548, 717
- Таргум 357, 434, 444, 488, 715, 716
- Творение 2, 11, 33, 36, 37, 39, 40, 48, 50, 54, 60, 61, 65, 68, 71, 79, 81, 139, 314, 316, 336, 345, 405, 495, 540, 559, 608, 610, 611, 615, 688, 700, 720, 730, 739, 764, 778, 786, 813, 819, 847, 848, 859, 899-901, 903, 907, 910, 915, 919, 922
- Текстология 724
- Типология 3, 121, 127, 821
- Тир 169, 171
- Толпа 145, 646, 728, 849
- Тора 30, 32, 34, 36, 170, 172, 312, 367, 368, 433, 439, 458, 545, 550, 641, 701, 769, 772, 774
- Тоссефты 355, 484, 546, 547
- Традиция 8, 11, 14, 49, 66, 91, 93, 95, 108, 141, 177, 189, 190, 194, 251, 267, 278, 294, 316, 329, 334, 336, 339, 344, 345, 369, 375, 398, 424, 443, 477, 478, 479, 481, 484, 488, 524, 535, 542, 548, 550, 553, 594, 623, 631, 632, 634, 640, 654, 724, 766, 770, 771, 774, 810, 822, 829, 868, 898, 913, 923
- Традиции Q 621
- Трапеза 34, 82, 84, 135-140, 143, 145, 196, 335, 690, 716, 724, 744, 745, 755
- Тыма 59, 148, 294, 342, 904
- Убийство 125, 259, 294, 322, 465, 674, 678, 686
- Универсализм 453-455, 640, 686
- Устное предание 468
- Учение Иисуса 329, 335, 458
- Ученики 68, 69, 81, 86, 87, 91, 137, 188, 198, 341, 344, 356, 374, 447, 461, 473, 548, 575, 592, 625, 664, 665, 668, 670, 693, 708, 713, 715, 716, 725, 727, 856, 857, 866, 869, 874, 901, 903
- Ученичество 733
- Учитель 68, 113, 332, 446, 618, 682, 752
- Фавор 169, 171
- Фаддей 468
- Фарисеи 9, 32, 34, 35, 63, 66, 69, 96, 322, 353-356, 535, 546, 631, 864, 865, 869
- Феофила 180, 489, 575
- Филипп 267, 423, 424, 459, 467, 468, 561, 640, 649, 653, 753, 790, 797, 799, 800, 802, 803, 843, 876, 910
- Фома 281, 382, 383, 468
- Хвала 41, 79, 84, 88, 530, 710, 854, 861
- Хлеб жизни 87, 340
- Хозяин 66, 138, 172, 189, 211, 258, 471, 797, 798, 833
- Храм 30-35, 64, 65, 70, 72, 73, 115, 123, 132, 147, 221, 237, 247, 284, 287, 320, 321, 351-353, 355, 356, 360, 364, 367, 368, 374, 400, 408, 432, 446, 458, 460, 464, 472, 499, 502, 527, 546, 633, 641, 646, 674, 677, 678, 702, 737, 780, 821, 826, 844, 845, 851, 852, 857, 858, 859, 864, 868, 886, 903, 914

