

Жан Таранюк

КОНЦЕПЦИЯ «ВТОРОГО АДАМА» В ПОСЛАНИИ К РИМЛЯНАМ¹

ἐν τῷ Ἀδαμ πάντες
ἀποθνήσκουσιν
ἐν τῷ Χριστῷ πάντες
ζωοποιηθήσονται

I Кор. 15:22

Толгофа возвышается над всеми вершинами мира. Измерить и описать значимость того, что было совершено Плотником из Галилеи, не под силу даже самому гениальному уму. Много предлагалось концепций и систем, которые должны были полнее раскрыть значение служения Христа. Но даже апостол Павел, восклицая: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!» (Рим. 11:33), осознавал свое бессилие в том, чтобы исчерпать смысл и масштаб тех перемен в мире, которые были вызваны воплощением, смертью и воскресением Сына Божия. Тем не менее именно он открывает один образ, который как никакой другой точно выражает то, что было совершено Иисусом Христом для человечества. Дважды в своих посланиях апостол Павел проводит параллель между Христом и Адамом и называет Его «Вторым Адамом». Что означало это выражение для апостола? Как должны понимать его мы? Ответить на эти вопросы мы попытаемся в данном исследовании.

В истории толкования Рим. 5:12–21 (а именно здесь апостол говорит о Христе как о Втором Адаме) сформировалось два направления – антропологическое и христологическое.

Начало антропологической традиции в толковании Рим. 5:12–21 положил Блаженный Августин (IV в.).² Толкование известным богословом этого

¹ Дипломная работа. Защищена в мае 1998 года. Публикуется в сокращенном варианте.

² Теория «первородного греха», о которой пойдет речь ниже, в действительности существовала уже начиная с Тертуллиана. Однако именно в трудах Августина это учение было развито и систематизировано. См. третью главу данной работы.

отрывка сосредоточено на первом Адаме, его грехе и последствиях. Именно этот текст послужил Августину основанием его теории первородного греха³.

В эпоху схоластики и Реформации исследователи также отдавали предпочтение главным образом антропологическому подходу в истолковании Рим. 5:12–21. Между тем концепция «Второго Адама» и ее роль в Послании продолжала оставаться в тени. Характерна в этом отношении позиция Мартина Лютера, который, комментируя этот отрывок, отмечает, что его значение в развитии аргументации Павла не более чем «приятный экскурс, прерывающий мысль автора»⁴. Следуя, по сути, интерпретации Августина, родоначальник европейской Реформации использует отрывок 5:12–21 в целях обоснования своего понимания теории «первородного греха». Этим, собственно, объясняется то, что он подробно обсуждает стих 5:12 и лишь вкратце останавливается на следующих (5:13–21) стихах⁵.

Из богословов XX столетия, следующих традиции антропологического толкования Рим. 5:12–21, следует отметить исследования Karl Barth⁶ и R. Bultmann⁷. Хотя оба исследователя осмысливают отрывок с точки зрения учения о человеке, предложенные ими толкования обнаруживают некоторые различия. Barth сводил значение «Второго Адама» в этом отрывке к некоей модели правильного понимания природы человека. Исследователь выдвинул интересный тезис, согласно которому «человеческая сущность и первоначальная природа находятся не в Адаме, но во Христе»⁸. В контексте этого определения «Второй Адам» – это «истинно Человек в абсолютном смысле этого слова, и в Нём мы узнаём истинную человеческую природу в её свойствах и особенностях, – такой, как она была задумана и создана Богом»⁹. R. Bultmann, в отличие от Barth, во «Втором Адаме» видел не образ «подлинной природы человека», но «пример полноценной человеческой жизни»¹⁰.

Большинство богословов XX века, занимавшихся данной проблематикой, основным учением в Рим. 5:12–21 считают христологию. Однако, не-

³ Augustin. *On Forgiveness of Sin and Baptism*. A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Edited by Philip Schaff (New York: The Christian Literature Company, 1887), vol. 5 15–25, 74, 237–255. Также J. L. Gonzales, 2:43–46.

⁴ Luther Martin. *Commentary on Romans* (Michigan, Grand Rapids: Kregel Publications, 1976), xxi. В данной работе все английские цитаты переведены нами.

⁵ Там же, с. 93–98.

⁶ Барт К. Христос и Адам: Человек и человечество в 5-й главе Послания к Римлянам. Перевод В. Кузнецова. М.: Библиейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, №2, 1996, с. 5–22. Перевод статьи К. Barth «Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5», *SJTOP* 5 (Edinburg: Oliver & Boyd, 1956).

⁷ Bultmann R. «Adam and Christ According to Romans 5». *Current Issues in New Testament Interpretation: Essay in Honor of Piper O.A.*, ed. Klassen W. and Snyder G.F. (London: SCM, 1962), 143–165. Kreitzer L.J. «Adam and Christ». *Dictionary of Paul and His Letters*. Editors: Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin (Illinois, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 13–14.

⁸ Barth K. «Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5», 29. Цитата взята из John Murray, приложение (Barth Karl on Romans 5) к комментарию The Epistle to the Romans, 384–390.

⁹ Барт К. Страницы №2, 1996, с. 22.

¹⁰ См. «Adam and Christ». *Dictionary of Paul and His Letters*, 14.

смотря на это они дают неоднозначную оценку роли и значения концепции «Второго Адама». Мы считаем целесообразным тезисно представить наиболее характерные для названных учёных взгляды по вопросу толкования учения о «Втором Адаме» в Рим. 5:12–21.

Anders Nygren подчёркивает эсхатологическую значимость Личности Христа как «Второго Адама»¹¹. Согласно Nygren, типология двух Адамов объяснима в контексте учения иудаизма о двух веках. «Второй Адам» – это олицетворение начала нового эсхатологического века. Придавая большое значение эсхатологии в Послании, Nygren считает Рим. 5:12–21 ключевым отрывком Послания, «в свете которого всё остальное в Послании понимается наилучшим образом»¹².

Несколько иной подход к интерпретации Рим. 5:12–21 предложил **С. Н. Dodd**¹³. По мнению исследователя, учение о «Втором Адаме» в данном контексте суть новозаветное применение иудейской «концепции солидарности», которая достигается благодаря экклезиологическому единению во Христе. Этот взгляд был позже развит **W. D. Davies** в его труде *Paul and Rabbinic Judaism*¹⁴. Сводится он к тому, что как Адам являлся главой человечества, и в Адаме все люди соединены воедино, так и «Второй Адам» «объединил в Себе христиан во вполне физическом смысле»¹⁵.

С. К. Barrett, подытоживая свой анализ отрывка Рим. 5:12–21, приходит к выводу, что в основе концепции «Второго Адама» определяющим является мотив «нового творения»¹⁶.

Между тем существует другая точка зрения, согласно которой в отрывке 5: 12–21 под «Адамом» Павел в действительности подразумевал Израиль. Эта теория, предложенная **N. T. Wright**¹⁷, объясняет роль «Второго Адама» в исполнении Им той миссии, которую должен был исполнить Израиль. По мнению Wright, это означает, что обетования, данные Богом Адаму и Израилю, в полноте реализовались во «Втором Адаме».

¹¹ Nygren Anders. *Commentary on Romans* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 20. Близкой к точке зрения Nygren является позиция Ziesler J.A. По его мнению, два Адама представляют два этапа в истории спасения. См. *Dictionary of Paul and His Letters*, 14.

¹² Nygren, 20. Исследователь Вернер де Боор высказывается прямо противоположно приведённому высказыванию Nygren. Он пишет: «Можно было бы и без этого отрывка читать Послание к Римлянам, переходя от 5:1–11 к 6-й главе. И тогда у нас было бы всё, что необходимо для нашего христианства...». Вернер де Боор. *Послание к Римлянам. Свет на Востоке*, 1989, с. 118.

¹³ Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder and Stoughton limited, 1949), 78–83.

¹⁴ Davies W. D. *Paul and Rabbinic Judaism* (London: S·P·C·K, 1965), 36–57.

¹⁵ Там же, 56. Dodd C. H. более осторожен в оценке природы экклезиологического единства во Христе, называя его «особенно таинственным». Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*, 79, 80.

¹⁶ Barrett C. K. *The Epistle to the Romans*. Black's New Testament commentaries (London: A&C Black, 1991), 111.

¹⁷ Wright N. T. *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 18–40. Также Wright N. T. *The New Testament and the People of God* (S P C K, 1995), 260–265.

Очевидно, что существующие среди исследователей мнения по данному вопросу демонстрируют неоднозначность богословской оценки концепции «Второго Адама» в 5-й главе Послания к Римлянам. Поэтому свою задачу мы видим в том, чтобы найти адекватное решение проблемы *роли и значения* концепции «Второго Адама» в Рим. 5:12–21.

Широкий спектр мнений относительно концепции «Второго Адама», на наш взгляд, есть результат того, что недостаточное внимание было уделено обсуждению роли «Второго Адама» в контексте всего Послания. Подобное упущение явилось, в частности, причиной неоднозначного понимания структуры 5-й главы Послания¹⁸. Поэтому 1-я глава данной работы посвящена анализу роли отрывка Рим. 5:12–21 в развитии аргументации апостола. В этой связи мы должны рассмотреть основную тему Послания и значение отрывка 5:12–21 в её развитии.

Вторая глава нашего исследования посвящена обсуждению вопроса о происхождении типологии «двух Адамов». С этой целью мы сопоставим различные предположения, имеющиеся на этот счет. Кроме того, в этой главе мы намерены обозначить религиозно-философское направление, в контексте которого необходимо интерпретировать концепцию «Второго Адама».

В третьей главе основное внимание будет уделено экзегетическому анализу Рим. 5:12–21. На этом этапе основная задача – высветить различные аспекты учения о «Втором Адаме» в Рим. 5:12–21. Затем будет проведен контекстуальный анализ результатов, полученных при экзегезе 5:12–21, который позволит дать более полное определение концепции «Второго Адама».

Основная тема Послания к Римлянам и ее развитие

Одна из основных трудностей, возникающих при толковании Послания к Римлянам, заключается не в определении значения того или иного отрывка, а в уяснении и определении взаимосвязи отдельных частей Послания. При чтении текста Послания может сложиться впечатление, что такой взаимосвязи

¹⁸ Современные богословы едины во мнении, что отрывок 1:18–8:39 состоит из двух частей. Спорным является вопрос о границах этих двух разделов. Ниже приведены четыре наиболее распространенные точки зрения:

5-я глава является заключением отрывка 1:18–5:12. [Calvin, Dunn J.D.G., Godet F., Knox J., LAGRANGE M.-J., LEON-DUFOUR, SANDAY W. and HEDLAM A., SCHLAFTER A.]

5-я глава – это начало нового раздела 5:1–8:39. [BYRNE B., CERFAUX L., CRANFIELD C. E. B., DAHL N.A., FITZMYER J., JEREMIAS J., KASEMANN E., KUMMEL W.G., LIETZMANN H., LYONNET S., MICHEL O., MINEAR P.S., NYGREN A., SCHLIER H., SCHMIDT H.W., SCROGGS R., WIKENHAUSER A. and SCHMIDT]

Граница двух разделов находится в середине 5-й главы (1:18–5:11 и 5:12–8:39). [BLACK M., BONNARD P., FEUILLET A., LEENHARD F.J., ZAHN T.]

5-я глава – это самостоятельный, отдельный отрывок. [ALTHAUS P., BARRET C.K., CAMBIET J., DUPONT J., KUSS O.]

Подробнее см. FITZMYER J. A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol. 33 (New York: The Anchor Bible Published by Doubleday, 1994), 96–97.

вообще не существует. Исходя из этого некоторые исследователи высказывали суждение, что Послание является компиляцией двух проповедей или комбинацией двух различных посланий¹⁹. Другие же богословы считают, что главы 12–15 не имеют никакого отношения к предыдущей части²⁰. Главы 9–11 иногда рассматриваются как некое приложение, которое можно рассматривать как самостоятельный документ²¹. Для многих комментаторов камнем преткновения явилась 5-я глава, роль которой в Послании вызвала серьезные споры в богословском мире. В данном исследовании мы будем исходить из предпосылки «полного послания»²², считая все 16 глав оригинальным текстом.

Если в действительности 1–16-я главы – это единое и целостное письмо, следует ожидать, что все его отрывки каким-то образом взаимоувязаны и объединены общей темой. Поэтому первую часть нашей работы мы посвятим определению главной темы Послания к Римлянам и тому, какое она получила развитие. То есть наша задача на этом этапе – осмысление отрывка 5:12–21 в свете главной темы. Именно в последовательном развитии главной темы открывается значение концепции «Второго Адама».

И хотя выводы в этой части исследования имеют гипотетический характер, тем не менее анализ широкого контекста создаёт почву для более детального экзегетического исследования избранного нами отрывка, которое и будет проведено в третьей главе.

¹⁹ Подобный взгляд высказали исследователи Scroggs R., Kinoshita. См.: Dunn J.D.G. *Romans*. Word Biblical Commentary (WBC). Vols. 38a, 38b (Word /UK/ Edition, 1991), LXI.

²⁰ Например, Dibelius M. См. там же.

²¹ Например: Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder and Stoughton Limited, 1949), 148–151; Sandey W. and Hedlam A. *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. The International Critical Commentary (Edinburg: T.&T. Clark, 1952), 225–226.

²² Вопрос единства и целостности Послания долгое время оспаривался некоторыми богословами. Проблема целостности Послания возникает по двум причинам: 1) кажущаяся самостоятельность и отсутствие взаимосвязи трех частей Послания (1–8; 9–11 и 12–15). Этот вопрос частично будет рассмотрен в данной главе нашей работы; 2) текстуальные проблемы. Существуют так называемые теории короткого послания, согласно которым первоначально написанное Павлом послание включало главы 1–14 или 1–15. Поводом для возникновения подобных теорий послужило отсутствие в некоторых манускриптах 15-й и 16-й глав (текст Маркиона), а также доксологии (16:25,27), помещенной в конце 14-й главы (кодексы L, Y, A, P, 5, 33, P46). Однако имеются достаточно серьезные основания считать, что первоначальный текст Послания включал все 16 глав. Подробнее см. Fitzmyer, *Romans*, 44–51; Cranfield, IX–XI; Гатри Дональд. Введение в Новый Завет. Санкт-Петербург: Богомыслие, Библия для всех, 1996, с. 317–328.

Другой вопрос, который возникает при исследовании Послания, – это форма данного документа раннего христианства. Анализируя древние документы, Deisman Adolf (Deismann A., *Light From Ancient East*. Translated by Lionel R. M. Strachan /Massachusetts Peabody: Hendrickson Publishers, 1995/) приходит к выводу о том, что существуют различия между древними письмами и посланиями (pp. 227–233). Письмо носит характер личной беседы, Послание же – это литературное произведение, предназначенное для публичного чтения (229). Поэтому, заключает Deisman, «все послания Павла в действительности являются нелитературными письмами. Павел был автором не Посланий... но писем» (p. 240). Послание к Римлянам Deisman называет «длинным письмом» (239). Однако Richard N. Longenecker, соглашаясь с общими выводами, которые сделал Deisman, указывает тем не менее на необходимость корректировки его тезисов (*Galatians*. WBC, vol. 41, с. civ).

В попытке определить главную тему Послания к Римлянам богословы подчас высказывали совершенно разные мнения. Для примера мы приведём мнения четырех современных комментаторов Послания к Римлянам: **C. E. B. Cranfield**²³, **J. A. Fitzmyer**²⁴, **James D. G. Dunn**²⁵ и **K. Stendahl**²⁶. На наш взгляд, эти четыре комментария наиболее репрезентативны из доступных нам современных толкований Послания к Римлянам²⁷.

Основная тема Послания в интерпретации современных богословов

Общепризнанным среди исследователей Послания является то, что в 1:16,17 апостол Павел тезисно излагает тему своего письма. Однако акценты, которые они делают при этом, конкретизируя и интерпретируя своё видение темы, различны. Так, С. Е. В. Cranfield считает, что суть темы представлена цитатой Аввакума «праведный верою жив будет» во второй части 17-го стиха. Поэтому в понимании исследователя тематический стержень Послания – это учение об оправдании верою, которое в его интерпретации приобретает юридический оттенок, а именно: изменение статуса человека перед Богом. Комментатор предлагает рассматривать развитие темы в той же последовательности, в какой она объявлена в тексте: отрывок 1:18 – 4:25 объясняет, что означают слова «праведный верою», а затем следует развёрнутое объяснение фразы «жив будет» (5:1 – 8:39).

Другой известный богослов, J. Fitzmyer, видит в основной теме Послания развитие идеи «праведности Божией»²⁸. Однако в его комментарии «праведность Божия» трактуется несколько иначе, чем у С. Е. В. Cranfield. В понимании Fitzmyer «праведность Божия» – это не праведный статус человека, но особые (праведные) действия Всевышнего. Сам Бог является тем «субъектом»²⁹, Который являет праведность в Своих праведных действиях. Исходя из этого, тема «праведности Божией» открывается в каждом из трех разделов доктринальной части Послания описанием «великих» Божьих качеств, обнаруживших себя в Его действиях: в разделе А (1:16–4:25) явление «праведности Божией» проявляется в *оправдании* человека; в разделе В (5:1–8:39) любовь Божия *даёт* уверенность в спасении; в разделе С (9:1–11:36) верность Божия *хранит* свои обещания.

²³ Cranfield C. E. B. *Romans, a Shorter Commentary*. Edinburg: T.&T. Clark, 1985.

²⁴ Fitzmyer J. A. *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol.33 (New York: The Anchor Bible Published by Doubleday, 1994).

²⁵ Dunn James D. G. *Romans*. WBC. vols. 38a, 38b (Word /UK/ Edition, 1991).

²⁶ Stendahl K. *Final Account* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

²⁷ См.: обзор новозаветных комментариев Carson D. A. *New Testament Commentary Survey* (Michigan, Grand Rapids: Boner Books, 1993). Автор называет лучшими комментариями на Послание к Римлянам труды Cranfield C. E. B. и Dunn J. D. G.