- Христология 6, 13, 22, 42, 61, 129, 154, 177, 178, 182, 189, 200, 201, 255, 278, 303, 335, 338, 342, 343, 348, 373, 376, 378, 396, 397, 399, 416, 443, 447, 486, 497, 503, 520, 540, 569, 570, 571, 656, 661, 684, 698, 710, 725, 726, 764, 771, 776, 804, 805, 809, 811, 812, 814, 820, 822, 825, 827, 828, 837, 838, 857, 888, 898-900
- Царство Божье 10, 12, 14, 16, 39, 50, 78, 140, 141, 182, 222, 226, 300, 329, 331, 336-338, 357, 409, 413, 414, 417, 421, 443, 447, 457, 458, 472, 548, 624, 765, 766, 786, 788, 840, 842, 843, 845-848, 872, 888, 891, 900, 907, 922
- Царство Небесное 39, 848
- Царь Иудейский 447
- Цезарь 363, 677, 832
- Цезарь Август 832
- Центурион 726
- Церковь 6, 12, 18, 19, 22, 26-29, 31, 42, 59, 71, 73, 77, 78, 80, 81, 83, 85-87, 105, 109, 111, 113, 122, 136, 137, 139-141, 143, 156, 165, 176, 193, 198, 204, 221, 228, 230, 234, 236, 244, 252, 254, 255, 257, 262, 267-269, 279, 281, 282, 286, 287, 295, 296, 302, 309, 314-317, 332, 337, 340, 341, 344, 372, 374, 376-379, 383, 387-390, 392-394, 397, 399, 400, 405, 408, 411, 413, 417, 420-423, 429, 430, 434-436, 443, 455, 458, 460, 461, 463, 466, 468, 473, 494-496, 499, 502, 506, 516, 522, 524-531, 568, 569, 571, 576, 578, 584, 591, 597, 599, 608, 609, 651-653, 655, 666, 670, 680, 702, 704, 706-708, 723, 725, 726, 728, 731, 735, 738, 740, 743, 744, 746, 749, 753-756, 781-784, 791, 792, 794, 798-802, 804, 822, 842, 843, 846, 848-859, 867, 890, 895, 901, 903, 905, 906, 917-919, 921-923
- Чаши 135, 136, 138, 139, 142, 143, 276, 724
- Честь 41, 58, 60, 61, 73, 95, 98, 173, 196, 269, 274, 361, 368, 514, 524, 531, 582, 583, 584, 590, 620, 632, 665, 674, 677, 706, 738, 739, 746, 799, 804, 827, 829, 853, 860, 865, 876
- Чистое 4, 118, 143, 350, 625, 661, 686, 692, 814, 863, 864
- Чистота 20, 33, 57, 65, 115, 568, 581, 604, 646, 863, 865, 913
- Чудеса 11, 16, 25, 28, 206, 207, 209, 210, 223, 340, 445, 463, 474, 499, 671, 698, 700, 703, 709, 759, 841-843
- Шалом 544, 833
- Шема 31, 34, 49, 53, 83, 95, 172, 378, 437, 569, 664
- Шеол 14
- Эдикт 237, 879, 881, 887
- Экзегезис 102, 103, 106, 107, 109, 110
- Эллинизм 285, 364, 641, 677, 809, 822, 875, 877
- Эллинистический юдаизм 70, 352, 359, 874, 875
- Эммаус 726
- Эсхатология 2, 6-8, 12, 13, 16, 22, 77, 78, 109, 133, 154, 192, 195, 210, 227, 319, 328, 336, 338, 385, 397, 398, 409, 413, 430, 448, 497, 503, 507, 520, 534, 540, 548, 559, 568, 594, 596, 610, 612, 615, 661, 666, 684, 687, 696, 698, 701, 702, 762, 764, 765, 768, 778, 788-791, 794, 795, 811, 813, 820, 838, 848, 888, 891, 894, 896, 898, 900, 901, 910-913, 915
- «Я есмь» (формула) 132
- Язычники 20, 22, 32-35, 38, 44, 64, 68, 86, 96, 114, 224, 227, 236, 265, 277, 279, 284, 285, 290, 292, 296, 300, 314, 316, 319, 327, 328, 337, 357, 362, 363, 374, 418, 436, 439, 458, 460, 473, 474, 523, 547, 549, 551, 558, 569, 585, 587, 632, 635-637, 640-645, 651, 671, 680, 682, 684, 689, 690, 704, 707, 721, 748, 749, 756, 763, 765, 774, 778, 790, 817, 820, 836, 843, 852, 855, 858, 860, 865, 867, 868, 875, 877, 887, 901, 905
- Ярость 53, 61, 322, 914
- Яхве 30, 31, 37, 47-49, 51, 121, 125, 189-193, 195, 197, 198, 275, 278, 320, 445, 457, 604, 606, 640, 642, 645, 765, 766, 780, 816, 826, 829, 841, 843, 872, 905
- Q 82, 83, 150, 308, 314, 495, 496, 619-621, 623, 628, 821, 865, 866, 872, 920
- Sitz im Leben 80, 178, 180, 306, 309, 589

СПИСОК СТАТЕЙ, ИХ АВТОРОВ И ПЕРЕВОДЧИКОВ

НАЗВАНИЕ СТАТЬИ	АВТОР	ПЕРЕВОДЧИК
Адам и Христос (в посланиях Павла)	L. J. Kreitzer	А. Лукьянов
Апокалиптика в Новом Завете	D. E. Aune, T. J. Geddert, C. A. Evans	Н. Новиков
Апокрифы и псевдоэпиграфы	D. A. DeSilva	А. Лукьянов
Апостол	C. G. Kruse, P. W. Barnett	М. Вексина
Благочестие иудейское	J. R. Wagner	Г. Ястребов
Бог	D. Guthrie, R. P. Martin, C. C. Newman	Н. Холмогорова
Богословия и секты иудейские	S. Mason	Г. Ястребов
Богослужение	R. P. Martin	Н. Новиков, Г. Ястребов
Брак	C. S. Keener	С. Горячева
Ветхий Завет в Новом Завете	M. Silva, D. L. Bock, E. E. Ferguson, J. D. Charles, G. H. Guthrie, J. R. Michaels	М. Пашковская
Вечера Господня	I. H. Marshall, G. Wainwright	Н. Холмогорова
«Во Христе» (в Посланиях Павла)	M. A. Seifrid	Т. Прохорова
Воскресение	L. J. Kreitzer, S. H. Travis	Н. Холмогорова
Валаам, Послание к	W. G. Hansen	Ю. Мельникова
Галилея	J. F. Strange	Г. Ястребов
Герметизм	S. C. Pearson	Г. Ястребов
Гимны	R. P. Martin, S. C. Pearson	К. Пурыгин
Гностицизм	E. M. Yamauchi	Н. Холмогорова
Господь	L. W. Hurtado, B. Witherington III	А. Стригина
Дары и плоды Духа	G. D. Fee, D. Dockery	С. Горячева
Деяния Апостолов	J. B. Green	А. Лукьянов
Евангелие	A. B. Luter, Jr.	С. Панич
Евреям, Послание к	W. L. Lane	Н. Холмогорова
Ефесеянам, Послание к	C. E. Arnold	Т. Чикина
Женщины	C. S. Keener, C. C. Kroeger	С. Горячева
Женщины в греко-римском мире и иудаизме	C. C. Kroeger	Г. Ястребов
Завет, Новый Завет	W. S. Campbell, C. C. Newman	Т. Чикина
Закон	F. S. Thielman, T. R. Schreiner	С. Горячева
Иаков и Павел	P. H. Davids	А. Стригина
Иакова Послание	R. W. Wall	А. Занемонец
Израиль	W. S. Campbell	С. Багрецов
Израиль, восстановление	J. M. Scott	С. Багрецов
Иисус и Павел	J. M. G. Barclay	Е. Степина