²⁸ «δικαιοσύνη Θεου – это фраза, которой Павел выражает суть всего Послания», Fitzmyer J. *Romans*, 254.

²⁹ Fitzmyer считает, что в Послании к Римлянам генетив δικαιοσύνη Θεου везде нужно считать субъектным, р. 262.

Несколько другой взгляд на Послание предложил J. D. G. Dunn в своём двухтомном комментарии. Одной из главных особенностей его взгляда на главную тему Послания (1:16, 17) является то, как он интерпретирует концепцию «праведности Божией». Считаем необходимым остановиться на некоторых особенностях его толкования:

1. Вопрос природы генитива (субъектный или объектный) автор не решает в пользу ни одного из них, полагая, что оба значения присущи тексту, и поэтому «праведность Божия» – это одновременно и действия Бога (Fitzmyer), и взаимоотношения Бога с человеком (Cranfield)³⁰.

2. «Праведность Божия», в смысле «взаимоотношений», подразумевает отношения Бога с человеком, определяемые заветом.

3. «Праведность Божия» в отношении завета предполагает неизменную верность Вседержителя.

Если для двух предыдущих исследователей вопрос «верности Божией» возникал лишь при анализе 9–11-й глав, то для Dunn «верность Божия» – это тема всего Послания, то есть всех 16 глав. «Праведность Божия» в его интерпретации – это Божия верность и иудеям, и язычникам: «во-первых Иудею, потом и Еллину». В своём анализе Dunn не делает особого акцента на цитате Аввакума, считая ее лишь «доказательным текстом», поскольку основную смысловую нагрузку, по его мнению, несут выражения «праведность Божия» и «во-первых Иудею, потом и Еллину» (1:16). Однако именно последнее выражение Dunn считает ключевым, поскольку оно определяет природу праведности как доступной и иудеям, и язычникам, что отчетливо видно в следующем обобщении исследователя: «Выражение "праведность Божия" – это не что иное, как продолжение той же темы "иудеи–язычники"; это метод, который использует Павел, желая показать, что язычники в такой же мере, как и иудеи, являются получателями праведности (спасающей благодати) Божией и наследниками обетований Авраама и Иакова»³¹.

Следует отметить, что данный исследователь отмечает присутствие темы «Адама» не только в 5-й главе, но начиная уже с 1:18. Dunn усматривает тесную связь отрывка 1:18–3:20 с историей грехопадения, изложенной в 3-й главе Книги Бытие. Хотя, замечает он, в отрывке 1:18–32 и нет прямых ссылок на Бытие, тем не менее имеет место аллюзия. «Вряд ли возможно для иудея размышлять о месте человека в творении и о его познании Бога, утраченном в результате восстания, не беря во внимание Быт. 2, 3... Поэтому достаточно ясно, что Павел здесь подразумевает образ Адама из повествования о грехопадении (Быт. 3). Обвинение человечеству в целом – это обвинение Адаму, который не прославил Бога как Бога; Адаму, который думал о себе,

³⁰ По мнению Dunn, Павел использует в Послании особый прием – «игру» слов и выражений, порождающую некоторую двусмысленность. Такие проблематичные для исследователей вопросы, как природа генитива *δικαιοσύνη Θεου* (объектный или субъектный), значение глагола *δικαιοω* (делать праведным или объявлять праведным), значение *πίστις* (вера или верность), Dunn решает, утверждая, что в каждом случае обе интерпретации не только допустимы, но и подразумеваются Павлом (35–46).

³¹ Там же, lxiii.

что он может стать как Бог и не нуждаться в Его мудрости; Адаму, чей поступок поработил его в собственном безрассудстве»³². Приговор к смерти (1:32), считает Dunn, это не что иное, как повторение однажды сказанного Адаму: «смертию умрешь»³³. Поэтому исследователь приходит к выводу, что отрывок 5:12–21 является логическим завершением темы «Адама», которая проходит через все пять первых глав Послания.

Тема, которой посвящено Послание к Римлянам, с неизбежностью определяется целью его написания. Профессор К. Stendahl считает, что цель, ради которой писалось Послание, заключалась в том, чтобы представить римлянам миссию Павла. Он пишет: «Послание к Римлянам – это последний отчет (Final account) Павла о его *теологии миссии*... о том, что его миссия язычникам основана не только на его апостольском призвании, но также и на авторитете Писания»³⁴. И далее: «Это Послание – от А до Я о миссии. Это – *теология миссии* Павла язычникам, и она достигает кульминации в 9–11-й главах, где Павел говорит о том, как его миссия язычникам относится к Израилю»³⁵. Согласно Stendahl, в Послании к Римлянам Павел описывает роль и место своей миссии язычникам с точки зрения глобального Божьего замысла – миссии, совершаемой Им в мире.

Таким образом, очевидна неоднозначность в определении учёными богословами основной темы Послания к Римлянам. Это, безусловно, создаёт почву для дальнейших исследований. Однако, несмотря на кажущуюся противоречивость, приведённые выше исследования, как нам видится, отражают различные подходы к проблеме, которые необходимо рассматривать как дополняющие друг друга. Каждый из них является отдельным оттенком многогранного спектра, которым является неисчерпаемое по своей глубине богодухновенное Послание. И все же, отдавая себе отчёт в неимоверной сложности поднимаемой проблемы, мы дерзаем ещё раз обратиться к обсуждению вопроса главной темы Послания. Мы не отрицаем, что «праведность Божия», «верность Божия», «оправдание по вере» и «миссия» суть темы, занимающие особое место в Послании. Однако, определяя главную тему Послания, мы должны все же обозначить тему не отдельного отрывка, но всех 16 глав, тему, вбирающую в себя сущностную целостность всего Послания.

Определение темы Послания

В стремлении осмыслить не просто отдельное понятие, концепцию, стих или отрывок Послания, но всё Послание в целом исключительно важно помнить о том, что его прочтение должно быть подобно диалогу с текстом и с самим автором. Как точно заметил Dunn, «осмыслить Послание к Римлянам – это значит вступить в диалог с одним из самых творческих богословских умов

³² Dunn, с. 72.

³³ Там же.

³⁴ Stendahl K., с. 1.

³⁵ Там же, с. 12.

всех времен, жившим в один из самых творческих периодов христианской мысли»³⁶. Таким образом, понятие Послание означает понятие автора, его образ мысли, ту весть, которую он хотел передать, и ту цель, которую он хотел достичь. А это неизбежно приводит нас к необходимости изучить причины и цели написания Послания к Римлянам.

Исследователями были сформулированы три возможные цели написания Послания³⁷:

1. **Миссионерская.** Послание к Римлянам написано Павлом на рубеже двух больших этапов его миссии. К этому времени Павел завершил свою миссию на Востоке (Рим. 15:23) и готовил новый грандиозный план евангелизации Западного Средиземноморья. Поэтому миссионерскую цель обычно связывают с желанием Павла заручиться поддержкой римских христиан и сделать Рим стратегическим центром своей будущей миссии на Западе, подобно тому как Антиохия была таким центром на Востоке.

2. **Апологетическая.** Эта цель предполагает желание Павла защитить свое учение (Евангелие) от недопонимания и неверного истолкования как в Риме, так и в Иерусалиме.

3. **Пасторская цель** предполагает, что Павел как пастор заботился о единстве римской церкви и пытался разрешить некоторые внутрицерковные проблемы, например, разногласия между христианами иудейского и языческого происхождения.

Определяя цель написания Послания, вряд ли представляется возможным выделить одну из указанных. Вероятнее всего, написание Послания имело многоцелевой характер, и все три указанных аспекта учитывались апостолом.

По, безусловно, верным словам Stendahl, в Послании к Римлянам, как ни в одном из других посланий, «цель очевидна и понятна»³⁸, и касается она не столько получателей, сколько автора Послания. Эту же мысль подчёркивает Fitzmyer³⁹, перечисляя 11 обстоятельств, указывающих на цель Послания, из которых лишь два косвенно касаются римлян и все 11 сконцентрированы на обстоятельствах жизни автора Послания. Действительно, сложившаяся к тому моменту ситуация в жизни апостола имела определенные особенности и сложности. Сюда относится, во-первых, самое недоброжелательное к нему отношение со стороны «неверующих в Иудее» (Рим. 15:31), для которых Павел был еретик, лжеучитель и предатель своего народа. Во-вторых, пережитое апостолом в Антиохии (Гал. 2) указывает на то, что имелась некоторая напряженность во взаимоотношениях Павла с иерусалимской церковью и с другими

³⁶ Dunn. *Romans*, xiii.

³⁷ См.: Fitzmyer. *Romans*, 68–80; Dunn. *Romans*, liv–lviii; а также статью «Romans, Letter to the». *Dictionary of Paul and His Letters*. Edited by Hawthorne Gerald F., Martin Ralph P. (Illinois: Inter Varsity Press, 1993), 839–841.

³⁸ Stendahl, 10.

³⁹ Fitzmyer. *Romans*, 69–70.

апостолами⁴⁰, что вызывало у него опасения по поводу встречи, которая должна была произойти между ним и «святыми» в Иерусалиме (15:31). Некоторые исследователи не без оснований полагают, что на самом деле Павел писал в Рим для того, чтобы римляне, прочитав письмо, отправили его в Иерусалим с ходатайством о благорасположении к Павлу (Иерусалим называется «секретным адресом Послания к Римлянам»)⁴¹. На наш взгляд, это весьма логично и объясняет многие вопросы, связанные с содержанием текста письма.

Вполне возможно, что связь Иерусалима и Рима волновала Павла ещё и в другом смысле. Возвращение изгнанных ранее иудеев обратно в Рим⁴² могло сослужить Павлу недобрую службу. Живя за пределами Рима, христиане-иудеи могли попасть под влияние лжеучителей, подобных тем, что тревожили церковь в Галатии, в результате чего у них могло сложиться превратное мнение относительно Павла и его учения. В Рим. 3:8 это прослеживается достаточно четко. Вероятно, поэтому Павел говорит, что он не стыдится своего учения (1:16). Он хочет, чтобы по прибытии в Рим его встретили не как лжеучителя-антиномиста, но как истинного апостола Иисуса Христа. В этом смысле можно согласиться со Stendahl, который утверждает, что «главное беспокойство Павла – это сам Павел»⁴³. Апостол надеется на помощь и сотрудничество «братьев» из Рима, и поэтому ему необходимо развеять все подозрения относительно истинности и каноничности своего учения и, что называется из первых уст, представить то, чему учит «Павел, который вскоре прибудет в Рим». К. Stendahl справедливо называет это «апологией миссии». Таким образом, *Павел пишет свое Послание не как теолог-систематик и не как пастор, но как миссионер, как апостол язычников, стремящийся развернуть представление свое учение (Евангелие) и ответить на некоторые типичные обвинения в свой адрес*. Понимание причин и цели написания Послания поможет нам теперь более объективно определить его тему.

Поскольку, как указывалось выше, большинство исследователей связывают основную тему Послания с концепцией «праведности Божией», будет вполне логичным попытаться определить концепцию «праведности Божией»,

⁴⁰ В Рим. 15:31 Павел просит римлян молиться, чтобы, когда он придет в Иерусалим с пожертвованиями от язычников, он был бы принят с расположением. Однако в Деян. 20:4 Лука ничего не говорит об этих жертвованиях. Dunn считает, что причина молчания Луки заключается в том, что иерусалимская церковь отвергла этот сбор, что было жестом несогласия с учением Павла и его миссией. Для Павла, считает Dunn, этот сбор был «выражением единства организованных им церквей с Церковью в Иудее... Случилось то, чего так боялся Павел». Dunn. *Unity and Diversity in the New Testament* (Trinity Press International, 1993), 257.

⁴¹ Такого взгляда придерживаются исследователи Jervell, Suggs, Fuchs. См. Fitzmyer. *Romans*, 721; Dunn. *Romans*, lvi.

⁴² Согласно отчету Светония (Suetonius, Claudius 25.4), император Клавдий «изгнал из Рима» иудеев. (См.: Barrett C. K. *The New Testament Background: Selected Documents*. Revised and Expanded Edition /San Francisco: Harper, 1989/, 14; а также Деян. 18:1,2). Датировка этого указа оспаривается, но более вероятно, что иудеи были изгнаны из Рима в 49 г. (см.: Dunn. *Romans*, xlxiii–li). После смерти Клавдия (54 г.) христиане-иудеи получили возможность вернуться в Рим. Павел пишет свое Послание три года спустя.

⁴³ Stendahl, 1.

как она понималась автором Послания. Следует отметить, что поднимаемый вопрос довольно масштабен и выходит за рамки нашего исследования, поэтому мы ограничимся лишь некоторыми замечаниями.

Интерпретация концепции «праведности Божией» (δικαιοσύνη Θεοῦ) – это поле, на котором ведётся давний спор протестантов и католиков. Со времён Мартина Лютера существует два чётко обозначенных взгляда по данному вопросу:

1. Божия праведность – это передаваемое качество Бога (Христа), преобразующее грешника и делающее его праведным.

2. Только Бог является Праведным, и Он юридически провозглашает грешника праведным, вменяя ему праведность.

Сторонники каждой точки зрения находят немало текстов в поддержку своей позиции, в том числе и в посланиях Павла. Однако какой же из взглядов действительно присущ Павлу? Пытаться ответить на этот вопрос означает вступить в бесконечную полемику. Исследователь А. Е. McGrath, являющийся одним из ведущих специалистов по истории Реформации, кажется, очень точно определил причину создавшейся дилеммы. Он отмечает⁴⁴, что дискуссии на тему вменяемой и наделяемой праведности возникли из-за того, что учение апостола Павла поместили не в тот контекст, в который следовало бы. Вместо того чтобы δικαιοσύνη Θεοῦ рассматривать в контексте писаний Ветхого Завета, её трактовали во свете греческого и латинского понимания. У греков и римлян «праведность» имела или этическое (быть праведным), или юридическое (объявить невиновным) значение, что и предопределило указанную выше полемику⁴⁵. Однако теология Павла в данном вопросе обусловлена не греко-римскими категориями, но ветхозаветными понятиями צדק и צדקת («правда», «праведность»), что неоднократно подчёркивалось современными исследователями⁴⁶.

В Ветхом Завете צדק является неизменным Божиим атрибутом, который часто описывается в эсхатологических пророчествах:

Ис. 46:13. «Я приблизил правду Мою, она не далеко, и спасение Мое не замедлит; и дам Сиону спасение, Израилю славу Мою».

Пс. 97:9. «Он будет судить вселенную праведно и народы – верно».

Праведность Бога раскрывается как Его справедливость и гарантия истинного суда (Пс. 118:137: «*Праведен ты, Господи, и справедливы суды Твои /выделено нами/*).

Можно заметить, что «праведность» здесь – это характеристика Бога, свойство, проявляющееся в Его деяниях. Для народа Божия эти деяния означают спасение, для грешников – суд и наказание. Это двоякое проявление праведности отчётливо прослеживается у Павла: спасение всякому верующему (1:16) и гнев на нечестивых (1:18).

С особой силой праведность должна открыться с пришествием Мессии:

⁴⁴ См.: «Righteousness: History of Interpretation». *Dictionary of Paul and His Letters*, 832–836.

⁴⁵ См.: Schrenk. «δικη, δικαιοσύνη», *TDNT* 2:178–225.

⁴⁶ См. там же.

Ис. 11:5. «И будет препоясанием чресл Его правда...»

Ис. 42:6. «Я Господь, призвал Тебя в правду...»

Таким образом, *«праведность Божия»* – это, с одной стороны, эсхатологическая концепция, в которой проявляется Божия верность и справедливость, с другой – явление праведности должно произойти в пришествие Мессии и ознаменовать начало нового века. Павел ни на шаг не отходит от такого ветхозаветного понимания праведности; единственное различие состоит в том, что о самом явлении праведности апостол говорит в настоящем (1:17) и прошедшем (3:21) времени, а не в будущем, как в Ветхом Завете. Для Павла *«праведность Божия»* уже явлена (Рим. 3:21) – это наступление нового времени, в котором спасение обеспечено всем (иудею и еллину)⁴⁷.

Итак,

1. «Праведность Божия» – это эсхатологическая категория.

2. Явление «праведности Божией» подразумевает спасение и установление Божьего владычества во всем мире.

3. «Праведность Божия» явлена в Личности Иисуса Христа.

Есть основания утверждать, что в теологии Павла центральное место занимает убеждение, что это время уже наступило и что праведность Божия уже явлена в своей силе. Воскресение Христа положило начало новому веку⁴⁸, так что речь теперь идет о реализованной эсхатологии. Действительно, Павел с первых слов заявляет, что его Послание будет посвящено историческому Иисусу (1:3), в котором исполнились ветхозаветные пророчества (1:2). Воскреснув из мертвых (1:4), Он ознаменовал наступление Царства Божия. В этом смысле концепции «праведность Божия» у Павла и «Царство Божие» у синоптиков весьма близки, родственны по сущности⁴⁹. Выражение евангелистов «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:15; Мф. 4:17) в устах Павла звучит так: «Ныне явилась праведность Божия».

Провозглашение таким образом начала Царствия Божия приводит к кардинальному изменению в отношениях с язычниками. Если наступил «новый век» и Бог теперь правит всем миром, значит, язычники должны обратиться и служить Яхве. В условиях реализованной эсхатологии Павел переосмысливает многие традиционные учения и понятия, а именно: роль закона, спасение язычников, статус Израиля как избранного народа, этический облик жителя нового эсхатологического века. Поэтому, определяя основную тему Послания, мы склонны согласиться с Christian Beker, который считает ошибочным определять центр теологии Павла вообще и Послания к Римлянам в

⁴⁷ Ср. Ис. 42:6: «Я, Господь... поставлю тебя в завет для народа, во свет для язычников». Здесь Мессия выступает как Тот, Кто принесет спасение язычникам.

⁴⁸ Schoeps, 88, 98.

⁴⁹ Davies очень мудро заметил, что Павел не мог использовать категорию «Царства Божиего» по политическим соображениям, потому что «провозглашение наступления другого царства, пусть даже и духовного, могло приводить, и в действительности приводило, к неприятностям с римскими властями». Поэтому Павел вынужден был искать другие пути для описания того, что в Евангелиях названо наступлением Царства Божиего. Davies, 36.