Иоанна Послания	G. M. Burge	М. Вексина
Иудаизм и Новый Завет	C. Bruce	А. Занемонец
Иудейская диаспора	P. R. Trebilco, C. A. Evans	Г. Ястребов
Иудействующие	W. S. Campbell	Е. Степина
Иудеохристианство	D. A. Hagner	Е. Степина
Иуды Послание	R. L. Webb	А. Стригина
Канон	A. G. Patzia	С. Горячева
Колоссянам, Послание к	P. T. O'Brien	Т. Чикина
Коринфянам, Первое и Второе Послания к	S. J. Hafemann	Т. Чикина
Креста богословие	S. Motyer	А. Лукьянов
Крещение	G. R. Beasley-Murray, G. Wainwright	А. Стригина
Литература еврейская	D. A. DeSilva	Г. Ястребов
Магические папирусы	C. E. Arnold	Г. Ястребов
Мессианизм	C. A. Evans	Т. Чикина
Миссия	W. P. Bowers	Г. Ястребов, А. Лукьянов
Мистика	J. C. Laansma	Г. Ястребов
Небесное восхождение в иудейской и языческой традициях	J. M. Scott	Г. Ястребов
Новозаветное богословие	D. A. Carson	М. Белова
Оправдание	A. E. McGrath	А. Стригина
Откровение Иоанна (Апокалипсис)	G. R. Beasley-Murray	Н. Холмогорова
Павел в Деяниях и Посланиях	F. F. Bruce	Н. Холмогорова
Павел и его интерпретаторы	S. J. Hafemann	Г. Ястребов
Павла еврейство	W. R. Stegner	Е. Степина
Павла обращение и призвание	J. M. Everts	А. Стригина
Павлова служения хронология	L. C. A. Alexander	М. Пашковская
Павлова школа	J. D. G. Dunn	С. Багрецов
Папирусы палестинские	S. E. Porter	А. Стригина
Пастырские Послания	E. E. Ellis	С. Горячева
Патронаж и клиентура	D. A. DeSilva	Г. Ястребов
Петра, Первое Послание	J. R. Michaels	Т. Чикина
Петра, Второе Послание	R. J. Bauckham	Т. Чикина
Послания, формы посланий	P. T. O'Brien, D. F. Watson	С. Горячева
Праведность	K. L. Onesti, M. T. Brauch, C. C. Newman	Е. Копылова
Предания об Иисусе	G. N. Stanton	А. Лукьянов
Прелюбодение, развод	C. S. Keener	С. Горячева
Прозелиты и «боящиеся Бога»	S. McKnight	А. Стригина
Противники Апостолов	P. W. Barnett, J. L. Sumney	Е. Степина
Псевдонимия и псевдоэпиграфия	D. A. Carson	Г. Ястребов

Пятидесятница	T. Lincoln	М. Белова
Религия греко-римская	D. E. Aune	М. Белова
Римлянам, Послание к	J. D. G. Dunn	М. Пашковская
Риторика	D. L. Stamps	Н. Холмогорова
Святой Дух	T. P. Paige, G. F. Hawthorne	И. Колбутова, С. Гюрячева
Святые в иудаизме	C. A. Evans	Г. Ястребов
Семитское влияние на Новый Завет	M. Wilcox	Г. Ястребов
Смерть Христа	J. B. Green, M. A. Seifrid	Г. Ястребов
Социальные ценности и структуры	S. C. Barton	Г. Ястребов
Социальная среда раннего допавловского христианства	S. C. Barton	Т. Чикина
Социальная среда основанных Павлом церквей	D. J. Tidball	Т. Чикина
Спасение	L. Morris, P. W. Barnett	А. Стригина
Суд	S. H. Travis, M. A. Seifrid	Н. Холмогорова
Сын Божий	L. W. Hurtado, J. W. Drane	А. Голов, С. Голова
Творение, новое творение	J. R. Levison	Н. Холмогорова
Тело Христово	R. Y. K. Fung	Т. Чикина
Умирание и воскресение со Христом	G. R. Beasley-Murray	С. Гюрячева
Фессалоникийцам, Послание к	J. W. Simpson, Jr.	Е. Степина
Филимону, Послание к	G. Patzia	М. Вексина
Филиппийцам, Послание к	G. F. Hawthorne	Т. Чикина
Философия	J. M. Dillon	М. Пашковская
Христология	B. Witherington III, L. W. Hurtado	А. Стригина, А. Лукьянов
Христос	B. Witherington III	Г. Ястребов
Царство Божье	L. J. Kreitzer, S. Kim	М. Белова
Церковь	P. T. O'Brien, K. N. Giles	Г. Ястребов
Честь и бесчестье	A. DeSilva	Г. Ястребов
Чистота	B. Chilton	А. Стригина
Экономика Палестины	D. E. Oakman	Г. Ястребов
Эллинистический иудаизм	W. T. Wilson	Г. Ястребов
Эпиграфика и папирусы греко-римские	S. E. Porter	Е. Степина
Эпиграфика и папирусы палестинские	D. Noy	Е. Степина
Эсхатология	L. J. Kreitzer, G. K. Beale	Н. Холмогорова
Эсхатология поздней античности	J. J. Collins	А. Стригина
Этика	S. C. Mott, A. D. Verhey	Н. Холмогорова



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ

СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебных заведений, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

Сегодня ББИ — это:

- ♦ государственная аккредитация по направлению «теология»
- ♦ высшее гуманитарно-богословское образование по библеистике, христианской культуре, библейским языкам, богословию, философии, истории церкви, литургике и социальным дисциплинам
- ♦ второе высшее образование, индивидуальные программы для специалистов и повышение квалификации преподавателей и катехизаторов
- ♦ начальное и заочное богословское образование, публичные лекции
- ♦ летние богословские институты
- ♦ научные программы (семинары, конференции, исследовательские проекты)
- ♦ издательская деятельность (учебники, монографии, материалы конференций, журнал «Страницы»)

Издательская программа ББИ

(☑ — вышли в свет, □ — готовятся к печати)

Периодические издания

- ☑ СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование. *Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)*

Серия «Современная библеистика»

- ☑ СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА.
Том I: ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ. *Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла.*
Том II: МИР НОВОГО ЗАВЕТА. *Под ред. Р. Мартина, Д. Рэйда, К. Эванса.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. В 2 томах. *Рэймонд Браун.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. *Под ред. Эриха Ценгера (Bibliotheca Biblica).*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение. *Уолтер Брюггеман.*
- ☑ НОВЫЙ ЗАВЕТ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА. Писание, предание, герменевтика. *Теодор Студианопулос (Bibliotheca Biblica).*
- ☑ ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ.
Был ли Павел из Тарса основателем христианства? *Н. Т. Райт.*
- ☑ ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства. 5-е изд., испр. и доп. *Джеймс Д. Данн.*
- ☑ НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА. Что упустил поиск исторического Иисуса. *Джеймс Д. Данн (Bibliotheca Biblica).*
- ☑ ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. *Брюс М. Мецгер.*
- ☑ КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение. 5-е изд. *Брюс М. Мецгер.*

Наши издания Вы можете приобрести в магазинах:

Полный ассортимент всегда представлен в магазине ББИ

«БОГОСЛОВСКАЯ КНИГА»,
ул. Иерусалимская, д. 3
(м. «Пролетарская»), 10-18,
перерыв 13-14, вых.: сб., вс.,
тел. (495) 670-22-00, 670-76-44,
e-mail: sales@standrews.ru,
Интернет-магазин www.standrews.ru

В Москве:

«ФАЛАНСТЕР», Малый
Гнезниковский переулок,
д. 12/27, тел. (495) 749-57-21
«ПАОПИНЕ», ул. Большая Никитская,
д. 26, тел. (495) 291-65-15
«PRIMUS VERSUS», ул. Покровка,
д. 27, тел. (495) 223-58-20
«НИНА», ул. Бахрушина, д. 28,
тел. (495) 959-21-03, 959-20-94
«ФИЛАДЕЛЬФИЯ», Волгоградский
проспект, д. 17, стр. 1,
тел. (495) 676-49-83
«СИРИН», ул. Автозаводская,
д. 19, кор. 1, тел. (495) 677-22-28
«РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ
ОБЩЕСТВО», ул. Валовая, д. 8, стр. 1,
тел. (495) 940-55-00

«СРЕТЕНИЕ», ул. Лубянка, д. 17,
тел. (495) 623-80-46

«ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО»,
ул. Пятницкая, д. 51,
тел. (495) 951-51-84