частности «категориями слишком узких концептуальных определений»⁵⁰. На наш взгляд, главная тема Послания – экклезиологическая, то есть Послание к Римлянам посвящено теологическому обоснованию новой универсальной экклезиологии, формирующейся не по национальному принципу, но на основании только одного условия – веры. Однако это ставит ряд вопросов: какой должна быть новая Церковь? Какими должны быть входящие в неё люди? Какова теперь судьба «ветхой» Церкви, то есть Израиля? Что в действительности стоит за всеми этими темами и, более того, позволяет их обсуждать – это христоцентричная эсхатология. Христиане, да и весь мир, живут в новом эсхатологическом веке, начало которому положил Христос – как Сын Давида и «Второй Адам». Как же тема «новой экклезиологии» раскрывается в Послании? Этот вопрос мы рассмотрим ниже.

Развитие темы Послания

Один из ключевых мотивов, звучащих в тематическом предложении 1:16 и проходящих через всё Послание, – это утверждение о том, что в эсхатологическом времени все равны – и иудеи, и язычники. Для Павла эта истина чрезвычайно важна, поскольку она, по сути, является определяющей в его служении как апостола язычников. В Церкви Христа нет ни иудея, ни еллина. Апостол доказывает это различными аргументами. Первый из них – это всеобщая греховность и вина перед Богом (1:18–3:20). Главную идею отрывка 1:18–3:20 называет сам апостол. В 3:9 он подытоживает предыдущие рассуждения и говорит, что его задачей было доказать, что и иудеи, и еллины – все находятся «под грехом». Описание нечестия мира имеет двойную цель: во-первых, показать, что когда «открывается правда [праведность]» (Рим. 1:17), одновременно происходит суд (1:18–3:20)⁵¹. Во-вторых, показать, что перед этим небесным судом все (и иудеи, и язычники) равны (3:8): как все в одинаковой мере достойны наказания, так и всем открыты равные возможности для спасения. По сути, это аргумент о праве язычников на спасение на равных с иудеями условиях. История Авраама в 4-й главе – это второй аргумент о равенстве «всех». Логика Павла проста: Авраам получил оправдание, обетования и благословения до своего обрезания, то есть еще будучи язычником. А значит, то начало, благодаря которому был оправдан Авраам, то есть вера, в равной степени доступно и иудеям, и язычникам и не зависит от принадлежности к обществу обрезанных.

Здесь нельзя обойти стороной спорную точку зрения, согласно которой у Павла возникли противоречия с иудаизмом главным образом из-за его учения об оправдании по вере, а не по делам. Нередко именно эту идею считают доминирующей в 3-й и 4-й главах Послания. В основе этого мнения лежит предположение, что в иудаизме существовало учение о спасении по делам.

⁵⁰ См.: Hafemann S. J. "Paul and His Interpreters". *Dictionary of Paul and His Letters*, 667.

⁵¹ Ср. Ис. 41:2; Пс. 118:137; Ис. 16:5; Пс. 7:12; 9:5; Иер. 11:20; Пс. 66:5; 97:9; 96:2; 9:9; 93:15; Иер. 4:2.

Однако это совершенно не так. Как показал исследователь Е. Р. Sanders⁵², модель религии иудаизма первого столетия характеризуется понятием «номизм»⁵³ завета» («covenantal nomism»). В результате анализа межзаветной литературы, псевдоэпиграфии, рукописей Мертвого моря и более поздней раввинистической литературы Sanders пришёл к выводу, что в иудаизме как до, так и после разрушения храма (70 г. н. э.) спасение мыслилось исключительно как проявление Божией милости, но не как нечто, заслуживаемое делами⁵⁴. Возникает закономерный вопрос: против чего же тогда выступал Павел своим учением об оправдании верою? Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо сделать несколько замечаний относительно понимания иудеями роли закона, которое сложилось к первому столетию.

Как явствует из раввинистической литературы, закон, который первоначально был дан Израилю как средство сохранения отношений завета с Богом⁵⁵, для иудеев стал характерным признаком, выделявшим их как особый привилегированный народ. Закон становится той стеной, за которой находятся все, кто обретет спасение. Для того чтобы стать частью этого общества, необходимо пройти сквозь эту «ограду», то есть совершить соответствующие обрядовые церемонии, из которых самой главной является обрезание. Не мудрено, что у иудеев появляется чувство гордости и довольства «законом» (Рим. 2:17; ср. притчу о фарисее и мытаре)⁵⁶. В этих условиях язычники часто характеризовались как беззаконники или живущие вне закона⁵⁷.

Таким образом, согласно понятиям ортодоксального иудея соблюдение закона обеспечивало вхождение в общество спасаемых⁵⁸. Другими словами, оправдывает Бог, но только обрезанных. Тем самым спасение ставится в прямую зависимость от соблюдения «дел закона». «Дела закона» – это не проявление добродетели, но характерные обряды иудейского церемониального закона.

Апостол Павел считает вышеупомянутую философию противоречивой. Если «законом не оправдывается никакая плоть», то почему присоединение к

⁵² Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. J. D. G. Dunn считает, что все комментарии на Послание к Римлянам должны быть разделены на «pre – and post – Sanders». Dunn. «Romans, Letter to the». *Dictionary of Paul and His Letters*, 842.

⁵³ Слово «номизм» происходит от греческого νόμος (закон) и отличается от понятия «легализм», «законничество». Номизм – это отношения, регулируемые законом.

⁵⁴ Sanders пишет: «Распространенные обвинения христиан против иудаизма... в том, что иудаизм как религия склонен к легализму, самоугождению и самообману, являя смесь надменности и недоверия Богу, лишены основания. Литература этого периода (II в. до н. э. – II в. н. э.; прим. наше) менее всего говорит в пользу такого понимания...» Sanders. *Paul and Palestinian Judaism*, 427.

⁵⁵ См.: Sanders. *Paul, the Law, and the Jewish People* (глава I называется «The Law Is not an Entrance Requirement»), 17–65.

⁵⁶ См.: Philo. *De Vita Moses* 2:17–25, Сирах 24:23–26.

⁵⁷ См.: Пс. 36:28; 54:4; 72:3; I Макк. 3:5–6; 9:23, 58; Товит 13:3–6. Jubilees 23:23–24; Мф. 5:47 («язычники» в параллельном тексте Лк. 6:33 – «грешники»), Гал. 2:15, IQS 2:4–5; IQH 2:8–19.

⁵⁸ См.: Лев. 20:24–26; Езд. 10:11; Неем. 13:3; III Макк. 3:4. Наиболее ярко эта мысль выражена в следующем тексте: «Отделяйся от язычников и не ешь с ними, и не делай дела, какие они делают. И не уподобляйся им...» (Jubilees 22:16).

Церкви ставится в зависимость от обрезания и других «дел закона»? Почему язычники должны обрезываться? Если человек оправдывается только верою, то для чего язычникам становиться иудеями? Павел категорически выступает против необходимости обрезания. Краеугольным камнем его миссиологии является такой тезис: в условиях реализованной эсхатологии не существует никаких этно-культурных различий, то есть нет ни иудея, ни язычника. Отсюда *оправдание по вере в Послании к Римлянам – это аргумент против национального завета, национального спасения, аргумент в пользу единого для всех пути к спасению*⁵⁹.

Эта же мысль продолжается и в 5-й главе. Вместо национально окрашенных иудейской гордости и «похвалы законом» Павел описывает другую похвалу – похвалу благодати (5:2), похвалу скорбями (5:3), похвалу Богом, через Господа Иисуса Христа (5:11). Переход от иудейского эгоцентрического хвастовства (2:17–4:2) к похвале, не знающей расовых границ, свидетельствует о том, что Павел переходит к описанию нового времени и нового порядка, где нет различий, или, иными словами, к теме нового мессианского века, в котором слова «закон», «завет», «Иудей» заменяются словами «благодать», «Христос», «все». То, что раньше осуществлялось «в законе», теперь в совершенстве осуществляется «во Христе»⁶⁰.

Главы 6–8 Павел посвящает описанию особого состояния верующих, сложившегося в эсхатологическом веке. Если до шестой главы апостол говорил о тех, *кто и как* может войти в христианскую Церковь, то в последующих трёх главах его внимание сосредоточено на тех, кто *уже стали* членами этого сообщества христиан, на тех, кто уверовал (6:17). Именно этим объясняется повсеместное использование в этой части первого лица множественного числа, а также таких обращений и выражений, как «братия» (7:1, 4; 8:12), «рабы Богу» (6:22), «дети Божии» (8:16), «крестившиеся во Христа Иисуса» (6:3). Заверив христиан в том, что они живут в новом веке, который открыл «Второй Адам» (1–5-я главы), Павел переходит к описанию тех трудностей, которые имеют место исключительно в жизни тех, кто уверовал. Состояние верующих наилучшим образом характеризуется эсхатологической формулой «уже – но еще не» (хотя новый век *уже* наступил, целый ряд факторов говорит о том, что Царство Божие *еще не* пришло в полноту). С другой стороны, очевиден христоцентризм этих глав: все проблемы (еще не) в жизни христиан решаются

⁵⁹ Проблема, которая возникает у Павла с иудаизмом, заключается не в том, что язычники имеют право на спасение. Спасение языческих народов в мессианском веке было одним из учений иудаизма. Однако иудеи верили, что это обращение язычников произойдет путем присоединения к Израилю, то есть через обрезание и соблюдение закона. Павел же не поднимает язычников до уровня Израиля, но низводит иудеев до уровня язычников, говоря, что они ничем не лучше, а подчас хуже язычников. «Павел совершенно однозначно отрицает, что иудейский завет имеет значение для спасения, таким образом сознательно упраздняя основу иудаизма» (Sanders E.P. *Paul and Palestinian Judaism*, 551). В дальнейшем это приведет Павла к необходимости более подробно обсудить роль закона (7-я глава) и статус Израиля (9–11-я главы).

⁶⁰ Подробнее о параллели «в законе» – «во Христе» см. третью главу данной работы.

благодаря их жизни *во Христе*. Поэтому 6–8-я главы являются продолжением темы экклезии, но уже в несколько другом направлении.

Тема Израиля (**главы 9–11**) возникает в этой связи вполне закономерно. Согласно пророчествам Ветхого Завета, наступление эсхатологии должно сопровождаться расцветом царства Израиля. Поэтому, когда в новом веке Израиль живет по-старому, неизбежно встает вопрос о верности Божией Своим обещаниям. Более того, утверждение новозаветной экклезии выхолащивает любые притязания Израиля на особый статус. Учитывая указанную ранее апологетическую цель Послания, а также факт значительного присутствия иудеев в римской общине, легко увидеть, что Павлу крайне необходимо было осветить эту тему, касающуюся одного из главных обвинений, предъявленного Павлу ортодоксальными иудеями.

Этическая часть (**главы 12–14**) – это практическое руководство для христиан как эсхатологического народа, живущего в период ожидания пришествия Царства Божия.

Таким образом, *мотив христоцентричной эсхатологии и единой экклезии является основной темой всего Послания*. Какова же роль отрывка 5:12–21 в этой теме? Здесь можно выделить два момента. Во-первых, «*Второй Адам*» – это начало нового века. «Как Адам стоит во главе старого века (ὁ ἀὶὼν οὗτος), так Христос, благодаря Своему воскресению, стоит во главе нового (ὁ ἀὶὼν ὁ μέλλον)»⁶¹. Аргумент Павла в Рим. 3:23–5:21 состоит не в том, имеют или не имеют права язычники быть спасенными вообще. Вне сомнения, Павел в этом вопросе разделял взгляд Ветхого Завета и раввинов. Аргумент Павла в этой части, и в особенности в 5-й главе, состоит в том, что *это время уже наступило*. Поэтому закономерно в эту новую эпоху ожидать «массового» обращения язычников. Таким образом, учением о двух Адамах, обозначивших два века – старый и новый (эсхатологический) – Павел создает капитальную основу для правомерности своей миссии и в то же время выдвигает третий аргумент о праве язычников на спасение. В этом смысле отрывок 5:12–21 гармонично согласуется не только с 5:1–11, но и с четырьмя предыдущими главами.

Во-вторых, «Второй Адам» – это начало нового человеческого рода, то есть вселенской христианской семьи. Подробнее мы обсудим эти вопросы в третьей главе.

Итак, определив роль отрывка 5:12–21 в Послании, мы можем теперь более детально обсудить текст самого отрывка. Однако, прежде чем обратиться к анализу текста, необходимо решить еще один важный вопрос. Он касается происхождения понятия «Второй Адам» и самой идеи типологии Христос/Адам. Это весьма важно, поскольку решение этого вопроса определит те

⁶¹ Nygren Anders. *Commentary on Romans* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 23. В смысле эсхатологической значимости наиболее точно смысл идеи Павла передает выражение ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ (1 Кор. 15:45). Русский перевод «последний Адам» недостаточно четко передает эсхатологическое содержание этого понятия. Более точно его семантику передаёт выражение «эсхатологический Адам».

источники, в контексте которых необходимо интерпретировать концепцию «Второго Адама».

Истоки учения Павла о двух Адамах

В этой части нашей работы мы рассмотрим основные гипотезы, которые были выдвинуты по вопросу происхождения учения Павла о двух Адамах.

Павел и гностицизм

В середине XX столетия немецкий богослов R. Bultmann предложил рассматривать гностицизм как один из источников христологии Павла. Это религиозно-философское течение развивалось одновременно с зарождающимся христианством, подчас создавая серьезную угрозу для Церкви. При всем многообразии его форм, основу гностицизма составлял онтологический дуализм – убежденность в греховности материи, противопоставление трансцендентного Бога «невежественному Демиургу»⁶². Гностики не верили в телесное воскресение, спасение в их понимании – это обретение особого знания (гнозиса). Соответственно, они не признавали, что Христос имел человеческую природу, поскольку материя для гностиков сама по себе греховна.

Как показал R. Bultmann, в основании гностицизма лежит так называемый миф «Ur-mensch», согласно которому некая божественная личность, которую определяют понятием «первоначальный человек», спасается сыном верховного божества. Этот «сын» приходит в мир с целью принести гнозис и тем самым совершить спасение. Чтобы не быть узнанным демонами, он приобретает образ земного жителя. На земле этот посланник божества терпит страдания и унижения до самого своего ухода⁶³.

R. Bultmann считал, что идеи этого мифа глубоко проникли в христианство и обусловили формирование многих христианских доктрин, в частности учения о двух Адамах⁶⁴. Нужно заметить, что эта гипотеза неоднократно подвергалась справедливой критике⁶⁵. Хотя, бесспорно, христианство первых столетий испытывало на себе сильное влияние гностицизма, тем не менее выводы Bultmann, как кажется, заходят слишком далеко. Во-первых, при сравнении мифа «Ur-mensch» и трудов Павла, становится очевидным, что вербальная и концептуальная связь между этими источниками гораздо менее значительная, чем между иудейскими писаниями и Павловым корпусом. Поэтому более вероятно, что как раз гностики заимствовали многие свои идеи из новозаветных документов⁶⁶, и в частности из посланий Павла. Во-вторых, в основе

⁶² См.: Yamauchi. «Gnosis, Gnosticism». *Dictionary of Paul and His Letters*, 350–353.

⁶³ Bultmann, 166–167.

⁶⁴ Там же, 164–183.

⁶⁵ См.: Dunn J. D. G. *Christology in the Making*, 89 – 100.

⁶⁶ Yamauchi. «Gnosticism», 352; Dunn. *Christology in the Making*, 99.

предположения о влиянии гностицизма на христианство и, в частности, на Павла лежит идея, согласно которой появление гностицизма предшествовало зарождению христианства. Однако самые ранние из имеющихся трудов гностиков датируются не ранее, чем началом II века⁶⁷ (о чем Vultmann не упоминает), и все, что мы знаем о гностицизме первого столетия, есть экстраполяция из более поздних источников. Современная наука, на наш взгляд, не знает никаких документов, достаточно определенно указывающих, что во времена Павла гностический миф был популярен или даже вообще существовал⁶⁸. Более того, R. Vultmann признает, что Павел не только был хорошо знаком с гностицизмом, но всячески боролся с этой ересью⁶⁹. Как в таком случае апостол мог взять за основу своего учения идеи, против которых он боролся своими посланиями? Христианству чужды гностические понятия «карикатурного демурга», докетизма и онтологического дуализма, так же как гностикам чуждо понятия «веры» и «воскресения»⁷⁰. Поэтому христианство всегда боролось с гностицизмом и вышло из этой борьбы победителем⁷¹.

Исходя из вышесказанного, мы склонны признать, что у нас *нет достаточных оснований считать гностицизм источником христологии Павла в Рим. 5:12–21*⁷².

Павел и эллинистический иудаизм: «Второй Адам» и «небесный человек» у Филона Александрийского

Другой попыткой объяснить происхождение учения о двух Адамах была идея сопоставить его с трудами иудейского мыслителя Филона Александрийского (30 г. до н. э. – 45 г. н. э.). Поскольку во времена Павла во всем цивилизованном Средиземноморье было популярным дискутировать на тему о «Проточеловеке»⁷³, Филон также вступает в эту дискуссию, представляя взгляды так называемого эллинистического иудаизма. Основываясь на том, что в Книге Бытие содержатся два повествования о сотворении человека, он в истинно платоновской манере⁷⁴ делает различие между «небесным человеком», сотворение которого, по его мнению, описано в Быт. 1, и «земным чело-

⁶⁷ См. J. J. Mauch. «Gnosticism».

⁶⁸ Dunn. *Christology in the Making*, 99.

⁶⁹ Там же, 168–169. Здесь автор приводит тексты Деян. 20:29–30; 1 Тим. 1:4; 4:7; 2 Тим. 4:4; Тит. 1:14, где, по его мнению, Павел имел в виду гностиков.

⁷⁰ См. J. J. Mauch. «Gnosticism». *Dictionary of Paul and His Letters*, 350–353.

⁷¹ Бош Дэвид, с. 215. Мы не отрицаем, что на различных этапах борьба христианства с гностицизмом заканчивалась не в пользу первого и следы влияния гностицизма Церковь ощущает по сей день.

⁷² К такому же выводу пришли исследователи Dunn J. D. G. (*Christology in the Making*, 126), Davies W. (Davies, 45), Ladd G. (*A Theology of the New Testament*, 421), Dodd C. H.

⁷³ Davies, 49; Dunn. *Christology in the Making*, 100.

⁷⁴ Как известно, взгляды Филона вобрали в себя элементы трех философских течений: платоновского дуализма, учения стоиков о «логосе» и литературы Мудрости. См.: Dunn. *Romans*, 277.

веком», о создании которого говорится во второй главе Книги Бытие. Толкование Филона Александрийского выглядит следующим образом:

«[Существуют] два человеческих рода: один – небесный человек, другой – земной. Небесный, будучи рожден по образу Божию, совершенно непричастен к тленной земной сущности (ουσίας); земной же [создан] из рыхлой материи, которая названа прахом. Поэтому небесный человек не сотворен (πέπλασθαι), но создан (τέτυποσθαι⁷⁵) по образу Божию; земной же – творение (πλασμα), но не рожден Творцом»⁷⁶.

Несмотря на некоторое сходство между идеями Филона и концепцией «Второго Адама» на уровне понятий (две личности, одна – небесного, другая – земного происхождения, одна – смертная, другая – бессмертная), они существенно отличаются, причём отличия эти носят принципиальный характер. Первое расхождение касается природы «Второго Адама» у Павла и «небесного человека» у Филона. Если для последнего «небесный человек» – это вечносущая идея, некое абстрактное начало, то для Павла «Второй Адам» – это реальная Личность. В интерпретации Филона «небесный человек» принадлежал к иной области бытия, не имеющей ничего общего с материей, для Павла же «Небесный Человек» – это Христос, Который объединил в Себе несовместимое – небесную природу и нашу, земную, войдя во время и пространство. Истину о воплощении, «которую констатирует четвертое Евангелие, провозглашая, что Слово стало плотью, Павел утверждает своим учением о Втором Адаме...»⁷⁷

Второе отличие проявляется в характере действий «небесного человека» и «Второго Адама». «Небесный человек» у Филона пассивен и бесчувствен. Он является небесной копией земного человека, «бескровной идеей», «пассивным прототипом и моделью», которая «никогда не выполняла ни космологическую, ни сотериологическую функцию»⁷⁸. «Второй Адам» – это Христос, пришедший с определенной целью, которую Он достиг Своей жизнью, смертью и воскресением.

Третье отличие связано со временем появления «небесного человека» и «Второго Адама». Небесный человек как вечносущая идея по времени предшествовал земному Адаму из Книги Бытие. Павел же изменяет порядок, который мы находим у Филона, отождествляя «Второго Адама» с Иисусом, Сыном Давидовым⁷⁹, Который по времени приходил позднее⁸⁰ Адама из Книги Бытие и поэтому может быть назван «Вторым»⁸¹.

⁷⁵ Примечательно, что Павел, сравнивая Христа и Адама, использует слово τυπος (5:14), которое родственно с τέτυποσθαι.

⁷⁶ Philo. *Legum Allegoria* 1:31.

⁷⁷ Davies, 52.

⁷⁸ Dunn. *Christology in the Making*, 123 – 124.

⁷⁹ Ср. Рим. 1:3.

⁸⁰ Это не говорит о том, что Павел не верил в предсуществование Христа.

⁸¹ Dunn продолжает эту же мысль: «В то время как Филон черпал свою экзегезу из Платоновской модели, а гностики – из еще более пространного космологического дуализма, Павел источ-

Таким образом, ввиду очевидных противоречий, как и в случае с гностицизмом, *предположение о заимствовании Павлом из трудов Филона его идей о двух Адамах представляется лишенными основания.*

Далее мы рассмотрим другую область, откуда Павел мог черпать свои христологические идеи, – раввинистический иудаизм.

Адам в раввинистическом иудаизме

Сразу же следует отметить, что «в раввинистической литературе, – как справедливо подчеркнул J. Jeremias, – мы нигде не встречаем описания Искупителя как «Последнего (Второго) Адама»⁸². Поэтому мы не ставим своей задачей поиск идеи «Второго Адама» в иудаизме, но попытаемся выяснить, как представлял себе Адама иудаизм раввинистического направления времён Павла.

Хотя в традиции иудаизма интерпретация таких библейских текстов, как Быт. 1, 2 и Иез. 1:4 считалась особым эзотерическим знанием⁸³, которым обладали лишь некоторые⁸⁴, тем не менее все более и более растущий интерес к учению о грехопадении Адама, особенно в поствавилонский период, привел к тому, что «к первому веку н. э. содержание Быт. 2 играло доминирующую роль во всех мифологических спекуляциях на тему о происхождении греха»⁸⁵. По мнению раввинов, Адам был сотворен необычным человеком, его славе не было предела⁸⁶. «Сияние его подошв затмевало солнце, насколько же ярче было сияние его лица!»⁸⁷ Раввины говорили об Адаме как о достойном поклонения даже ангелов⁸⁸, которые на его бракосочетании служили ему за столом. Мудрость Адама превосходила мудрость ангелов, так как он был в состоянии дать имена всем зверям земным, тогда как ангелы этого не могли⁸⁹. Один день его жизни мог быть равен тысяче лет⁹⁰. Однако его грех привел к катастрофическим последствиям. Согласно интерпретации R. Meier (150 г. н. э.), рост

ником своей экзегезы принимает событие воскресения Христа. [...] и его христология сфокусирована не на каком-то первом человеке, который сошел с небес, но на Втором Человеке, возвращения Которого с небес он ожидал вскоре...». Dunn. *Christology in the Making*, 124.

⁸² Jeremias J. «Адам», *TDNT* 1:142.

⁸³ Davies, 37.

⁸⁴ Во времена Иисуса и Павла главными хранителями эзотерического знания были книжники. Именно это обстоятельство позволило им в период до разрушения храма иметь сильный авторитет у народа и занимать большинство руководящих постов (Jeremias J. *Jerusalem in the Time of Jesus* / Philadelphia: Fortress Press, 1992/, 233–245). Вполне возможно, что Павел, ввиду своего бывшего положения в иудаизме, считал себя вправе обсуждать подобные темы, но тем не менее он делает это весьма осторожно.

⁸⁵ Davies, 38.

⁸⁶ Ср. Сирах 49:18.

⁸⁷ Davies цитирует R. Simeon ben Menasya (180 г. н. э.), но при этом указывает, что эта традиция имеет более древнее происхождение, Davies, 46; также Еврейская Энциклопедия, т. 1, с. 451.

⁸⁸ Еврейская Энциклопедия, т. 1, с. 451. Эта же мысль встречается в Коране (2:30–34).

⁸⁹ Pesikta 34a, Jubilees 3:1–35.

⁹⁰ Jubilees 2:23.

Адама уменьшился до 90 метров⁹¹ (до этого он достигал размеров от земли до неба), он утратил внешнюю славу и, конечно, бессмертие⁹². Однако это был тот же самый Адам, хоть и претерпевший изменения и деградацию. Но тот же раввинистический иудаизм не знал различий, подобных тем, которые делал Филон, разделявший небесного и земного человека. У раввинов есть только один Адам, сотворенный из праха земного.

И хотя вначале грехом Адама объяснялось просто наличие смерти в мире⁹³, в более поздней раввинистической литературе все больше подчеркивается космический масштаб последствий греха Адама. В частности, говорится о том, что грехопадение повлекло изменения в животном мире⁹⁴, земля и светила утратили свой первоначальный блеск⁹⁵, на земле появились паразиты, фрукты стали созревать медленнее, звери потеряли дар речи⁹⁶. В целом, грехопадение имело шесть определенных последствий: земля потеряла своё плодородие, деревья – плодоносность, воздух перестал быть чистым, человек уменьшился в размерах, утратил свой славный облик и бессмертие⁹⁷. Так подчеркивалось влияние греха праотца Адама на весь мир и на всех потомков.

Весьма важная идея, которая прослеживается в литературе иудаизма, – это идея единства всего человеческого рода: каждый находится в родстве со всеми, и наоборот. Раввины учили, что Адам является олицетворением единой человеческой семьи. Например Раби Бен-Азай, иллюстрируя принцип «возлюби ближнего», указал на стих: «Вот родословие Адама» (Быт. 5:1), которым, по его мнению, определяется происхождение всех народов от одного человека и, следовательно, братство всех людей⁹⁸.

К другим попыткам выразить идею единства относится интерпретация события сотворения Адама. Утверждалось, что его голова, туловище и другие части тела созданы из праха, взятого из разных частей земли. Рабби Ошайя говорит: «Туловище Адама ведет свое происхождение из Вавилона, его голова – из земли Израильской, его конечности – из других земель»⁹⁹. Раввины видели выражение идеи единства в даже в самом имени Адама. В апокрифической литературе мы читаем: «И Я назначил ему имя из четырех составных частей: востока, запада, севера и юга». Усматривалось следующее соответствие:

А – Ανατολη – Восток

Д – Δυσις – Запад

А – Αρκτος – Север

⁹¹ Genesis Rabbi 8:1.

⁹² 4 Езд. 3:7; 2 Варух 17:3; 23:4.

⁹³ Ср. Рим. 5:12.

⁹⁴ Jubilees 3:28, 29.

⁹⁵ Ber. rab. XII; Еврейская Энциклопедия. Т. 1, «ТЕРРА» – «TERRA», 1991, с. 453.

⁹⁶ Jubilees 3:1–35.

⁹⁷ См.: Davies, 39.

⁹⁸ См.: Еврейская Энциклопедия, т. 1, с. 451; The Mishnah, Sanhedrin 4:5.

⁹⁹ II Енох 30:13: «И Я назначил ему имя из четырех составных частей: востока, запада, севера и юга». Эта же мысль содержится в Sibylline Oracles 3:25.

М – Μεσημβρια – Юг

Итак, очевидны две тенденции иудаизма: во-первых, это прославление Адама до грехопадения, во-вторых, попытки всячески подчеркнуть единство всех людей, всего человеческого рода в Адаме¹⁰⁰. Насколько идеи иудаизма были близки Павлу¹⁰¹ и насколько они повлияли на его христологию, нам предстоит окончательно выяснить при анализе текста Рим. 5:12–21 (в третьей главе данной работы), но уже очевидно, что Павел гораздо ближе находится к иудаизму, чем к эллинизму или гностицизму.

И если учесть время, когда Павел писал свои послания, то для окончательного ответа на вопрос о происхождении христологии Павла нам необходимо рассмотреть еще одну область – допавловские раннехристианские традиции.

«Второй Адам» в раннехристианских традициях

Евангелие от Марка. J. Jeremias высказал мнение¹⁰², что Марк, описывая искушение Христа в пустыне, делает аллюзию на искушение Адама в раю. Согласно Мидрашу¹⁰³, Адама в раю почитали звери, и именно его грехопадение сделало зверей дикими¹⁰⁴. Ангелы также упоминаются при искушениях Адама¹⁰⁵. Поэтому Jeremias делает заключение, что в Мк. 1:13 «Адам является антитипом Христа»¹⁰⁶. Эта идея была поддержана некоторыми исследователями¹⁰⁷, но не получила широкого распространения¹⁰⁸ и даже подверглась критике¹⁰⁹. Главная сложность состоит в том, что Марк ничего не говорит о побе-

¹⁰⁰ Davies заключает, что в наиболее глубоком смысле единство в Адаме означает, что «не было ни Иудея, ни Еллина». Davies, 54.

¹⁰¹ Большинство приведенных ниже цитат датируются временем после 70 г. н. э., однако многие исследователи считают, что содержащиеся в них идеи были распространены и во времена Павла.

¹⁰² Jeremias J. *TDNT* 1:141.

¹⁰³ Апок. Mos. 16.

¹⁰⁴ II (славянский) Енох 53:6, Jubilees 3:28–29.

¹⁰⁵ До грехопадения Адам наслаждался «ангельской» пищей (Babylonian Talmud, Sanhedrin 598). Непосредственно перед искушением Бог пригласил ангелов поклониться Адаму, но они под руководством сатаны отказались это сделать (II Енох 31:3, Pirke de rabbi Eliezer, XIII).

¹⁰⁶ *TDNT* 1:141. В данном случае вопрос, кто есть «тип», а кто – «антитип», не принципиален. Важна сама идея наличия типологии.

¹⁰⁷ Например, Guelich R. A. пишет: «Пребывание Иисуса среди диких зверей может указывать на типологию Адам/Христос...». Guelich, Robert A. *Mark*. WBC 34 (Texas, Dallas: Word Books Publishers), 39.

¹⁰⁸ Morna Hooker, рассматривая возможность аллюзии на Быт. 3, пишет, что «мы должны быть осторожны, чтобы не прочитывать в тексте больше, чем там написано». Morna D. Hooker. *The Gospel according to Saint Mark*. Black's New Testament Commentaries (London: AZC Black. Hendrickson Publishers, 1997), 50.

¹⁰⁹ L. Lane считает, что доминирующая тема пролога Евангелия от Марка, в котором 1:12–13 является кульминацией, – это мотив «данной местности» (пустыни). Дикие звери, по его мнению, – это не аллюзия на Едемский сад, но указание на пустыню, место, где ничего не растет, нет воды, одним словом, «неблагодарное место» – «сфера сатаны». В служении ангелов Lane видит

де Иисуса в искушении¹¹⁰. Если же он хотел показать Иисуса как нового Адама, ему следовало бы как раз подчеркнуть эту мысль¹¹¹. Кроме того, поскольку версия Q¹¹² в описании искушений Христа не содержит никаких намеков на Едемский сад и Адама, следует заключить, что *ранние христиане в искушениях Христа не видели типологической связи между Ним и Адамом*.

Евангелие от Луки. Как известно, Лука, в отличие от Матфея, проводит генеалогию Христа не до Авраама (Мф. 1:1–16), но до Адама (Лк. 3:38). Это обстоятельство натолкнуло исследователей на мысль о, возможно, преднамеренной параллели Христа и Адама¹¹³. Необычность родословной у Луки заключается не только в ее отличии от родословной у Матфея, но и от всех традиций в написании родословных в Ветхом Завете и межзаветной литературе. Нигде в Ветхом Завете, кумранских рукописях или межзаветной псевдоэпиграфии не проводится родословная линия в обратном порядке к Богу, и нигде Адам не называется сыном Божиим¹¹⁴. Такая необычная форма родословной указывает на то, что Лука желал показать универсальность Христа, Который пришел как представитель людей всех наций и всех времен¹¹⁵. Поэтому

аллюзию на повествование об Илии (III Цар. 19:5–7), на 40-летнее пребывание Израиля в пустыне, но не на Едем и не на Адама. Lane William L. *The Gospel of Mark*. The New International Commentary of the New Testament (Michigan: Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 61–62. Lane также приводит идентичное мнение U. Mauser (*Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*. London, 1963, 98–101).

Cranfield также полагает, что аллюзия на Адама здесь маловероятна. C. E. B. Cranfield. *The Gospel According to St Mark*. The Cambridge Greek Testament Commentary, C. F. D. Moule General Editor. Cambridge: University Press, 1989, 59–60.

Mann C. S. еще более категорично утверждает, что из-за отсутствия явных параллелей с межзаветной литературой весьма неубедительно рассматривать здесь концепцию Адама в стиле иудейской апокалиптики. Mann C. S. *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol. 27 (New York: The Anchor Bible Published by Doubleday, 1986), 202. Mann упоминает также исследователя H. G. Leder, который отрицает какой бы то ни было намек на типологию Христос/Адам или аллюзию на Быт. 3 (Leder H. G. «Sunderfallerzahlung und Versuchungsgeschichtliche: Zur Interpretation von Mc. 1:12f», ZNW 54. 3–4 1963, 188–216), там же, 204.

¹¹⁰ Именно на эту деталь указывает Hooker (M. Hooker, 50).

¹¹¹ Основная идея типологии, предложенной Jeremias, состоит в следующем: «Иисус как новый Человек победил искушение, в котором пал первый человек», TDNT 1:142.

¹¹² Согласно теории двух (или четырех) источников, Матфей и Лука при написании своих Евангелий пользовались источником Q, в котором содержалось около 230 высказываний Иисуса. Марку версия Q не была знакома. См. статьи: R. H. Stein. «Synoptic Problem», 784–795; G. N. Stanton. «Q», 644–650. *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Illinois, Downers Grove: InterVarsity Press, 1992).

¹¹³ Jeremias J. считает, что, «вполне возможно», Лука имел в виду здесь типологию. Jeremias полагает также, что следующее немедленно после родословной повествование об искушении подтверждает эту идею. TDNT 1:141.

¹¹⁴ См. Nolland John, *Luke 1–9:20*. WBC 35a (1989), 173.

¹¹⁵ Эту же мысль высказали Bock Darrell L. (*Luke 1:1–9:50*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Michigan, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 348–349, 359–360), Nolland John, 173–174. Bock L. указывает также на подобные мнения, высказанные Ellis, Schurmann, Danker). К такому же выводу пришел Marshall H. (Howard Marshall. *The Gospel of Luke*. The New International

вполне возможно, что Лука в своей генеалогии действительно имел в виду Христа как «Второго Адама»¹¹⁶. Однако это никак не проясняет вопрос о происхождении типологии. На наш взгляд, идеи Луки могут помочь при исследовании значения учения о «Втором Адаме», но не происхождения этого учения. Поскольку Лука был близким Павлу человеком¹¹⁷ и учитывая датировку его Евангелия¹¹⁸, можно предположить, что, вероятнее всего, Лука заимствовал идею «Второго Адама»¹¹⁹ у Павла.