«МОСКВА», ул. Тверская, д. 8,
тел. (495) 629-64-83, 797-87-17

«БИБЛИО-ГЛОБУС», ул. Мясницкая,
д. 6/3, стр. 5, тел. (495) 781-19-00,
624-46-80

«МОСКОВСКИЙ ДОМ КНИГИ» на
Арбате, ул. Новый Арбат д. 8,
тел. (495) 789-35-91

«МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ»,
ул. Большая Полянка, д. 28,
тел. (495) 780-33-70, (499) 238-50-01

«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»,
ул. Нижняя Радищевская, д. 2,
тел. (495) 915-1145, 915-27-97

В Санкт-Петербурге:

«СЛОВО», ул. Малая Конюшенная,
д. 9, тел. (812) 571-20-75

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА»,
ул. Лебедева, д. 31,
тел. (812) 542-70-05

«КНИЖНЫЕ МАСТЕРСКИЕ»,
набережная р. Фонтанки, д. 15,
(здание РХГА), тел. (812) 310-50-36

В России:

«ЗОЛОТЫЕ СТРАНИЦЫ» (Мурманск),
пр-т Ленина, д. 79,
тел. (8152) 47-60-53

«ГАРМОНИЯ» (Краснодар),
ул. Красная, д. 68, тел. (8612) 53-31-05

«ПОСОХ» (Новосибирск),
ул. Каменская, д. 60,
тел. (923) 248-36-10

«НОВЫЕ КНИГИ» (Волгоград),
ул. Краснознаменская, д. 7,
тел. (8442) 33-42-82

Интернет-магазин: www.new-books.ru

На Украине:

«КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Киев), ул.
Хорива, д. 1/2, тел.: (044) 428-80-74

«QUO VADIS» (Киев), книжный рынок
«Петровка», ряд 63, места 7-8,
тел. (044) 227-87-86, (067) 506-25-01

Интернет-магазин:
www.quo-vadis.com.ua

«ДУХ И ЛИТЕРА» (Киев), НаУКМА, кор.
5, ком. 209-211, ул. Волошская,
д. 8/5, тел. (044) 425-60-20

«КОЛЛОКВИУМ» (Черкассы), e-mail:
sales@colloquium-publishing.com
тел. (0472) 71-25-16

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» (Одесса),
ул. Екатерининская, д. 87/16,
тел. (048) 719-44-72, 725-75-24,
Интернет-магазин: www.kniga.org.ua

«ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»
(Одесса), Пр-т Добровольского,
д. 152-а, тел. (048) 711-41-60

«НОВЫЙ ГОРОД» (Симферополь),
ул. Карла Маркса, д. 6/5,
тел. (0652) 54-67-34

В Беларуси:

«ЛУЧИ СОФИИ» Киоск (Минск),
пр. Независимости, д. 66,
Фойе Президиума Академии наук РБ,
тел. (517) 284-14-58

«ДУХОВНАЯ КНИГА» (Минск),
ул. Максима Богдановича, д. 2,
тел. (517) 293-17-53

В Казахстане:

«КОВЧЕГ» (Алматы), ул. Айманова,
д. 224, тел. (3272) 74-55-49.
E-mail: kovcheg.kz@mail.ru

По вопросам оптовых и мелкооптовых закупок книг ББИ обращаться:

Издательство ББИ; Иерусалимская ул., д. 3, 109316, Москва
e-mail: sales@standrews.ru
Тел. (495) 670-22-00, 670-76-44

Книги ББИ можно заказать в интернет-магазине на сайте ББИ

www.standrews.ru

а так же в интернет-магазинах

www.urait-book.ru; www.bolero.ru; www.ozon.ru

Книги ББИ на Украине:

Издательство «Коллоквиум»

e-mail: sales@colbooks.net

Тел. +38(063) 963-75-11

Интернет-магазин: www.bookstore.colbooks.net

Подписано в печать 25.02.2010. Гарнитура «Баскервиль».

Формат 84×108/16. Объем 62 печ. л. Печать офсетная.

Тираж 2500 экз. Заказ № 36.30

Издательство ББИ

Отпечатано по технологии СtP в ООО «Северо-Западный Печатный двор»,
188300, Ленинградская обл., г. Гатчина, ул. Железнодорожная, 45Б