Раннехристианский гимн Флп. 2:6, 7. Среди исследователей существует почти полное согласие в отношении того, что Павел цитирует в Флп. 2:6,7 раннехристианский гимн¹²⁰. Два вопроса вызывают интерес в связи с этим гимном: его происхождение и его содержание. W. Davies, цитируя А. М. Hanter, пишет: «Его темой является Иисус как Второй Адам, Который победил искушение, в котором пал первый Адам...»¹²¹. Далее вышеупомянутый автор делает заключение, что понимание Христа как второго Адама восходит к существовавшей до Павла христианской традиции¹²². К такому же выводу пришел J. D. G. Dunn. Он пишет: «Наиболее информативным и возможным источником происхождения гимна является концепция «Второго Адама», которая была широко известна в христианстве 40–50-х годов»¹²³. В действительности, если текст подразумевает параллель Христос/Адам, и этот текст был широко распространен среди христиан, то подобный вывод весьма логичен, однако не бесспорен. Вывод, который делает Dunn, основывается на двух

Greek Testament Commentary. Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992, 161).

¹¹⁶ Nolland John считает, что идея Луки в том, что Иисус занял место Адама и установил «новое начало». Nolland J., 173. Marshall H. считает, что «мысль об Иисусе как о Втором Адаме» в генеалогии Луки вполне возможна. Но в то же время он указывает на проблематичность этого вывода в том, что идея «Второго Адама» не находит дальнейшего развития в теологии Луки. Marshall, 161. Fitzmayer возражает против наличия типологии Христос/Адам у Луки, указывая, что в «межзаветной литературе грех Адама был забыт, и вместо этого больше внимания уделялось прославлению Адама» (р. 504). Поэтому он полагает, что «Лука не обязательно должен поддерживать мотивы Павла». В частности, Fitzmayer справедливо отмечает, что генеалогия оканчивается выражением «Сын Божий», и поэтому типологию необходимо усматривать не между Христом и Адамом, а Христом и Богом (р. 498). Fitzmayer Joseph A. *Luke: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible. vol. 28 (New York: The Anchor Bible Published by Doubleday, 1986). Однако замечание Fitzmayer вовсе не мешает нам видеть в генеалогии Луки обе линии Христа – Божественную и человеческую и проводить обе параллели – с Адамом и Небесным Отцом.

¹¹⁷ Если автором Евангелия от Луки является тот Лука, о котором Павел сообщает в Кол. 4:14.

¹¹⁸ Наиболее консервативные исследователи считают самой вероятной датировкой Евангелия от Луки примерно 70 г. н. э. См. Nolland J. XXXIX; Bock D., 19.

¹¹⁹ Именно так считает Jeremias J. *TDNT* 1:141.

¹²⁰ Howthorne G. F. *Philippians*, 76. WBC, vol. 43.

¹²¹ Davies, 41 цитирует Hanter (Hanter A. M. *Paul and His Predecessors*, 46).

¹²² Там же, с. 41.

¹²³ Dunn. *Christology in the Making*, 114. Подобное мнение высказал также Cullman O. (*Cullman O. Christology*, 176–177).

предпосылках: 1) типология Христос/Адам контрастна по характеру¹²⁴; 2) слово μορφή, используемое в Флп. 2:6, является синонимом ἐκκῶν¹²⁵, и поэтому здесь автор делает аллюзию на Быт. 1:26, 27, где об Адаме сказано, что он создан по образу Божию – ἐκκῶν Θεοῦ (LXX). Однако мы вправе не соглашаться с этим.

Относительно первой следует сказать, что типология Христос/Адам подразумевает по преимуществу их подобие, нежели контраст, чему мы намерены посвятить больше внимания в третьей части работы. Относительно второй предпосылки отметим, что μορφή и ἐκκῶν ни в коем случае не являются синонимами¹²⁶ и поэтому, выражаясь словами G. F. Howthorne¹²⁷, «весьма странно и неестественно их отождествлять». Поэтому аллюзия на Быт. 1:26 весьма и весьма условна¹²⁸.

Что касается вопроса о происхождении гимна, то здесь еще больше неясностей. Мы в действительности не знаем автора этого раннехристианского произведения. Вполне возможно, что им был сам Павел¹²⁹, который написал его ранее, а затем вставил в свое послание. Возможно, это сделал кто-нибудь из его учеников¹³⁰. Таким образом, на основании анализа Флп. 2:6, 7 весьма рискованно делать выводы о том, насколько была распространена среди христиан первого столетия идея «Второго Адама».

Другие раннехристианские источники. Среди раннехристианских источников, упоминающих о «Втором Адаме», следует отметить документ **Clementine Homilies** неизвестной датировки¹³¹. В этом источнике, написанном в жанре «романа про Петра и Павла», содержится идея, согласно которой «Божье Слово мудрости воплощалось не один раз, и был не один Христос, а

¹²⁴ Dunn считает, что единственное, в чем Адам и Христос похожи, – это в том, что оба они умерли. Здесь, говорит Dunn, их подобие заканчивается. Dunn, *Christology in the Making*, 111.

¹²⁵ Dunn. *Christology in the Making*, 115.

¹²⁶ Ponlmann W. в статье «μορφή» отмечает, что слово μορφή не может быть идентифицировано с каким-либо другим греческим термином и не может быть равнозначно ἐκκῶν. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, edited by Horst Balz and Gerhard Schneider, VZ (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 442–443. J. Behm также считает, что ἐκκῶν Θεοῦ не может быть эквивалентно μορφή Θεοῦ. Behm J. «μορφή». *TDNT* 4: 752.

¹²⁷ Howthorne, 82.

¹²⁸ Вместо аллюзии на Бытие другие комментаторы усматривают в гимне аллюзию на тему «страдающего Раба» (Ис. 53:12) (Jeremias J., Martin R. P.). См. Martin R. P. *The Epistle of Paul to the Philippians*. Tyndale New Testament Commentaries (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978), 96–109.

¹²⁹ Martin R. считает, что гимн написан самим Павлом. Он указывает на поэтические способности Павла (1 Кор. 13). Martin R., 107–109. Howthorne G. также допускает такую возможность.

¹³⁰ Davies предполагает, что автором гимна мог быть один из учеников Павла, учитывая, что Послание к Филиппийцам написано уже в конце жизни Павла (59–61 гг.), Davies, 41–42.

¹³¹ Датировка Homilies подробно обсуждена Schoeps H. в его работе *Theologie und Geschichte des Judentums*, 1949. Он датирует этот документ 90–100 гг. (справка взята в Davies. *Paul and Rabbinic Judaism*, 357). Другие исследователи называют гораздо более поздние даты (III–IV вв.).

несколько, из которых Адам был первым, а Иисус последним»¹³². Христос воплощался в Адаме, Енохе, Ное, Аврааме, Исааке, Иакове, Моисее и Иисусе. Моисея иногда опускают, чтобы число имён было равно семи. Однако Davies, вслед за Lightfoot, указывает на явный антипавловский характер этого документа. И поводом для его написания могла послужить конфронтация «пропетровских» и «пропавловских» настроений в ранней Церкви. Поэтому вполне возможно, что для того, чтобы обвинить Павла, были использованы его же взгляды¹³³. Так или иначе, на основе документа неизвестной датировки, безымянного автора, и написанного в столь деликатных обстоятельствах, нельзя делать однозначные выводы.

Итак, в данной главе были рассмотрены различные источники, в которых содержатся идеи, отчасти напоминающие типологию двух Адамов. Мы видели, как широко в I веке были распространены в гностической мифологии и учениях Филона Александрийского различные варианты теорий о «Прото-человеке». Тем не менее очевидно, насколько существенно отличается христология Павла от теорий Филона и гностиков. Последние, вероятно, сами заимствовали некоторые идеи из теологии Павла. Не вызывает сомнения, что во всем, что касается Адама, его грехопадения, смерти и, возможно, идеи единства человеческого рода в Адаме, Павел стоял на позициях иудаизма. Однако идея «Второго Адама», по-видимому, не была заимствована Павлом у раввинов, потому что в трудах последних мы не встречаем упоминаний о «Втором Адаме».

Относительно гимна Флп. 2:6,7 и документа *Clementine Homilies* остается слишком много вопросов. Существует очень мало свидетельств в пользу того, что в этих документах отражена типология Христос/Адам. Более того, синоптические Евангелия свидетельствуют о том, что эта идея не была широко известна. Можно предположить, что если бы до Павла в раннехристианской Церкви было широко распространено учение о «Втором Адаме» и если бы о «Втором Адаме» христиане говорили с таким же интересом, как иудеи об Адаме первом, то следовало бы ожидать отражения этих дискуссий повсюду – как в синоптических Евангелиях, так и в других ранних документах, – чего, однако, мы не находим. Поэтому, вероятнее всего, представление о Христе как о «Втором Адаме» было введено в учение Церкви самим Павлом¹³⁴. Этот вывод дает нам возможность рассматривать христологию Рим. 5:12–21 только в контексте Ветхого Завета с учетом раввинистических представлений о первом человеке Адаме.

¹³² Lightfoot J. B. *The Epistle to the Galatians*, 326.

¹³³ Davies, 51.

¹³⁴ К такому же выводу пришли Davies (p. 44) и Kreitzer L. J. («Adam and Christ». *Dictionary of Paul and His Letters*, p.14).

Экзегеза Рим. 5:12–21

Анализ текста Рим. 5:12–21

При анализе текста нам предстоит решить один из ключевых вопросов, а именно: определить характер аналогии, которую использует Павел, проводя параллель между Христом и Адамом. Проблема состоит в следующем: в одних случаях апостол использует положительное сравнение, указывающее на сходство: ὡς (ὡσπερ) – οὕτως (как это, так и это) [ст. 12, 18, 19, 21]; в других случаях сравнение построено на контрасте: οὐχ ὡς (это не как то) [ст. 15, 16]. Понять характер аналогии (сходство или контраст) исключительно важно для определения критериев типологии Христос/Адам и значения выражения «Второй Адам». В чем именно видел Павел схожесть (или несхожесть) двух Адамов в Рим. 5:12–21 – вот предмет нашего исследования. Однако, прежде чем приступить к определению этих контрастно-синонимичных качеств, мы остановимся на толковании 12-го стиха ввиду его чрезвычайной важности в истории христианского богословия. Очень часто комментарии на отрывок 5:12–21 сводились к 12-му стиху и якобы содержащейся в нём идее «первородного греха» и совершенно упускали при этом из виду остальную часть отрывка.

Анализ Рим. 5:12

Проблема толкования данного стиха обусловлена двумя синтаксическими особенностями.

Во-первых, это грамматическая незавершенность сложноподчинённого предложения: есть аподосис, но отсутствует протасис¹³⁵. В силу этого создается впечатление, что смысл текста антропологичен, то есть речь идёт о человеке и его греховной природе. Однако это ложный след, поскольку весь отрывок 5:12–21 христологичен и его главный локус – «Второй Адам», но не первый. Сопоставление 12-го и 18-го стихов показывает, что Павла интересует не человек с его испорченной природой, но Христос и то, что Он совершил.

Другая особенность 12-го стиха связана с интерпретацией выражения ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, которое традиционно увязывали с доктриной «первородного греха». Множество различных теорий, пытавшихся объяснить влияние греха Адама на человечество, основывались на толковании указанной фразы¹³⁶. Основную трудность представляет перевод первых двух слов: ἐφ' ᾧ. Можно выделить четыре различных перевода:

1. «В которой». В этом случае словосочетание ἐφ' ᾧ является связующим между выражениями θάνατος¹³⁷ и πάντες ἥμαρτον, подразумевая,

¹³⁵ Чаще всего ὡσπερ в начале предложения предполагает вторую часть предложения с использованием οὕτως. Подобная конструкция встречается, например в 5:18, 19.

¹³⁶ Обзор различных теорий см.: Guley Norman R. «The Effects of Adam's Sin on the Human Race». Journal of the Adventist Theological Society. Vol. 5 (Spring 1994): 1, 196–215.

¹³⁷ В греческом языке слово «смерть» мужского рода.

что смерть является источником или результатом греха. Основанием для такой интерпретации послужило то, что из возможных определяемых существительных слово «смерть» – ближайшее в тексте.

2. «В котором», когда подразумевается Адам (εἰς ἀνθρώπου).

Согласно такому пониманию, все человечество совокупно было представлено в Адаме, и, следовательно, все принимали участие в его грехе¹³⁸. Это учение получило название «теории первородного греха». Каждый рожденный человек (включая младенцев) наследует греховность и вину Адама. Теория эта, по-видимому, восходящая к Тертуллиану (150–220 гг.)¹³⁹, затем была подхвачена и детально развита в трудах Августина¹⁴⁰, а также поддержана Фомой Аквинским и большинством реформаторов¹⁴¹ (кроме Цвингли)¹⁴². В настоящее время учение о первородном грехе является официальным учением Католической и Православной церкви¹⁴³. Против такого толкования имеется ряд грамматических возражений¹⁴⁴. Во-первых, синтаксис предложения не предполагает взаимосвязи между εἰς ἀνθρώπου и относительным местоимением, так как они находятся слишком далеко друг от друга, разделенные тремя частями предложения (15 слов). Во-вторых, если бы Павел хотел выразить мысль, что все согрешили, потому что все человечество находилось в Адаме, он скорее написал бы εἰς ᾧ, как он делает это в 1 Кор. 15:22.

ἐφ' ᾧ – Рим. 5:12.

Εν τῷ Αδαμ – 1 Кор. 15:22.

3. Выражение ἐφ' ᾧ также относится к ἀνθρώπος, но его переводят так: «из-за которого [Адама] все согрешили». Согласно этому подходу, роко-

¹³⁸ Лопухин А. П. выразил эту идею так: «Какое же было участие потомков Адама в его грехе? Оно не было сознательным и свободным – потомки Адама в то время еще не существовали как личности. Но так как, по представлению апостола, все человечество является неразрывным и единым организмом и каждый отдельный человек имеет предшествующее бытие в своих предках и последующее – в потомках, то, очевидно, все люди, по представлению апостола, уже существовали в Адаме в форме общечеловеческой природы. Человек самой своею природою участвовал в преступлении Адама» (Лопухин. Толковая Библия, т. 3, с. 443).

¹³⁹ Tertullian. *A Treatise on the Soul* (XL, XXXI–XLVII). *The Ante-Nicene Fathers* 3:211–226. Также Gonzales J. L. *A History of Christian Thought*. (Nashville: Abingdon Press, 1991), 2:44.

¹⁴⁰ Augustin. *On Forgiveness of Sin and Baptism*. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Edited by Philip Schaff (New York: The Christian Literature Company, 1887), vol. 5, 15–25, 74, 237–255. Также Gonzales J. L. 2:43–46.

¹⁴¹ Лютер в своем комментарии пишет: «Слова "и грехом смерть" ясно показывают, что он (Павел) говорит о первородном грехе, потому что если смерть приходит через грех, тогда также младенцы, которые умирают, согрешили. Но это необходимо понимать не в смысле действия греха. Апостол говорит здесь не о действии, но о первородном грехе...» (M. Luther. *Commentary on Romans*, 93–94).

¹⁴² См. Gulley N. R., 196–200.

¹⁴³ Макарий, архиепископ харьковский, в своем труде «Православное догматическое богословие» (495) указывает на Рим. 5:12 как основной текст Библии, подтверждающий доктрину о первородном грехе.

¹⁴⁴ Кроме того, есть целый ряд теологических возражений, однако мы не можем вдаваться в подробную дискуссию по данному вопросу, поскольку это выходит за рамки нашего исследования.

вое влияние Адама рассматривается как плохой пример для всех его потомков. Теория берет свое начало у британского монаха Пелагия (V в.). Такой перевод также не выдерживает критики по причине, указанной выше.

4. Слово понимается как относительное местоимение среднего рода, а все выражение $\acute{\epsilon}\phi' \hat{\omega}$ является союзом «*потому что*». Именно в таком смысле Павел использует его в ряде других случаев¹⁴⁵. Известный специалист в грамматике греческого языка С. F. D. Moule отмечает, что выражение $\acute{\epsilon}\phi' \hat{\omega}$ в Рим. 5:12, несомненно, означает «так как», «ввиду того что», а перевод «в котором», связанный с теорией первородного греха, является неверным¹⁴⁶. Такое толкование принято большинством современных исследователей¹⁴⁷ и, на наш взгляд, наиболее удовлетворительно.

Но даже если при переводе текста 5:12 мы используем выражение «потому что все согрешили», все еще остается вопрос: какова связь греха Адама и грехов тех, кто грешил после него? С одной стороны, нельзя не согласиться с мнением тех, кто считает, что в контексте отрывка нет ничего, что указывало бы на какой-то другой смысл слова «грешить», чем привычный для Павла: грехи – это индивидуальные поступки личностей (Рим. 1:21–32, 3:10–18, 6:21). С другой стороны, если человек умирает только за совершённые им грехи, почему, собственно, погибают все, включая младенцев? «Если грех есть результат свободного выбора, тогда, кажется, нет причин, почему он должен быть универсальным. Его универсальность предполагает элемент необходимости, внутреннюю тенденцию или склонность ко злу, которая предшествует свободе»¹⁴⁸. Независимо от того, как мы это назовем, – «склонностью», «тенденцией», «предрасположенностью» или другим словом, – совершенно очевидно, что поступок Адама имел для человечества необратимые последствия, и каждый человек, независимо от своего желания, независимо от своего места и времени рождения, появляясь на свет, получает весьма нелестный «титул» – грешник. На эту тему можно много дискутировать, однако это не предмет разговора в контексте 5-й главы Послания к Римлянам. Ошибочно задавать тексту надуманные вопросы, которые сам текст даже не затрагивает. Всяческие споры, связанные с младенцами и их судьбой, здесь не уместны. Если сам апостол не брался и не пытался объяснить все, если он оставлял место тайне, то почему мы должны браться объяснять всё?

¹⁴⁵ Для сравнения см. смысл $\acute{\epsilon}\phi' \hat{\omega}$ в 2 Кор. 5:4, Флп. 3:12; 4:10, а также $\acute{\epsilon}\phi' \omicron\iota\varsigma$ в Рим. 6:21. В каждом из этих случаев $\acute{\epsilon}\phi' \hat{\omega}$ ($\omicron\iota\varsigma$) вводит придаточное предложение причины и переводится «потому что».

¹⁴⁶ Moule C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: University Press, 1988, 132).

¹⁴⁷ Из числа известных нам сторонников этой точки зрения можем перечислить следующих: Barrett C. K., Bruce F. F., Bultmann R., Cranfield C. E. B., Dibelius, Dodd C. H., Dunn J. D. G., Kasemann E., Lagrange M.-J., Meyer A., Michel O., Moo D. J., Murray J., Sanday W. and Headlam A. Однако см. возражения Fitzmyer, *Romans*, 415.

¹⁴⁸ Knight J. цитирует Knudson Albert. Knight J. *The Pharisee's Guide to Perfect Holiness* (Pasific Press Publishing Association, 1992), 39.

В действительности в 12-м стихе Павел лишь констатирует факт, он еще раз повторил то, что уже раньше (3:23) сказал и доказал, – «все согрешили». Цель апостола – подчеркнуть универсальное владычество смерти¹⁴⁹, и поэтому главная тема 12-го стиха – «первородная смерть, но не первородный грех»¹⁵⁰. Этот вывод подтверждается синтаксическим анализом 12-го текста.

Чтобы облегчить понимание данного текста, мы приведем его полностью, обозначив главные члены предложения (подлежащее и сказуемое подчеркнуты) и второстепенные (в скобках).

Διὰ τοῦτο

1) (ὡς περ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου) ἡ ἁμαρτία (εἰς τὸν κόσμον) εἰσῆλθεν

2) (καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας) ὁ θάνατος

3) (καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους) ὁ θάνατος διήλθεν

4) (ἐφ' ᾧ) πάντες ἥμαρτον

Предложение состоит из четырех частей, в каждой из которых есть подлежащее и сказуемое (кроме второй части). В первой части *ἡ ἁμαρτία* является подлежащим. Во второй части *ἁμαρτία* выступает уже в роли второстепенного члена, и подлежащим становится *ὁ θάνατος*. В этой части нет сказуемого и обстоятельства, однако подразумевается, что и сказуемое, и обстоятельство те же, что и в первой части, то есть *ὁ θάνατος εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*. Это очевидно также при сравнении первой и третьей частей стиха:

1) ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν

3) ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διήλθεν

Поскольку выражения *τὸν κόσμον* и *πάντας ἀνθρώπους* являются в данном контексте синонимами¹⁵¹, можно заметить, что в отношении сказуемого и обстоятельства наблюдается параллелизм в обеих приведённых фразах. Это означает, что всё, о чем было сказано в первой части относительно *ἡ ἁμαρτία*, можно отнести к *ὁ θάνατος*. Исходя из этого наблюдения, а также в виду имеющей здесь место прогрессии от *ἁμαρτία* к *θάνατος* во второй части (*ἁμαρτία* из главного члена становится второстепенным, а подлежащим – *θάνατος*), можно заключить, что главная мысль Павла содержится не во второй части стиха, но в третьей, и апостола главным образом интересует не *ἡ ἁμαρτία*, но *ὁ θάνατος*. В таком случае роль *ἁμαρτία* в предложении сводится к тому, чтобы подчеркнуть появление¹⁵² *θάνατον*. Этот вывод также подтверждается хиастической структурой главных членов предложения в 12-м стихе:

A	<i>ἡ ἁμαρτία</i>
B	<i>εἰσῆλθεν</i>

¹⁴⁹ Dunn. *Romans*, 273.

¹⁵⁰ Dunn. *Romans*, 273.

¹⁵¹ Murray, 181; Cranfield, 113.

¹⁵² В третьей и четвертой частях «посредническая» роль греха очевидна из того, как используется глагол διέρχομαι (проходить через). Смерть «прошла» во всех людей через грех.

С	ὁ θάνατος
С`	ὁ θάνατος
В`	διήλθεν
А`	πάντες ἡμάρτων

В обеих частях хиазма ἁμαρτία (ἡμάρτων)¹⁵³ выступает лишь как *проводник* главной идеи, которая сфокусирована на ὁ θάνατος (смерть). Поэтому действительно главная тема 12-го стиха – это первородная смерть, но не первородный грех.

Итак, анализ Рим. 5:12 позволяет сделать два вывода:

Во-первых, текст 12, как и весь отрывок 12–21 содержит христологическое учение, но не антропологическое. Это означает, что его главная идея – «Второй Адам», и её необходимо рассматривать в контексте всего отрывка.

Во-вторых, что касается первого человека, то апостола интересует лишь тот факт, что Адам «принес» в мир смерть. А это, в свою очередь, лишает всякого основания любую полемику на тему «первородного греха» в данном контексте.

Приведённый выше анализ 12-го стиха имеет одну цель – показать, что дискуссии на тему «первородного греха» и его влияния, полемика по поводу судьбы умирающих младенцев не имеют никакого отношения к учению о двух Адамах и в контексте Рим. 5:12–21 являются необоснованными и надуманными. Идея отрывка иная. А какая именно, мы попытаемся проследить ниже.

Концепция «Второго Адама» в контексте Послания к Римлянам

Как уже было сказано выше, для определения роли и места концепции «Второго Адама» в данном отрывке важное значение имеет установление сходств и контрастов между Христом и Адамом. Если между Христом и Адамом имеются сходства, то необходимо установить, какие именно из них были отмечены Павлом. Иными словами, необходимо определить, что именно сближало двух Адамов: их природа, роль в истории, поступки или что-то ещё. Если же типологичность этих образов контрастна по своему характеру и «два Адама представляют две противоположности»¹⁵⁴, то необходимо также выяснить, в чем это проявилось. В этом случае роль и значение «Второго Адама» необходимо определять исключительно в тех аспектах, где Христос проявил Себя прямо противоположно Адаму.

Следует отметить, что теоретически возможны оба варианта, поскольку типология «может быть и антитетическая, и синонимичная»¹⁵⁵. Однако Павел начинает абзац с описания сходства. Употреблённое им слово *ὡσπερ* указывает на то, что автор стремится подчеркнуть нечто схожее. Тот факт, что Павел начинает отрывок с описания соответствий, а не контрастов, а также то,

¹⁵³ Относительно значения последней части 12-го стиха см. далее.

¹⁵⁴ Секвейра Ж. Сверх ожиданий, с. 57.

¹⁵⁵ Davidson R. M. *Typology In Scripture: A Study of Hermeneutical τυπος Structures* (Berrien Springs, MA: Andrews University Press, 1981), 417.

что апостол прерывает себя, чтобы пояснить свою мысль в 13-м и 14-м стихах, явно свидетельствует в пользу того, что для него первостепенное значение имеет нечто общее, что характерно для обоих Адамов. На наш взгляд, Павел стремился указать на эти очевидные сходства, хотя и осознавал, что читатели едва ли будут готовы понять его до конца. Поэтому далее он делает пространное пояснение в стихах 15–17. В 18-м стихе апостол вновь возвращается к сравнению. Стих 18 повторяет мысль, прозвучавшую в 5:12, но здесь мы видим уже завершённое и по форме, и по содержанию предложение.

Однако читатель Послания не может не заметить целый ряд противопоставлений, лежащих как бы на поверхности.

Контрасты между двумя Адамами

Адам

принес грех (12а, 15а)
многие умерли (15а)
осуждение (16а)
царство смерти (17а)
непослушание (19а)
грех и смерть (21а)

Христос

принес дар благодати (15а)
многие получают благодать (15б)
оправдание (16б)
царство праведности и жизни (17б)
послушание (19б)
жизнь вечная (21б)

Если Павел действительно стремился подчеркнуть сходство между Христом и Адамом, то нам необходимо объяснить значение текстов 15–17 и содержащихся здесь контрастов. Вне сомнений, если говорить о последствиях, которые обнаружились за поступками первого и второго Адамов, их подобие диаметрально противоположно¹⁵⁶. Это дало повод исследователям говорить о том, что два Адама суть две противоположности. Часто в качестве подтверждения цитируется текст 1 Кор. 15:22: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут». Думается, при чтении подобных по конструкции предложений срабатывает следующая особенность психологии человека: при одновременном наличии схожего и противоположного, мы гораздо охотнее замечаем противоположное. Однако было бы неверно видеть в 1 Кор. 15:22 лишь контраст. В этом тексте встречается не только контраст «умирают – оживут», но есть и общее слово «все», относящееся к обоим Адамам. И в этом смысле Адам и Христос обнаруживают несомненное родство. В отрывке 5: 12–21, как и во всем Послании¹⁵⁷, ускользающая лексема «все» является одним из ключевых слов. Павел говорит как о Христе, так и об Адаме как об «одном» (ἐνός), который повлиял на «всех» (παντας). Ранее, в главе второй, мы констатировали, что в иудаизме I века прослеживается идея единства всех людей в Адаме, а в главе первой была отмечена важность идеи единства и равенства для теологической системы апостола Павла и его миссии. В исследуемом отрывке автор неоднократно выражает эту же мысль, утверждая, что «все согрешили»

¹⁵⁶ Davidson называет это соответствие подобием «пустой формы». Как форма для отлития фигуры является обратной ее копией, так Адам является противоположностью Христа. Davidson, 302–303.

¹⁵⁷ См. Dunn, *Romans*, lxiii, где автор подчеркивает, что объединенность («все») – это один из ключевых мотивов Послания.

(5:12,18), «многие умерли» (5:15), «всем осуждение» (5:18). Кроме того, вряд ли Павел желал указать на последствия Адамова преступления, поскольку в межзаветный период грех Адама был как бы забыт¹⁵⁸, и в противовес этому больше внимания уделялось прославлению первого человека. Адам первого столетия был личностью по преимуществу положительной¹⁵⁹. Поэтому идея текста, как нам представляется, – это не негативные последствия греха Адама, но тотальность этих последствий, распространившихся на всё творение. Для Павла важно, что Адам как глава человечества определил судьбу всей общности людей.

Логично будет спросить: для чего же в таком случае Павел вводит в свою аргументацию эти контрасты? На наш взгляд, ключом к пониманию текстов 15–17 является структура $\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \text{--}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$, которая является выражением прогрессии: «действия Христа не только компенсировали действия Адама»¹⁶⁰, но даже превосходили их. Контраст между Христом и Адамом характеризуется «элементом интенсификации и эскалации»¹⁶¹. Что все это значит? Эскалация (усиление) является неотъемлемым элементом типологии¹⁶². Dr. Davidson показал, что между ветхозаветным «типом» и его новозаветным исполнением (антитипом) всегда существует не только соответствие или «структурная аналогия», но обязательно имеет место «эсхатологическая эскалация»: антитип превосходит тип¹⁶³. Поэтому в данном контексте $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ и все контрастные параллели служат исключительно для определения превосходства антитипа (Христа) над типом (Адамом). Христос больше Адама, и не только потому, что Он сделал для людей нечто благое (принес жизнь, оправдание, благодать), а Адам – негативное (грех, осуждение, смерть), но потому, что «дар благодати» избавляет от многих грехов, ведь Христова благодать – это «преизобилующая» благодать, которой более чем достаточно.

Идея превосходства выражается использованием еще одного специфического понятия – $\mu\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ (изобиловать) (5:15, 17). Исследователь **Наиск** отмечает, что в Новом Завете глагол $\mu\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ почти всегда используется в контексте описания «эсхатологической полноты», которая очевидна при сравнении нового и старого веков¹⁶⁴. Поэтому он называет $\mu\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ «эсхатологическим заголовком» отрывка 5:12–21¹⁶⁵. Эта идея прослеживается всюду в

¹⁵⁸ Объяснением этому могут быть упомянутые ранее запреты в иудаизме интерпретировать некоторые тексты относя их к области эзотерического знания, доступного лишь некоторым раввинам. См. раздел «Адам в раввинистическом иудаизме» во 2-й главе данной работы.

¹⁵⁹ Fitzmyer J. *Luke*, 504.

¹⁶⁰ Davidson, 303.

¹⁶¹ Davidson, 303. Другие определения: «*minori ad maius*» (Fitzmyer, 419), «*argument a fortiori*» (Lightfoot J.B. *Notes on Epistles of St. Paul*, 240; Murray J., 192) являются выражением этой же идеи – усиление, увеличение, «преизобилование».

¹⁶² Davidson, 420–423.

¹⁶³ Там же, 422. Автор отмечает: «...there is an absolutely intensified eschatological Steigerung between OT type and NT antitype...»

¹⁶⁴ TDNT 6:59–60. См. также Dunn. *Romans*, 587. Ср. 4 Езд. 4:50.

¹⁶⁵ Там же, 59. Павел также часто использует этот глагол в эсхатологическом контексте

отрывке и в 20-м стихе достигает своей кульминации, где Павел использует глагол ὑπερπερίσσειω (преизобилывать), который еще сильнее выражает идею превосходства¹⁶⁶. Таким образом, глагол περισσεύω параллельно с выражением πολλῷ μᾶλλον указывает не только на эсхатологическое исполнение, но подчёркивает превосходство Главы нового человечества над Адамом старого века. Масштабность совершённого Христом много превосходит поступок Адама.

Если бы Павел хотел показать лишь контраст двух Адамов, у нас возникли бы серьезные трудности с пониманием типологии. Более того, само понятие «Второй Адам» потеряло бы свой смысл, иначе зачем называть Христа «Адамом», если Он есть совершенно иная Личность. Можно заметить, что даже в стихах 15–17 апостол указывает на их схожесть. Постоянное ударение на εἶς¹⁶⁷ подчеркивает уникальность этих двух личностей. Как Адам, так и Христос стояли у истоков человеческой истории: Адам – истории старой (век нынешний), а Христос – истории новой (век грядущий)¹⁶⁸. Суть не в том, как именно каждый из них повлиял на историю, но в том, что оба они представляли всех и, следовательно, оказали влияние на всех людей¹⁶⁹.

Итак, два Адама нетождественны друг другу главным образом не потому, что различны по природе, по характеру совершённых поступков или последствий этих поступков, но в силу *эсхатологической значимости*. Павел не может поставить знак равенства между ними. Второй Адам превзошел первого, антитип больше типа, масштабнее, совершеннее. В то же время Павел до конца не отвечает, почему Христос больше Адама. Очевидно, для апостола это было аксиомой. Иисус Христос всегда был для него уникальной, неповторимой, несравнимой Личностью, «великой тайной» (Еф. 5:32; 1 Тим. 3:16), «Господом славы» (1 Кор. 2:8). Всякая попытка сравнить Христа с чем-либо или с кем-либо обречена. Его невозможно ни с чем и ни с кем сравнить. И поэтому апостол, осознавая величие Спасителя, прежде чем выразить найденный образ, многократно и разнообразно оговаривается¹⁷⁰. Он отнюдь не хочет, чтобы христиане, читая его Послание, безоглядно отождествили Христа и Адама. Они в чём-то схожи, но в то же время между ними громадное различие – Христос бесконечно больше и значимее. Прибегнув к такому пространному пояснению в стихах 15–17 и установив «ограничения», Павел возвращается в

(2Кор. 7:4; Еф. 3:20; 2 Тим. 3:10; 5:13; Рим. 5:20).

¹⁶⁶ TDNT 6:60.

¹⁶⁷ Это слово встречается 7 раз в трех стихах (15–17), причем 4 раза относится к Адаму, 2 раза – ко Христу и один раз – к поступку Адама. Всего в отрывке 5:12–21 слово εἶς встречается 12 раз.

¹⁶⁸ Nygren, 23.

¹⁶⁹ Слова «многие» (πολλοί) [15а, 15с, 16б] и «все» (πάντες) [12, 18, 19] можно рассматривать как синонимы. Dunn. *Romans*, 279; Fitzmyer. *Romans*, 419; Murray, 193.

¹⁷⁰ Тексты 13 и 14 являются пояснением к глаголу «грешить» в 12-м стихе. Стихи 15–17 являются пояснением к ὅσπερ, показывают, что сходство Христа и Адама не абсолютно и не тождественно.

18-м стихе к главной идее отрывка – синонимичному соответствию Христа и Адама.

Определение элементов схожести двух Адамов

Типология неизменно предполагает наличие некоторых специфических качеств или атрибутов, присущих и типу, и антитипу¹⁷¹. В нашем случае это соответствие определяется типологической структурой¹⁷² ὡσπερ (ὡς) – οὕτως (как... – так...).

Можно заметить, что всякий раз, когда в Новом Завете встречается сравнение с использованием ὡσπερ и οὕτως, в обеих частях (аподосис и протасис) сравнения присутствуют одинаковые фразы. Ниже приведены десять случаев, где в сравнениях используется конструкция ὡσπερ / οὕτως, а также те слова или словосочетания, которые являются общими для обеих частей сравнения. (Все слова и выражения приводятся в той форме, в какой они даются в тексте оригинала и в Синодальном переводе.)

Библейский текст	Протасис (ὡσπερ)	Аподосис (οὕτως)
Мф. 12:40 – 41	τρεις ἡμερας (три дня)	τρεις ἡμερας (три дня)
Мф. 13:40 – 41	συλλεγεται (собирают)	συλλεξουσιν (соберут)
Ин. 5:21	ζωοποιει (оживляет)	ζωοποιει (оживляет)
Ин. 5:26	ἔχει ζωην ἐν ἑαυτῷ имеет жизнь в Самом Себе	ζωην ἔχει ἐν ἑαυτῷ имеет жизнь в Самом Себе
Рим. 6:4	ἠγερθη... ἐκ νεκρων воскрес из мёртвых	ζωης жизни
Рим. 6:19	παρεστησατε τα μελη ὑμῶν δοῦλα (предавали члены ваши в рабы)	παρεστησατε τα μελη ὑμῶν δοῦλα (представьте члены ваши в рабы)
Рим. 11:30, 31	ἠπειθησατε (помилованы)	ἠπειθησαν (помилованы)
1 Кор. 15:22	ἐν τῷ... παντες (в... все)	ἐν τῷ... παντες (во... все)
Рим. 5:19	του ἑνος... οἱ πολλοι (одного... многие)	του ἑνος... οἱ πολλοι (одного... многие)
Рим. 5:21	ἐβασилευσεν (царствовала)	βασилευση (воцарилась)

Таким образом, используя структуру соответствия ὡσπερ / οὕτως, авторы Нового Завета представляют также вербальный указатель, подчеркивая, в чем именно проявляется сходство. Сравнивая 5:12, где отсутствует аподосис, с

¹⁷¹ См.: Davidson, 417. А также использование τύπος в 1 Кор. 10:11; 1 Петр. 3:21; Исх. 25:40 (LXX).

¹⁷² О типологической структуре см.: Davidson, 299–304.

5:19, а также с параллельным текстом 1 Кор. 15:22, мы приходим к выводу, что в Рим. 5:12 предполагаемое соответствие строится на выражениях *εἰς* и *πάντες*.

	ὥσπερ	οὕτως
Рим. 5:19	του ἑνός... οἱ πολλοί	του ἑνός... οἱ πολλοί
1 Кор. 15:22	ἐν τῷ... πάντες	ἐν τῷ... πάντες
Рим. 5:12	δι' ἑνός... πάντας	διὰ ἑνός... πάντας (предполагается)

На наш взгляд, такой вывод оправдан, поскольку везде в отрывке 5:12–21 присутствует очевидное ударение на *εἰς* и *πάντες*.

Павел в этой части строит типологию исключительно на сходстве Христа и Адама, которое проявилось не в сущностных свойствах их природы¹⁷³ или их поступках, но в той уникальной значимости, которую оба Адама представляли для всего человечества.

Примечательно, что в 12-м стихе Павел даже не упоминает имени Адама. Вместо этого он говорит: *ἐνὸς ἀνθρώπου*. Это обстоятельство подтверждает мысль, что внимание апостола сосредоточено не столько на личности Адама, его поступке или природе, сколько на факте, что грех вошел в мир именно через одного (*εἰς*) человека. Этот «один» был представителем «всех», и поэтому все участвовали и разделяют последствия действий одного. Уникальность Адама в том, что он был единственным представителем рода человеческого. Поэтому грех, войдя в одного человека, фактически вошёл во всё¹⁷⁴ человечество.

Эта же идея вновь повторяется в стихах 18–19, где многократно повторяются слова «один» и «все».

Ст.18 ὡς δι' ἑνός... εἰς πάντας... , οὕτως καὶ δι' ἑνός... εἰς πάντας

Ст.19

ὥσπερ γὰρ διὰ... τοῦ ἑνός... οἱ πολλοί, οὕτως καὶ δια... τοῦ ἑνός... οἱ πολλοί

И вновь мы видим многократное повторение: один – все, один – многие. Говоря о грехопадении (*δι' ἑνός παραπτώματος* – через один грех¹⁷⁵),

¹⁷³ Исследователь Жак Секвейра справедливо замечает, что «нигде в Библии мы не видим, что Христос каким-то образом сравнивается с Адамом в смысле естества [природы]» (Секвейра Жак. Спаситель человечества. Заокский: Источник жизни, 1995, с. 47). Однако вся книга Ж. Секвейры посвящена обсуждению вопроса о том, какова была природа Христа – как у Адама до или после грехопадения. В свете приведенного высказывания сама постановка подобного вопроса теряет смысл.

¹⁷⁴ Слово *κόσμος* в данном контексте подразумевает всё человечество, то есть всех людей, живущих в мире (*πάντες ἀνθρώποις*).

¹⁷⁵ Некоторые комментаторы относят *ἐνός* не ко греху, но к Адаму и переводят «как грехом одного...» (Cranfield, Dunn, Синодальный перевод). Предложенный перевод основан на повторяющемся *εἰς ἀνθρώπος* в 12-м, 15-м и 19 стихах. Однако, если Павел в этих стихах использовал слово *ἀνθρώπος*, почему он опускает его в 18-м стихе? Кажется это было сделано сознательно, чем подразумевалось то, что *ἐνός* относится к поступку Адама. В 16-м стихе *ἐνός* также относится к поступку Адама. J. Murray справедливо замечает, что если бы Павел хотел отнести *ἐνός* к личности Адама, нам стоило бы ожидать перед ним артикль, как в 15-м, 17-м и 19-м стихах (Murray J., 201). Fitzmyer допускает обе возможности, хотя отдает предпочтение переводу «грехом одного» (Fitzmyer. *Romans*, 420). В действительности в контексте присутствуют обе идеи, но, учитывая изложенные выше аргументы, представляется более последовательным перевести вы-

апостол говорит, что один поступок одного человека привёл к осуждению всех людей. Фактически здесь смысл тот же, что и в стихах 12 и 17: результат «одного преступления» – смерть всех людей. Далее следует вторая часть сравнения: «так и через одно дело праведное – во всех людях к оправданию жизни» (*пер. наш*). Вновь мы видим конкретный факт (ἐνὸς δικαιοῦματος), имеющий отношение ко всем (πάντες). Несомненна универсальность соделанного Христом как «Вторым Адамом». Им был разрешен вопрос, кровно волновавший всех людей. Два Адама – это две единицы, определившие судьбу всего множества. Никогда в истории не было другой личности, которой были бы даны полномочия решать судьбу не просто человека, племени или народа, но всех племён и народов, судьбу всего человечества. Лишь Христу Бог дал право изменить участь всего мира, и потому Он, «Второй Адам», стал Главой нового человечества. Вот почему во Христе нет «ни Иудея, ни Еллина». И вот почему учение о двух Адамах помещено рядом с учением об оправдании по вере, которое также несёт весть – «ни Иудея, ни Еллина».

Как мы видим из стихов 12 и 17, говоря об Адаме, Павел берет во внимание лишь один момент его жизни – грехопадение. Отсюда особый интерес вызывает вопрос: в какой же момент Своего служения Христос проявил Себя как «Второй Адам»? Павел указывает на это выражением ἐνὸς δικαιοῦματος (одним праведным действием). При любом переводе всего выражения ἐνὸς δικαιοῦματος¹⁷⁶ вопрос возникает относительно значения δικαιοῦματος. Что имел в виду Павел под «праведным действием»? Ряд комментаторов видят здесь оправдание¹⁷⁷. Другие считают, что «праведное дело» – это «послушание всей жизни Христа»¹⁷⁸. Между тем будет уместным сделать здесь два замечания: во-первых, как указывалось ранее, с первых слов параграфа Павел подчеркивает, что действие Адама связано с универсальностью смерти, которая вошла во всех (5:12) и царствовала над всеми (5:14). Поэтому вполне логично ожидать, что влияние Второго Адама также будет касаться в той или иной мере победы над смертью. Во-вторых, в ближайшем контексте (17-й стих) царствование «смерти» (17а) противопоставляется царствованию «в жизни» (17б):

Ст. 17(а) εἰ γὰρ... ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν

Ст. 17(б) πολλῶ μᾶλλον... ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν

Подобно тому как Павел рассматривает не всю жизнь Адама, а лишь один момент из его жизни, когда Адам согрешил и смерть вошла в мир, точно так же и Христос проявил Себя как «Второй Адам» в одном Своем «праведном действии». Поэтому есть смысл рассматривать «праведное дело» в 18-м стихе и параллельно использованное «послушание» в 19-м стихе как одно

ражение так: «одним грехом».

¹⁷⁶ Некоторые переводят «праведным действием Одного» (Dunn, Cranfield). Однако, принимая во внимание сказанное относительно перевода ἐνὸς παραπτώματος (18а) [см. выше], логичнее перевести: «одним праведным действием».

¹⁷⁷ Fitzmyer, Barrett, Murray. Это толкование основано на том, что далее в стихе упоминается «оправдание». Однако здесь же есть и другое слово – «жизнь».

¹⁷⁸ Например, см. Cranfield, 120. Автор не приводит аргументов в цитируемой версии его комментария.

конкретное событие – победу Иисуса над смертью, то есть Его воскресение. Есть несколько причин, почему слова δικαίωμα (ст.18) и ὑπακοῆς (ст.19) следует понимать как указание на смерть и воскресение Христа:

1. В контексте δικαίωμα и ὑπακοῆς находятся в противопоставлении с ἐνὸς παραπτώματος и της ὑπακοῆς, то есть с одним деянием Адама, и тем самым подчеркивается одновременность обоих поступков (одно конкретное событие).

2. Действия Христа являются ответом на непослушание Адама, которое привело к смерти, и, следовательно, Его вторжение в историю должно было устранить последствия греха Адама, то есть победить смерть. Эта победа была одержана в смерти и воскресении Христа.

3. Имеет место вербальная параллель в использовании ὑπακοῆς в Рим. 5:19 и Флп. 2:8–9¹⁷⁹.

Рим. 5:19 διὰ τῆς ὑπακοῆς

Флп. 2:8 ὑπακοῆς μέχρι θανάτου

В обоих случаях ὑπακοῆς относится к жертве Христа. В Флп. 2:8, 9 взаимосвязь «послушания» со смертью и воскресением Христа («Бог превознес Его») очевидна¹⁸⁰.

Однако в этом великом деянии Христа Павел, пожалуй, видит не столько смерть Иисуса Христа, сколько Его воскресение. Для такого вывода также имеется ряд оснований.

1. Тема воскресения гармонично вписывается в контекст 4–6-й глав. В конце четвертой главы Павел дважды (4:24, 25) упоминает воскресение Иисуса. Вера Авраама в 4-й главе является парадигмой для христиан, верующих в воскресшего Христа. В 6-й главе тема воскресения вновь появляется в контексте крещения и освященной жизни верующих (6:4, 5, 8–10). Исследователи обычно не придают этому факту серьезного значения. Однако если принять во внимание, что «Второй Адам» – это воскресший Христос, тогда оборвавшаяся в 4:25 и появившаяся вновь в 6-й главе тема воскресения приобретает логичность и последовательность.

2. Эсхатология, которой пронизана вся 5-я глава¹⁸¹, а отрывок 5:12–21 особенно¹⁸², неразрывно связана с фактом воскресения. Один из важнейших моментов в эсхатологической схеме иудаизма, представленной учением о двух

¹⁷⁹ Это подчеркивается большинством комментаторов. См.: Dunn. *Romans*, 284; Fitzmyer, 421; Cranfield, 122.

¹⁸⁰ В 19-м стихе ударение делается на οἱ πολλοί (многие)¹⁸⁰. Вполне возможно, Павел делает аллюзию на слова Христа, где Он говорит, что Его Кровь изливается «за многих» (Мф. 26:28; Мк. 14:24). Ср. Дан. 9:27 (LXX).

¹⁸¹ См. первую главу данной работы.

¹⁸² Dunn пишет: «Повсюду [в отрывке 5:12–21] очевидна иудейская эсхатология». Dunn. *Romans*, 278. Nygren также считает ключом к пониманию 5:12–21 эсхатологическую концепцию нынешнего – грядущего века. (Nygren, 16–26.) Davidson полагает, что «усиленный христоцентризм Рим. 5 включает тройной фокус: прошлое, настоящее и будущее». Davidson, 305. Фактически это перифраз эсхатологической схемы иудаизма: век настоящий, век Мессии и век будущий.

«веках» (настоящем и будущем)¹⁸³, между которыми эра Мессии, – это воскресение из мертвых, которое должно произойти на границе двух веков¹⁸⁴. Павел не отступает от этой традиции. Он не только провозглашает, что «Мессия, Который должен прийти в конце "нынешнего века", уже пришел и, следовательно, наступил конец истории»¹⁸⁵, но основывает свои тезисы на конкретном факте, что именно с воскресения Христа "грядущий век" наступил»¹⁸⁶. *Воскресение – это «ключ», дающий Павлу основание говорить о реализованной эсхатологии*¹⁸⁷.

3. При описании действий Христа в стиле и языке Павла ощущается тон победоносности: оправдание (16, 17, 18, 19), царствование (17, 21), победа жизни над смертью (17, 21). *Воскресение Христа – это победа жизни над смертью.*

4. В 18-м стихе апостол говорит, что это «одно дело» служит «к оправданию». Вопрос оправдания Павел всегда связывал с воскресением Христа. В Первом послании к Коринфянам он пишет: «А если Христос не воскрес... вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15:17). Другими словами, *если бы не было воскресения, невозможно и оправдание*¹⁸⁸. В Рим. 4:25 эта идея выражена еще более конкретно: «который... воскрес для оправдания нашего». В 19-м стихе также имеет место выраженная концептуальная связь «оправдания» и воскресения Христа. Павел утверждает, что «послушанием одного» (то есть воскресением Христа) многие станут праведными. *Тема воскресения в контексте 5-й главы – это ключевой момент, поскольку затрагивается вопрос о праве и власти Христа оправдывать.*

5. В Первом послании к Коринфянам (15:12–47) Христос как «Второй Адам» выступает в контексте темы «воскресения». Поэтому есть все основа-

¹⁸³ См. Статью Sasse, «ΑΙΩΝ», TDNT 1:204–207.

¹⁸⁴ Вопрос, который записан в 4 Езд. 6:7 («когда будет конец этого века и начало грядущего»), был на устах у многих иудеев. Согласно Книге Даниила, начало мессианскому веку положит воскресение мертвых (Дан. 12:1–3). Точно так же и в Книге Еноха (1 Енох 91:10–17; 93) воскресение стоит в начале века Мессии. Другие, более поздние источники иудаизма помещали воскресение в конец мессианского века. Например, Арос. Вар. 30:1–3: «И будет после того, когда время Мессии исполнится, и Он возвратится в славе, все уснувшие в надежде на Него восстанут...» Эта же последовательность наблюдается в 4 Езд. 7:26–33. Так или иначе, в иудаизме пришествие Мессии связывалось с концепцией воскресения. Павлу свойственно говорить о Христе как о «Первенце из мертвых», то есть положившем начало воскресения (Деян. 26:23; Кол. 1:18; 1 Кор. 15:21).

¹⁸⁵ Schoeps, 88.

¹⁸⁶ Davies, 298.

¹⁸⁷ Davies подчеркивает, что главным, «центральным» в эсхатологической схеме Павла было убеждение, что «уже с воскресения Христа век грядущий начался». Davies, 298. Это же подчеркивает Schoeps, отмечая, что отличительной особенностью эсхатологии Павла является такой «факт: как результат воскресения Христа из мертвых следует считать, что эсхатон уже наступил». Schoeps, 98.

¹⁸⁸ Fee Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 743–745. Эту же мысль отмечает Conzelmann Hans. *1 Corinthians*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible (Philadelphia: Fortress Press, 1995), 266.

ния заключить, что *доктрина воскресения Христа является одной из ключевых идей для понимания концепции «Второго Адама». Христос как «Второй Адам» – это Христос воскресший.* Безусловно, в понимании Павла события смерти и воскресения Христа неразрывно связаны: отсутствие или отрицание одного означает отрицание и другого¹⁸⁹. Однако, ввиду указанных выше причин (в 5:12–21), в основном подчеркивается воскресение Христа, нежели Его смерть.

Для чего Павлу необходимо было говорить о воскресении Христа? Попробуем ответить на этот вопрос в следующей части нашего исследования.

Концепция «Второго Адама» в контексте теологии апостола Павла

Уже в первых строках Послания Павел упоминает, что он будет писать об Иисусе, сила Которого открылась в воскресении из мёртвых. Затем сразу после описания всеобщей греховности мира (1:18–3:20) и вынесения вердикта о вине грешников перед Богом Павел излагает Евангелие (3:21–26), а также пишет о том, что оно должно приниматься верою (4-я глава). Однако в этом изложении освещены не все аспекты Евангелия: упоминается смерть Христа, но ничего не сказано о Его воскресении, тогда как смерть Иисуса без воскресения – это незавершенное спасение, это неполное Евангелие. Кроме того, воскресение Христа – это самое сильное доказательство того, что мир вступил в эпоху эсхатологии. Важность реализованной эсхатологии в экклезиологической теме Послания мы уже рассматривали (первая глава данной работы). Поэтому «1–4-я главы Послания наполнены ожиданием воскресения»¹⁹⁰. Эта тема вскользь появляется в конце четвёртой главы и затем находит своё развитие в концепции «Второго Адама» в пятой главе. «Второй Адам» победил смерть Своим воскресением.

В 6-й главе Павел использует образ воскресения уже в другом смысле. Он говорит об освященной жизни верующих, используя категории «смерти» и «воскресения». Подобно тому как смерть Христа бессмысленна без Его воскресения, так и в жизни верующего только факт крещения (смерть) недостаточен без дальнейшего опыта освященной жизни (воскресение). Павел использует мотив воскресения Христа как модель того опыта, который переживает человек при своём обращении, когда умирает старый «Адам» и воскресает новый. «Второй Адам» и воскресение Христа в этом смысле являются парадигмой второго рождения, которое переживает обращенный христианин. Как Христос умер и воскрес, явившись вторым Адамом, так и уверовавшие должны умереть для старой жизни и стать новым творением.

Рассматривая 5-ю главу в контексте всего Послания, можно заметить ещё одну удивительную особенность. Апостол последовательно обращается к трём эпохальным событиям истории. Начиная разворачивать свою тему, Павел отсылает читателя к самому началу человеческой истории. Первые три

¹⁸⁹ См. Fee Gordon, 744.

¹⁹⁰ Dunn. Theology, 237.

главы Послания – это период Адама, то есть описание состояния мира, которого он достиг «в Адаме» по причине грехопадения. Далее Павел переходит к другому историческому этапу – периоду Израиля в лице его родоначальника Авраама. В ветхозаветных книгах можно заметить удивительную преемственность Завета¹⁹¹: благословения, содержащиеся в повелении Адаму «размножаться, и наполнять землю» (Быт. 1:28), которые он потерял в результате грехопадения, были переданы праотцам Израиля – Аврааму, Исааку и Иакову:

Быт. 12:3 «Благословятся в тебе все племена земные».

Быт. 17:2 «...и весьма, весьма размножу тебя».

Быт. 17:6 «...и весьма, весьма распложу тебя».

Быт. 22:17,18 «...и умножая умножу семя твоё, как звезды небесные и как песок на берегу моря... и благословятся в семени твоём все народы земли...».

Таким образом, обещание, данное Адаму, «расплодить» его, находит преемственность в обещании Бога благословить и размножить Израиль (Быт. 26:4, 24; 28:3; 35:11; 47:27; 48:3). Эта же идея находит выражение в писаниях пророков. Исаия и Михей говорят о Сионе как о месте, куда соберутся все народы (Ис. 2:2, 3; 42:6; 49:6; 51:4; Мих. 4:1–5), и Израиль будет светом и благословением для всей земли. В литературе межзаветного периода, и в частности в Кумранских рукописях, также имеются тексты, где преемственность Израиля и Адама очевидна:

1 QS 4:22 «Бог избрал их для завета вечного, и вся слава Адама будет их».

4 Q Ps37 3:1 «... к раскаявшимся грешникам в пустыне, которые, будучи спасёнными, будут жить тысячи поколений и которым принадлежит вся слава Адама, равно как и семени их, вовеки».

Израиль как избранный Богом народ должен был унаследовать благословения и роль Адама и Евы. В лице Авраама, который «есть отец всем нам», и его потомков должно было исполниться обетование, которое некогда получил Адам – «быть наследником мира» (Рим. 4:13). В то же время мысль, которая проходит через все Послание и особенно 2–3 главы, состоит в том, что Израиль эти благословения тоже не получил. Он унаследовал судьбу Адама, оказавшись ничем не лучше язычников.

Однако обетованиям Божиим всё же суждено было исполниться. Эту цель, для которой был создан Адам, а впоследствии избрал Израиль, исполнил Последний Адам – Иисус Христос. Через Христа теперь Бог изливает благословения всему миру. Христос занял место, которое прежде занимал Израиль. В новом веке на смену этническому Израилю как избранному Богом народу приходит не новый Израиль, не христианская Церковь, но Сам Христос, и лишь затем Его Церковь¹⁹². Если в старом порядке вещей быть в завете с Бо-

¹⁹¹ Подробнее см.: Wright N. T. *The Climax of Covenant* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 17–41; Wright N. T. *The New Testament and the People of God* (SPCK, 1997), 262–279.

¹⁹² Слова «Христос» и «Церковь» у Павла иногда очень близки, особенно когда он говорит о Церкви как о теле Христа (1Кор. 12; Еф. 1:23). Но примечательно, что Павел использует понятие

гом означало быть в Израиле (covenantal nomism), то «ныне» быть в завете означает быть во Христе.

В заключение данной части кратко подытожим ключевые идеи отрывка 5:12–21:

1. Основным аспектом типологии двух Адамов является универсальная значимость действий, совершенных этими двумя личностями (здесь речь идет отнюдь не о теории первородного греха). Это означает, что, называя Иисуса «Вторым Адамом», Павел говорит, что жертва Христа была принесена за всё человечество, и посему все в равной степени могут быть её участниками.

2. Типология Христос/Адам строится по принципу их подобия. Как Адам для иудеев был олицетворением единства всего рода человеческого, так и во Христе все, живущие в эсхатологическом веке, стали братьями: иудеи и язычники. Павел в данном отрывке не раскрывает до конца природу этого единства во Христе, он лишь констатирует факт: «Второй Адам» вновь объединил все человечество.

3. Христос как Второй Адам – это Христос воскресший. Только после воскресения Павел может говорить о Христе как об эсхатологическом, «Последнем Адаме».

4. Своим воскресением Христос возвратил человечеству путь к благословениям, утраченным некогда Адамом и Израилем. Поэтому во Христе, и только в Нем как «Втором Адаме», каждый мирожитель может обрести великие благословения, обещанные Богом при сотворении человека. В этом смысле духовное перерождение и приобщение к телу Христа могут быть названы новым творением.

Заключение

Приступая к данному исследованию, мы поставили перед собой задачу – проанализировать роль и значение концепции «Второго Адама» в тексте Послания к Римлянам 5:12–21. Исходя из методологических соображений, мы разделили исследование на три этапа, каждому из которых соответствовала одна глава работы.

В первой главе мы попытались осмыслить место и роль отрывка 5:12–21 в раскрытии Павлом главной темы Послания. Анализ четырёх известных комментариев на Послание к Римлянам показал неоднозначность оценки исследователями не только роли 5:12–21 в развитии главной темы Послания, но и определении самой темы. В процессе работы мы отметили неадекватность определения главной темы Послания категориями «праведность Божия», «оправдание по вере» или «верность Божия». Это побудило нас искать другое, более удовлетворительное определение темы Послания. В конечном счете мы пришли к выводу о том, что основной темой Послания является единство но-

«тело Христа» в контексте единства Церкви, а там, где речь идет об оправдании и спасении, Павел использует выражение «во Христе» (Рим. 8:2; 2 Тим. 2:10; 3:15).

вой еkkлeзии в условиях хриcтоцентричной эсхатологии. Это означает, что Пoслание к Рималянам описывает, кто может войти в новое общество народа Божия (все), как в него войти (верою), какие преимущества и проблемы встречается «новый Израиль» (уже, но ещё не), как жить членам новой еkkлeзии (гл. 12–15), а также статус ветхозаветной еkkлeзии, то есть Израиля (гл. 9–11). Такая эсхатология абсолютно хриcтоцентрична, поскольку находит своё начало и исполнение в событиях смерти и воскресения Христа. Орывок 5:12–21 в этой теме играет ключевую роль, поскольку именно здесь Павел говорит о смене двух исторических эпох, из которых вторая является эсхатологической; именно в этом отрывке говорится о воскресении Христа как факте, дающем право апостолу считать эсхатологию осуществившейся.

Во второй главе мы исследовали происхождение типологии Христос/Адам. Нами были рассмотрены некоторые источники, где исследователи отмечают наличие параллелей, подобных той, что встречается в Рим. 5:12–21. Как показал анализ, в ряде случаев (гностицизм, Филон Александрийский) эти параллели при их сравнении с концепцией «Второго Адама» обнаруживают принципиально другой, чем у Павла, характер и поэтому не могут рассматриваться в качестве первоисточков учения о двух Адамах. Не исключено, что в некоторых случаях древние авторы сами заимствовали типологические идеи у Павла (Лк. 3:38; Clementine Homilies), а не наоборот. В других же первоисточниках типология Христос/Адам вообще не просматривается (Мк. 1:13; Флп. 2:6,7). Поэтому мы пришли к выводу, что, вероятнее всего, идея сопоставления Христа и Адама изначально принадлежит самому Павлу. Нами также отмечено, что хотя в раввинистическом иудаизме не существовало понятия «Второго Адама», тем не менее апостол в изложении типологической структуры сохраняет раввинистическое понимание первого Адама. Поэтому концепцию «Второго Адама» необходимо интерпретировать в контексте раввинистического учения о первом человеке – Адаме.

В третьей части нашего исследования был проведён анализ текста Рим. 5:12 – 21, в результате чего мы пришли к следующим выводам:

1. Концепция «Второго Адама» в отрывке Рим. 5:12–21 эсхатологична по своему характеру. Два Адама являют собой начала двух исторических эпох: Адам – века старого, Христос – века эсхатологии. «Второй Адам» – это типологическое исполнение «ветхозаветного Адама». Типология двух Адамов в Рим. 5:12 – 21 обнаруживается в их сходстве, или, следуя определениям R. M. Davidson, она синонимична по своему характеру и основывается на факте универсального положения, которое оба они занимали в истории человечества: «обе личности определены Богом для того, чтобы возглавлять род человеческий. Они прожили жизнь, имевшую решающее и вселенское значение для человечества»¹⁹³. Поэтому, называя Христа «Вторым Адамом», апостол Павел говорит об исключительном праве Иисуса Христа быть представителем и решать судьбу всего человечества.

2. Концепция «Второго Адама» содержит в себе также сотериологический аспект, поскольку утверждает универсальное значение жертвы Христа. Поскольку «Второй Адам» представлял на земле **всё** человечество, то и спасение,

¹⁹³ Ларонделл Г. Израиль Божий в пророчествах. Заокский: Источник жизни, 1998, с. 59.

совершённое Им, принадлежит **всем** людям независимо от каких-либо этнокультурных или социальных различий. Во «Втором Адаме» нет «ни Иудея, ни Еллина».

3. Универсальное значение «Второго Адама» обусловлено фактом Его победы над властью смерти. Поэтому инаугурация «Второго Адама» произошла после Его воскресения.

4. Концепция «Второго Адама» по преимуществу христоцентрична, поскольку выражает одно из главных учений апостола Павла – «во Христе». Райские благословения, которые человечество должно было обрести в Адаме, а затем в Израиле, во всей полноте (и даже с преизбытком) реализуются во «Втором Адаме», то есть во Христе. Эти благословения в эсхатологическом веке обретаются через приобщение к телу Второго Адама, то есть к христианской Церкви.

5. В логическом продолжении мысли апостола в 6-й главе Послания становится очевидным, что Павел видел также практическое исполнение концепции «Второго Адама» в духовной жизни христианина. Это выражается в том, что «Второй Адам» является парадигмой духовного преобразования, которое происходит с человеком, когда, принимая Христа, умирает старый «Адам» и рождается новый «Второй Адам», новое творение, живущее для Бога и для Его славы. Только в этом смысле в отрывке Рим. 5:12–21 проявляется антропологический аспект.

Таким образом, концепция «Второго Адама» в Рим. 5:12–21 – это фундаментальное христологическое учение, вбирающее в себя такие теологические аспекты, как эсхатология, космология, экклезиология и сотериология. И в этой многогранной совокупности и состоит его громадное значение.

Библиография

- Барт Карл. Христос и Адам: Человек и человечество в 5-й главе Послания к Римлянам. Перевод В. Кузнецова, Страницы. М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, №2, 1996.
- Вернер де Боор. Послание к Римлянам. Свет на Востоке, 1989.
- Еврейская Энциклопедия. Т.1. М.: ТЕРА–TERRA, 1991.
- Ларонделл Ганс. Израиль Божий в пророчестве. Заокский: Источник жизни, 1998.
- Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М.: Восточная литература, РАН, 1996.
- Лопухин А. П. Толковая Библия в трех томах. 2-е изд. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987.
- Макарий Д. Б. (Архиепископ Харьковский). Православно-догматическое богословие, т. 1, М.: Профиздат, 1993.
- Секвейра Жак. Сверх Ожиданий. Заокский: Источник жизни, 1995.
- _____. Спаситель человечества. Заокский: Источник жизни, 1995.
- Aland Barbara and others. *The Greek New Testament*. Fourth Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Balz Horst and Schneider Gerhard. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2. Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Barnhouse Donald Grey. *Romans. Exposition of Bible Doctrines Taking the Epistle to the Romans as a Point of Departure*. Vol. 4. MA: Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Barrett C. K. *The Epistle to the Romans*. Black's New Testament commentaries. London: A&C Black, 1991.
- _____. *The New Testament Background: Selected Documents*. San Francisco: Harper, 1989.
- Bassler Jouett M. *Pauline Theology. Vol.1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Bauer Walter. *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Adaptation of Fourth Revised and Argumented by William F. Arnold and F. Wilbur Gingrich. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Beasley-Murray. G. R. *Jesus and the Kingdom of God*. William B. Eerdmans Publishing Company: The Paternoster Press, 1986.
- Ben Witherington III. *Jesus, Paul and the End of the World*. Intersersity Press, 1992.
- Bornkamm Gunter. *Early Christian Experience*. London: SCM Press LTD, 1969.
- Bock Darrell L. *Luke*, in 2 vols. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Michigan, Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Brooks James A. and Carlton L. Winbery. *Syntax of New Testament Greek*. Boston: University Press of America, 1979.
- Bruce F. F. *The Letters of Paul. An Expanded Paraphrase*. MA, Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing Company, 3, 1965.
- Brunst John C. *Romans*. The Abundant Life Bible Amplifier. Edited by Georg R. Knight. Passific Press Publishing Association, 1996.
- Bultmann Rudolf. *Theology of the New Testament*. New York: Charles Scriber's Sons, 1951.
- Buttrck Georg Artur ed. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. 4 vols. New York: Abingdon Press, 1982.
- Carson D. A. *New Testament Commentary Survey*. Michigan, Grand Rapids: Boner Books, 1993.
- Conzelmann Hans. *I Corinthians*. Hermeneia– A Critical and Historical Commentary on the Bible (Philadelphia: Fortress Press, 1995).
- Cullmann Oscar. *The Christology of the New Testament*. London: SCM Press LTD, 1963.
- Cranfield C. E. B. *Romans, a Shorter Commentary*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1985.
- _____. *The Gospel According to St. Mark*. The Cambridge Greek Testament Commentary, C. F. D. Moule General Editor. Cambridge: University Press, 1989.
- Davidson R. M. *Typology in Scripture: a Study of Hermeneutical τύπος Structures*. MI: Andrews University Press, Berrien Springs, 1981.

- Davies W. D. *Paul and Rabbinic Judaism*. London: S·P·C·K, 1965.
- Deissman Adolf. *Paul. A Study in Social and Religious History*. Translated by William E. Wilson, B. D. London: Hodder and Stoughton limited, 1926.
- _____. *Light From the Ancient East*. Translated by Lionel R. M. Strachan. Massachusetts, Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.
- _____. *Dictionary of Paul and His Letters*. Editors: Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin. Illinois, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Hodder and Stoughton limited, 1949.
- _____. *The Meaning of Paul for Today*. New American Library, 1974.
- Dunn James D. G. *Christology in the Making*. London: SCM, 1980.
- _____. *Romans*. Word Biblical Commentary (WBC). Vols. 38a, 38b. Word (UK) Edition, 1991.
- _____. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1998.
- _____. *Unity and Diversity in the New Testament*. Trinity Press International, 1993.
- Ellwel Walter A. *Baker Encyclopedia of the Bible*. 2 vols. Michigan, Grand Rapids: Baker Book House, 1988.
- Fee Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987).
- Fitzmyer J. A. *Luke: a New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol.28. New York: The Anchor Bible Published by Doubleday, 1994.
- _____. *Romans: a New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol.33. New York: The Anchor Bible Published by Doubleday, 1994.
- Gonzales Justo L. *A History of Christian Thought*. 3 vols. Revised Edition. Nashville: Abingdon Press, 1989.
- Green Joel B., McKnight Scot, Marshall Howard I. *Dictionary of Jesus and Gospels*. Illinois, Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Guelich Robert A. *Mark*. WBC. Vol. 34a. Texas, Dallas: Word Books Publishers, 1991.
- Gulley Norman R. «The Effects of Adam's Sin on the Human Race». *Journal of the Adventist Theological Society*, vol. 5 (Spring 1994): 1, 196–215.
- Hay David M. and Jonson E. E. *Pauline Theology*. Vol. 3. MA: Fortress Press, 1995.
- Hooker Morna D. *The Gospel According to Saint Mark*. Black's New Testament Commentaries. London: A&C Black, Hendrickson Publishers, 1997.
- Howthorne G. F. *Philippians*, 76. WBC. Vol. 43.
- Jeremias Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1996.
- Kittel Gerhard and Cragg Gerald Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*. 10 vols. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991.
- Knight G. R. *The Pharisee's Guide to The Perfect Holiness: A Study of Sin and Salvation*. Passific Press Publishing Association, 1992.
- Ladd Georg, Eldon. *A Theology of the New Testament*. MA: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1974.
- Lane William, L. *The Gospel of Mark*. The New International Commentary on the New Testament. Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1968.
- Lenski R. G. H. *The Interpretation of St. Mark's Gospel*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1964.
- _____. *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*. Columbus: Wartburg Press, 1945.
- Lightfoot J. B. *St. Paul's Epistle to the Galatians*. Massachusetts. TTS: Hendrickson Publishers, 1993.
- _____. *Notes on Epistles of St. Paul*. Massachusetts. TTS: Hendrickson Publishers, 1993.
- Luther Martin. *Commentary on Romans*. Translated by J. Theodore Mueller. MA: Grand Rapids, 1976.
- Mann C. S. *Mark: a New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol.27. New York: The Ancor Bible Published by Doubleday, 1986.
- Martin Ralph P. *The Epistle of Paul to the Philippians*. Tyndale New Testament Commentaries. MA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
- Marshall Howard. *The Gospel of Luke*. The New International Greek Testament Commentary. Michigan: Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992
- Moule C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek*. Cambridge: University Press, 1988.

- Murphy O'Connor Jerome. *Paul: A Critical Life*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Murray John. *The Epistle to the Romans*. The New International Commentary on the New Testament. Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1968.
- Nolland John. *Luke*. WBC. Vol. 35a. Texas, Dallas: Word Books Publishers, 1989.
- Nygren Anders. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress Press, 1976
- Patte Daniel. *Paul's Faith and the Power of the Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Philo. *Questions and Answers on Genesis*. Supplement I. Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek by Ralph Marcus. London, Harvard: University Press, 1953.
- Philo. *Judaeus*. Translated by F.H. Colson and G. H. Whitaker. Loeb Classical Library. 10 vols.
- Ridderbos Herman. *Paul: An Outline of His Theology*. Translated by John Richard de Witt. MA, Grand Rapids: William.B.Eerdmans Publishing Company, 1985.
- Sanday William and Arthur Hedlam. *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. The International Critical Commentary. Edinburg: T.&T. Clark, 1952.
- Sanders E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- _____. *Paul, the Law and the Jewish People*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- _____. *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Schaff Philip editor. *A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. New York: The Christian Literature Company, 1888–1989.
- Schoeps H. J. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religion History*. Translated by Harold Knight. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.
- Stendahl Krister. *Final Account*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- The Mishnah*. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by Herbert Danby D. D. Oxford: University Press, 1988.
- The Old Testament Pseudepigraphia*. 2 vols. Edited by James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1983.
- The Works of Fillo*: New Updated Edition. Translated by C. D.Yonge. Hendrickson Publishers, 1985.
- Vermes Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. Revised and Extended Fourth Edition. Penguin Books, 1995.
- Vos Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Michigan, Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- Wright N.T. *The Climax of the Covenant*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- _____. *The New Testament and the People of God*. SPCK, 1995.